

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Entre evolução e cultura: um estudo da ideia de história de Marshall Sahlins (1950-1980)

Felipe Souza Leão de Oliveira

Orientador: Temístocles Cezar

Porto Alegre

2017

FELIPE SOUZA LEÃO DE OLIVEIRA

Entre evolução e cultura: um estudo da ideia de história de Marshall Sahlins (1950-1980)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em História, sob orientação do professor doutor Temístocles Cezar.

Porto Alegre

2017

CIP - Catalogação na Publicação

Oliveira, Felipe Souza Leão de
Entre evolução e cultura: um estudo da ideia de
história de Marshall Sahlins (1950-1980) / Felipe
Souza Leão de Oliveira. -- 2017.
196 f.

Orientador: Temístocles Cezar.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2017.

1. Teoria da História. 2. Historiografia. 3.
Marshall Sahlins. 4. Antropologia. I. Cezar,
Temístocles, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Agradecimentos

Agradeço a minha família, em primeiro lugar: ao meu pai Luis, minha irmã Fátima e Guia. Agradeço também a todos em Recife – em particular minha tia Cida, que esteve sempre ao meu lado, apesar da distância.

Aos meus amigos Gabriel e Diego por quase uma década do "Guaraná" – por compartilharmos os bons e maus momentos ao longo de um período cheio de incertezas.

Aos amigos Vinicius, Hugo e Pedro por todas as conversas e jogos de futebol em meio a uma longa e difícil pós-graduação.

A todos que me receberam em Porto Alegre, em particular a Vitor Batalhone, que me recebeu em Porto Alegre como se eu fosse um amigo de longa data, e a Pedro Silveira, Rodrigo Bonaldo e Eliete Tiburski.

A todos na Pousada Agronomia, que me receberam de braços abertos.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a CAPES pelo apoio financeiro.

Aos professores Durval Muniz, Temístocles Cezar, Fernando Nicolazzi e Arthur Avila pelos ensinamentos e toda a atenção e paciência, dentro e fora de sala de aula. Agradeço também às professoras Renata Dal Sasso e Francine Iegelski pelas importantes críticas e observações durante a minha defesa.

Agradeço por fim, e de uma forma especial, a minha namorada Rafaela, que esteve comigo durante todos esses anos – difíceis por causa da tese, mas maravilhosos porque você esteve ao meu lado.

Resumo

Nosso objetivo neste trabalho é analisarmos a construção e as transformações da ideia de história do antropólogo norte-americano Marshall Sahlins, entre as décadas de 1950 e 1980. Acreditamos que este período é importante pelo fato de encontrarmos nele os princípios de uma forma de pensar a história que continuará a dominar a obra de Sahlins nas décadas seguintes. Para analisarmos sua ideia de história, bem como suas transformações, interpretaremos os princípios teóricos que a define enquanto tal. Argumentaremos que Sahlins adotará duas ideias de história durante este período: uma que terá a palavra "evolução" como princípio teórico central e outra em que os termos "cultura" e "estrutura" serão seus princípios teóricos mais importantes. Estas ideias de história serão analisadas também no contexto da sociedade e das ideias que tiveram um papel central na vida intelectual de Sahlins. Defenderemos também que, neste contexto, as obras dos antropólogos Leslie White e Claude Lévi-Strauss terão uma grande importância. E esperamos, deste modo, dar duas contribuições: uma para a compreensão da ideia de história de Sahlins; e outra para o atual debate sobre a relação entre História e Antropologia.

Palavras-chave: Marshall Sahlins; História; Antropologia.

Abstract

Our objective in this work is to analyze the construction and the transformations of the idea of history of the American anthropologist Marshall Sahlins, between the decades of 1950 and 1980. We believe that this period is important because we can find in it the principles of a way of thinking about history that will continue to dominate Sahlins work in the following decades. In order to analyze his idea of history, as well as its transformations, we will interpret the theoretical principles that define it as such. We will argue that Sahlins will adopt two ideas of history during this period: one that will have the word "evolution" as its central theoretical principle and another where the words "culture" and "structure" will be its most important theoretical principles. These ideas of history will also be analyzed in the context of the society and the ideas that had a central role in Sahlins intellectual life. We will also defend that, in this context, the works of Leslie White and Claude Lévi-Strauss will have a great importance. And we hope, in this way, to give two contributions: one for the understanding of Sahlins idea of history; and another to the current debate about the relationship between History and Anthropology.

Keywords: Marshall Sahlins; History; Anthropology.

Sumário

Introdução 8

Capítulo I – Uma ideia de história evolucionista 16

1. Franz Boas e a Antropologia norte-americana no século XIX 16
2. Ciência, Antropologia e História no pensamento de Franz Boas 19
3. O Evolucionismo 22
4. Franz Boas e a polêmica com o evolucionismo 26
5. A Antropologia e o problema da História nas primeiras décadas do século XX 28
6. Leslie Alvin White 31
7. Leslie White sobre Ciência, Cultura e História 36
8. A metáfora do laboratório 42
9. De Michigan a Columbia 49
10. Uma ideia de história evolucionista 53
11. Uma referência a Franz Boas 57
12. História e Antropologia 63
13. O experimento 65
14. "O Método da Comparação Sem Controle" e o presente etnográfico 68

Capítulo II - O Estruturalismo e a crítica ao pensamento ocidental 73

1. Circunstâncias sociais e perspectivas teóricas (1960-1970) 73
2. Ferdinand de Saussure 76
3. O Estruturalismo e a Linguística Estrutural 81
4. Claude Lévi-Strauss 87
5. O "Zen Marxismo" 90
6. Interlúdio parisiense 97
7. A Crítica da Racionalidade Econômica 100

- 8. A Crítica da Razão Prática (I) 108**
- 9. A Crítica da Razão Prática (II): aproximando-se do Estruturalismo 112**
- 10. A Crítica da Razão Biológica (I): a Sociobiologia 120**
- 11. A Crítica da Razão Biológica (II): a dialética Natureza/Cultura 127**

Capítulo III – Uma ideia de história culturalista e estrutural 132

- 1. Circunstâncias sociais e perspectivas teóricas na década de 1980 132**
- 2. Uma nova ideia de história 138**
- 3. Cultura, Estrutura e Ação 141**
- 4. A "estrutura de conjuntura" 147**
- 5. A morte do capitão Cook 157**
- 6. Consequências de uma estrutura de conjuntura 160**
- 7. A razão ocidental e o problema da "referência simbólica" 164**
- 8. A "História Heroica" 169**
- 9. A "Mito-Praxis" 176**

Considerações Finais 183

Bibliografia 188

Introdução

A palavra "antropologia" vem das palavras gregas *anthropos* e *logos*. *Anthropos* significa "humano", enquanto *logos* significa "discurso", "razão" ou "argumento". A origem da palavra "antropologia" remeteria ao século XVI, tendo sido utilizada por escritores da Europa Central em estudos de anatomia e fisiologia. Entre os séculos XVII e XVIII, teólogos europeus teriam usado este termo ao escreverem sobre a atribuição de características humanas a divindades. Já no século XVIII, a palavra alemã *Anthropologie* teria sido empregada por diversos escritores russos e austríacos para a descrição de atributos culturais de grupos étnicos distintos.¹ Mas é apenas no século XIX que o termo "Antropologia" passa a designar uma área do conhecimento humano que, aos poucos, ganha autonomia. Sua profissionalização, contudo, ocorrerá somente na segunda metade deste mesmo século.²

Entre o fim do XVIII e início do século XIX, diversos estudiosos teriam utilizado a palavra "Etnologia" para denominar o estudo de traços e diferenças culturais entre povos, tendo na ideia de "humanidade" um valor comum. Este sentido, de um modo geral, continuaria a ser utilizado nos Estados Unidos e em países europeus até hoje – com exceção da Inglaterra. Neste último, como em outros países de língua inglesa, a Antropologia Social teria substituído a palavra Etnologia, deixando de fora o campo conhecido como Antropologia Física.³ No continente europeu, em contrapartida, a palavra Antropologia continuaria a incluir a Antropologia Física, enquanto a expressão "Antropologia Social" se tornaria sinônimo de Etnologia. Nos Estados Unidos, diferente disto, o termo Etnologia teria coexistido com a Antropologia Cultural até os dias de hoje.⁴ Os norte-americanos teriam adotado uma definição de "Antropologia" muito mais ampla e abrangente que aquela aceita pelos europeus,

¹ Sobre a origem da palavra Antropologia ver: BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 1-2. Sobre o termo *logos* ver: HOAD, T. F. **The Concise Oxford Dictionary of Etymology**. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 270. Barnard associa o termo *logos* a "ciência" também. Optamos aqui por não repetir esta associação. A razão disto é que a palavra "ciência" teria surgido no século XIX, enquanto a palavra *logos* parece ser bem mais antiga.

² BARNARD, Alan. **HISTORY AND THEORY IN ANTHROPOLOGY**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 15 e seguintes.

³ BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 2. STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 14. A expressão "Antropologia Física" teria denominado, inicialmente, um estudo anatômico e comparativo das diferentes "raças" que teriam composto a espécie humana. Este tipo de estudo teria caído em desuso com a ascensão da Genética, de modo que a "Antropologia Física" teria ganho uma nova denominação: "Antropologia Biológica". Sobre isso ver: BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 3.

⁴ BARNARD, Alan. **HISTORY AND THEORY IN ANTHROPOLOGY**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 2.

abarcando conceitos como Cultura, Linguagem, "Antropologia Física" e até mesmo Arqueologia. Neste país, um dos principais adeptos deste sentido havia sido o alemão Franz Boas (1858-1942), um dos fundadores da Antropologia norte-americana.⁵ E é no contexto desta definição mais ampla que o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins irá se formar.

Filho do médico Paul A. Sahlins e sua esposa Bertha Sahlins, Marshall David Sahlins nasceu no dia 27 de dezembro de 1930, na cidade de Chicago.⁶ Depois de crescer e ser educado nesta cidade, seu interesse pelo time de futebol da Universidade de Michigan leva-o a se matricular nesta instituição.⁷ Em Michigan, ele se graduará em Antropologia no ano de 1951, concluindo o mestrado nesta mesma área e instituição no ano seguinte. Dois anos depois, em 1954, conclui o doutorado na Universidade de Columbia, vindo a trabalhar nesta universidade como professor de Antropologia entre 1955 e 1957. Em 1957, volta para a Universidade de Michigan, onde trabalha como professor de Antropologia até 1973, quando vai para a Universidade de Chicago e se aposenta como professor de Antropologia.⁸

Ao longo de sua carreira, Sahlins teria se tornado uma figura proeminente entre antropólogos e historiadores. Entre os antropólogos, seu nome viria a ser associado a várias perspectivas teóricas, como a "escola evolucionista", liderada por nomes importantes como Leslie White e Julian Steward,⁹ e a "antropologia estruturalista francesa", em especial Claude Lévi-Strauss.¹⁰ Mas haveria ainda a sua relação com o Marxismo¹¹ e a Antropologia

⁵ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 14.

⁶ **Sahlins, Marshall 1930-**. Contemporary Authors, New Revision Series. Encyclopedia.com. Disponível em: < <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-2277400107/sahlins-marshall-1930.html> >. Acesso em: 18 mar. 2017.

⁷ MCGEE, John R.; WARMS, Richard L. (ed.) **Theory in Social and Cultural Anthropology: an Encyclopedia**. Los Angeles: SAGE Publications, 2013. p. 731. Ver também: **Sahlins, Marshall 1930-**. Contemporary Authors, New Revision Series. Encyclopedia.com. Disponível em: < <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-2277400107/sahlins-marshall-1930.html> >. Acesso em: 18 mar. 2017.

⁸ **Guide to the Marshall Sahlins Papers**, Special Collections Research Center, University of Chicago Library. Disponível em: <<https://www.lib.uchicago.edu/e/scrc/findingaids/view.php?eadid=ICU.SPCL.MSAHLINS>> Acesso em: 9 maio 2015.

⁹ BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 40. Ver também: ERICKSON, Paul A.; MURPHY, Liam D. **A History of Anthropological Theory**. 4. ed. Toronto: University of Toronto Press, 2013. p. 105 e seguintes. E também: HARRIS, Marvin. **The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture: Updated Edition**. Walnut Creek: Altamira, 2001. p. 651 e seguintes.

¹⁰ ERICKSON, Paul A.; MURPHY, Liam D. **A History of Anthropological Theory**. 4. ed. Toronto: University of Toronto Press, 2013. p. 86 e seguintes.

¹¹ BLOCH, Maurice. **Marxism and Anthropology: The History of a Relationship**. London: Routledge, 2010. p. 135 e seguintes.

Econômica¹² – para ficarmos somente em alguns exemplos.¹³ Contudo, o diálogo de Sahlins com a História não teria passado despercebido. Uma antropóloga chegou a retratá-lo como alguém que "merece um lugar especial" neste diálogo,¹⁴ um autor cuja obra teria aberto a possibilidade de uma "abordagem cultural" especialmente atenta para "a noção de dinâmica cultural e da circulação de ideias".¹⁵ Outro antropólogo teria visto em Sahlins uma ideia de História pensada culturalmente, algo particularmente útil em uma disciplina que teria na "cultura" um de seus principais conceitos.¹⁶ Suas discussões de conceitos como "evento", "ação" e "mudança" teriam sido igualmente úteis.¹⁷ Daí em diante, a partir de sua obra, diversas questões seriam exploradas: a preocupação com os aspectos simbólicos da existência humana;¹⁸ os modos através dos quais indivíduos negociam e contestam aspectos de suas próprias culturas;¹⁹ e a relação entre capitalismo e colonialismo.²⁰

Entre os historiadores, a obra de Sahlins chegou a ser associada ao problema da relação entre sistema e evento, sendo aproximada dos escritos de um historiador: Fernand Braudel.²¹ No âmbito da História da Historiografia, a importância de sua obra residiria principalmente na sua contribuição para a escrita da história de ilhas do Pacífico – particularmente ilhas Fiji e Havaí.²² Em certa ocasião, seus textos teriam sido utilizados como ponto de partida para a criação de novos conceitos. Um exemplo disto é aquele do historiador

¹² CARRIER, James G (ed.). **A Handbook of Economic Anthropology**. Cheltenham: Edward Elgar, 2005. p. 250 e 254. Ver também: HANN, Chris; HART, Keith. **Economic Anthropology**. Cambridge: Polity Press, 2011. p. 62-63 e 83-84.

¹³ Para um exemplo de como Sahlins aparece na história da Antropologia, ver: PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 120-121 e 148-150.

¹⁴ SCHWARCZ, Lilia Moritz. Apresentação: Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, Brasil, v. 9, n. 9, p. 125-133, mar. 2000. ISSN 2316-9133. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/53108/57170>>. Acesso em: 08 Mai. 2015.

¹⁵ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 31.

¹⁶ KUPER, Adam. **Culture: The Anthropologists' Account**. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 159 e seguintes.

¹⁷ BIERSACK, Aletta. **Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond**. In: HUNT, Lynn (ed.). *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 1989. p. 84 e seguintes.

¹⁸ SEWELL, JR., William H. *The Concept(s) of Culture*. In: BONNELL, Victoria E.; HUNT, Lynn (ed.). **Beyond the Cultural Turn: New Directions in The Study of Society and Culture**. Berkeley: University of California Press, 1999. p. 51.

¹⁹ Ibidem, p. 54.

²⁰ LANNA, Marcos. Sobre Marshall Sahlins e as "cosmologias do capitalismo". **Mana** [online]. 2001, vol.7, n.1, pp. 117-131. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v7n1/a06v07n1.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2015.

²¹ BURKE, Peter. **History and Social Theory, second edition**. 2. ed. Ithaca: Cornell University Press, 2005. p. 165 e 169-170.

²² GOLDSMITH, Michael. **The Evolution of Marshall Sahlins**. MUNRO, Doug; LAL, Brij V. (ed.). *Texts and Contexts: reflections in Pacific Islands Historiography*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

François Hartog, que formulou seu conceito de "regime de historicidade" a partir de um diálogo com a obra do antropólogo norte-americano.²³

A presente tese se diferencia dos trabalhos mencionados até aqui na medida em que, por meio dela, buscamos analisar a emergência e as transformações da ideia de história de Sahlins – algo que não teria sido objeto de estudos mais aprofundados até o momento. Para isto, escolhemos um período específico de sua carreira: aquele que vai da década de 1950 até a década de 1980. A partir daí, defenderemos a seguinte tese: a ideia de história de Sahlins, em um primeiro momento, terá no conceito de "evolução" o seu princípio teórico central; e irá se transformar, em seguida, substituindo o princípio da "evolução" pelos princípios da "cultura" e da "estrutura". Escolhemos este período pelo fato de encontrarmos aí os fundamentos de uma forma de pensar a história que continuará a dominar os seus escritos nas décadas seguintes. Acreditamos que ele ajustará e aprofundará estes fundamentos, mas não irá alterá-los drasticamente. Entender este período de sua carreira, portanto, significa compreender as bases de suas reflexões sobre a história em trabalhos posteriores. Com isto esperamos dar duas contribuições: uma para a compreensão da ideia de história de Sahlins e outra para o atual debate a respeito da relação entre História e Antropologia.

Objetivo desta tese

O objetivo desta tese é analisar a construção e as transformações da ideia de história de Sahlins entre a década de 1950 e a década de 1980.

Pressupostos teóricos e metodológicos

A ideia de história de Sahlins será analisada a partir de três termos: "ideia de história", "princípio teórico" e "perspectiva teórica".

O termo história, nesta tese de doutorado, irá se referir a duas coisas, de acordo com o contexto: (1) a área do conhecimento humano que estuda a experiência humana no tempo e

²³ HARTOG, François. **Regimes de Historicidade**: Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

(2) o conhecimento produzido por esta área.²⁴ Uma "ideia de história", a partir daí, denominará a intuição ou percepção que um autor tem da história enquanto área do conhecimento humano e/ou conhecimento produzido por esta área.²⁵ Uma comparação entre "ideia de história" e "conceito de história" pode esclarecer a nossa definição de "ideia". Um "conceito de história" denomina um "modelo de uma estrutura de relações lógicas a partir do qual fazemos uma distinção entre um relato propriamente histórico e um relato não-histórico ou ahistórico ou anti-histórico".²⁶ Um "conceito de história", portanto, tende a ser mais rigoroso, formal e sistemático que uma "ideia de história".

A ideia de história de Sahlins, por sua vez, será analisada a partir de seus "princípios teóricos". Entendemos por "princípio teórico" o conceito ou categoria adotada por um autor para a construção de uma dada ideia de história.²⁷ A junção de dois ou mais princípios teóricos formam uma "perspectiva teórica". Para entendermos os princípios teóricos de Sahlins, analisaremos o contexto em que eles foram produzidos: as circunstâncias sociais e teóricas de sua emergência.²⁸

Divisão da tese

Esta tese será dividida em três capítulos. No capítulo 1, nosso objetivo é descrever e analisar a primeira ideia de história adotada por Sahlins em sua carreira, dominada pelo princípio da evolução. Para isto, introduziremos o leitor a uma perspectiva teórica na Antropologia conhecida como "Evolucionismo". Argumentaremos que será a partir dela que Sahlins construirá sua primeira ideia de história; e que seu princípio teórico fundamental será o conceito de "evolução".

²⁴ Esta concepção de História como um estudo da experiência humana no tempo é baseada na definição dada por Marc Bloch aqui: BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

²⁵ A nossa definição da expressão "ideia de história" é baseada naquela sugerida por Hayden White em: WHITE, Hayden. Foreword. In: KOSELLECK, Reinhart. **The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts**. Stanford: Stanford University Press, 2002. p. xi-xii.

²⁶ WHITE, Hayden. Foreword. In: KOSELLECK, Reinhart. **The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts**. Stanford: Stanford University Press, 2002. p. xii.

²⁷ Esta definição da expressão "princípio teórico" foi construída a partir das reflexões de Samuel Taylor Coleridge em: COLERIDGE, Samuel Taylor. **The Major Works**. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 596.

²⁸ Esta definição foi construída a partir de: WHITE, Hayden. **Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999. p. viii e HOAD, T. F. **The Concise Oxford Dictionary of Etymology**. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 489.

Iniciaremos este capítulo com a vida e obra do antropólogo alemão Franz Boas, no século XIX, por duas razões: pelo fato de sua obra ter se destacado na oposição a perspectiva teórica conhecida como "Evolucionismo" – particularmente entre a segunda metade do século XIX e o início do século seguinte – e porque será contra Boas que Sahlins irá se posicionar enquanto constrói uma ideia evolucionista da história, influenciado pela perspectiva de um de seus professores em Michigan: Leslie Alvin White.

Em seguida, descreveremos e analisaremos essa ideia de história evolucionista de Sahlins. Para isto, mostraremos o contexto de sua graduação acadêmica até a publicação de sua tese de doutorado no fim da década de 1950. Depois disto, mapearemos os princípios teóricos que teriam organizado a sua ideia de história e destacaremos as alterações sofridas por ela até o momento de seu abandono na década seguinte. Analisaremos esta ideia de história também no contexto do pensamento evolucionista de Leslie White, incluindo a oposição feita por ele a Franz Boas. Palavras como "História" ou "historiadores", nestas circunstâncias, serão utilizadas por White e Sahlins para designarem esta área do conhecimento humano e seus praticantes de um modo genérico e amplo. Somente a partir da década de 1980 é que Sahlins nomeará historiadores e perspectivas teóricas específicas dentro da História.

No capítulo 2, nosso objetivo é analisar dois aspectos da obra de Sahlins: seu diálogo com a perspectiva teórica conhecida como "Estruturalismo" e suas críticas ao pensamento Ocidental. Estes aspectos, uma vez compreendidos, nos ajudarão a entender sua ideia de história construída na década de 1980.

Iniciaremos este capítulo com o diálogo entre Sahlins e o "Estruturalismo", começando com uma das bases desta perspectiva teórica: a Linguística Estrutural. A partir daí, exploraremos a vida e obra do linguista suíço Ferdinand de Saussure, que viria a ter um papel central nesta forma de pensar a linguagem. Em seguida realizaremos uma breve leitura da vida e obra do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, um dos principais nomes do "Estruturalismo". As ideias deste antropólogo serão importantes por duas razões: primeiro por seu papel fundamental na criação e consolidação da Antropologia Estrutural, uma importante perspectiva teórica dentro do "Estruturalismo"; segundo pelo fato de Sahlins ter iniciado um importante diálogo com a sua obra a partir da década de 1960. Mostraremos que Lévi-Strauss, inicialmente, será recebido com um certo ceticismo por Sahlins. Porém, com o passar do tempo, o antropólogo francês irá se transformar em um importante aliado.

Depois disto, voltaremos a nossa atenção para o segundo objetivo deste capítulo: as críticas de Sahlins a alguns aspectos do pensamento Ocidental. Ao todo, serão três aspectos: a sua forma de pensar a Economia, sua racionalidade "prática" e sua tendência a "naturalizar" características humanas, retratando-as como parte de sua constituição biológica.

Iniciaremos com a crítica de Sahlins a uma forma de pensar supostamente dominante no Ocidente sobre a Economia, que teria transformado características ocidentais em atributos universais da espécie humana. Depois disto, voltaremos nossa atenção para o que Sahlins chama de "razão prática", uma forma de pensar que tenderia a se apresentar como mais "pragmática", "objetiva" e "concreta" que uma suposta mentalidade de sociedades "primitivas", que seria mais "abstrata" e "mística", menos "prática" e mais "ritualizada". Por fim, encerraremos este capítulo com a sua crítica de uma suposta forma de pensar baseada na biologia, que teria encontrado na ciência da Sociobiologia sua representação máxima. Esta forma de pensar, segundo Sahlins, viria a Natureza por meio de uma lógica de competitividade típica de sociedades capitalistas. A Sociobiologia, a partir daí, teria proposto uma análise das interações humanas em termos biológicos, contribuindo para manter um suposto ciclo vicioso que iria de uma sociedade mais "naturalizada" para uma Natureza mais "humanizada".

No capítulo 3, nosso objetivo é analisar a ideia de história construída por Sahlins na década de 1980, que terá dois princípios teóricos fundamentais: "estrutura" e "cultura".

Iniciaremos este capítulo com algumas das principais possibilidades teóricas na Antropologia desta década, situando-as no contexto do período. Pretendemos destacar, com isto, as circunstâncias teóricas e sociais onde Sahlins produzirá sua obra. Veremos, a partir daí, que ele continuará a dialogar com o Estruturalismo, a despeito das críticas dirigidas a este movimento e perspectiva teórica. Exploraremos, depois disto, as consequências desta escolha para a ideia de história adotada por Sahlins nesta década.

Depois disto, mostraremos que sua nova ideia de história emergirá como uma reação, em parte, a duas perspectivas teóricas: a que teria encarado a cultura como um superorganismo e a que teria assumido uma lógica individualista, pragmática e utilitária da sociedade. Contra ambas, Sahlins definirá a cultura como sendo um produto da relação dialética entre ações individuais e símbolos culturais.

Voltaremos nossa atenção, depois disto, para um princípio teórico conhecido como "estrutura de conjuntura". Este princípio será fundamental para a ideia de história adotada por Sahlins nesta década de 1980. Mostraremos que Sahlins construirá este princípio a partir de um diálogo com o historiador francês Fernand Braudel, de modo que analisaremos também a obra deste último. Depois disto, voltaremos nossa atenção para um exemplo de "estrutura de conjuntura" nos escritos de Sahlins: o encontro entre o navegador inglês James Cook e a sociedade havaiana no século XVIII. Analisaremos sua descrição e interpretação deste encontro relacionando-o com seus princípios teóricos.

Por fim, mostraremos o retorno de uma importante questão para Sahlins: o problema do pensamento ocidental. Agora, porém, sua atenção estará voltada para um suposto aspecto deste pensamento: a proliferação de dicotomias como continuidade e descontinuidade, evento e estrutura. Concluiremos este capítulo com uma investigação de outro princípio teórico: a "prática histórica". Realizaremos uma interpretação de dois exemplos de prática histórica: a "História Heroica" e a "Mito-práxis". Destacaremos, a partir daí, o diálogo travado por Sahlins com a perspectiva teórica conhecida como "História Nova". E concluiremos com sua crítica de uma importante dicotomia: a separação entre Antropologia e História.

Capítulo I – Uma ideia de história evolucionista

1. Franz Boas e a Antropologia norte-americana no século XIX

Boas foi o mais proeminente e influente dos antropólogos envolvidos na reação contra o evolucionismo, mas o fato de uma regressão similar ter ocorrido em outras ciências sociais sugere que fatores culturais mais amplos estavam em ação. Isto não absolve Boas da crítica, pois citar o papel pessoal de figuras proeminentes em tendências teóricas de uma ciência é certamente um modo legítimo de avaliá-las. Mas isto não é suficiente como uma *explicação* do que aconteceu (Marshall Sahlins e Elman Service, 1960).²⁹

Franz Boas nasceu na cidade de Minden, na província de Westphalia, no dia 9 de Julho de 1858. Em 1881, obtém o título de doutor pela Universidade de Kiel, depois de estudar Física e Geografia nas universidades de Heidelberg e Bonn. Em sua tese de doutorado, viria a investigar o papel da subjetividade humana na percepção do mundo exterior, particularmente na compreensão da cor da água. Em 1883, inicia seu trabalho de campo com os esquimós no Canadá, comparando o ambiente físico habitado por este povo com a percepção que seus indivíduos teriam dele. Isto o teria levado a pensar na cultura como um fator importante, capaz de moldar diferentes modos de percepção. Esta conclusão, por sua vez, o teria levado a abandonar uma posição anterior, onde havia predominado um determinismo puramente geográfico. Em 1884, o trabalho de campo com os esquimós chega ao fim. Neste mesmo ano, ele volta a Alemanha e publica o seu trabalho em alemão e em inglês. Depois disto, entre 1885 e 1886, novas viagens o levaram a Costa Norte do Pacífico da América do Norte, tendo sido financiadas por diversos museus.³⁰ Em 1887, porém, terminou por sofrer uma perseguição em seu próprio país, graças, em parte, a política do governo central e ao crescente antissemitismo alemão (Boas era judeu). Em virtude disso, decide abandonar o seu trabalho no Museu Etnográfico de Berlim, assumindo a função de diretor

²⁹ SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. 2. O destaque em itálico é dos próprios autores.

³⁰ Ver: **Franz Boas**. Disponível em: <<http://anthropology.columbia.edu/department-history/franz-boas>>. Acesso em: 18 mar. 2017. BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 100-101.

assistente na revista norte-americana *Science*, uma publicação da *American Association for the Advancement of Science*.³¹

Ao desembarcar nos Estados Unidos, Boas teria encontrado um país onde imigrantes como ele seriam alvos frequentes de discriminação, racismo e demonstrações de xenofobia. Exemplos disso poderiam ser observados na restrição imposta a imigração chinesa em 1882, bem como na criação da *American Protective Association* em 1887, com o intuito de banir a imigração católica. O antissemitismo, enquanto isto, tornava-se cada vez mais agressivo. Na década de 1870, o banqueiro Joseph Seligman, amigo íntimo de Ulisses S. Grant e Abraham Lincoln, havia sido rejeitado por um hotel na cidade de Sarasota Springs pelo simples fato de ser judeu. Em outra ocasião, uma figura proeminente do mercado financeiro, Bernard Baruch, teve a sua condição de sócio negada por uma fraternidade pelo mesmo motivo. Ao mesmo tempo, foi neste contexto de intensa discriminação contra não-brancos, imigrantes, mulheres e pobres que a Antropologia se profissionalizou nos Estados Unidos.³²

Neste momento, Boas se encontrava em uma situação complicada: era imigrante, judeu e, para os padrões da época, politicamente radical.³³ Apesar disso, até 1889, ele ocupará cargos temporários em associações, museus e instituições fora do meio acadêmico, colocando-se a frente de periódicos como *Science*. Em 1896, depois de um ano e meio desempregado, ocupa duas posições simultâneas: a de Curador Assistente de Etnologia e Somatologia, no *American Museum of Natural History*, e de professor no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, em Nova York – o primeiro departamento de Antropologia em uma universidade norte-americana.³⁴

No período que vai do fim do século XIX até o início do século seguinte, o governo dos Estados Unidos continuará a expandir a burocracia federal, enquanto novas faculdades são criadas e um novo currículo educacional é construído. Além disso, novas profissões irão emergir, sendo uma delas a de "antropólogo". Entre os anos de 1879 e 1900, a maior parte dos Antropólogos neste país trabalharão para três grandes instituições: o *Smithsonian Institution*, o *National Museum* e o *Bureau of Ethnology* – este último renomeado para *Bureau of*

³¹ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 45.

³² Ibidem. p. 44-45 e 65.

³³ Ibidem. p. 45.

³⁴ **Franz Boas**. Disponível em: <<http://anthropology.columbia.edu/department-history/franz-boas>>. Acesso em: 18 mar. 2017. Ver também: STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 280-282.

American Ethnology, em 1894.³⁵ Em 1902 é fundada a *American Anthropological Association* (AAA), a primeira instituição de abrangência nacional em um momento em que haviam somente pequenas sociedades antropológicas.³⁶ Por volta de 1910, o principal espaço de atuação dos antropólogos nos Estados Unidos começa a se deslocar do governo federal para museus e universidades.³⁷ Nos primeiros anos de existência da AAA, Boas lutou para que esta instituição aceitasse somente profissionais como membros. Um grupo de antropólogos em Washington se opõe a isto, de modo que sua proposta é derrotada. Porém, com a criação de um Comitê Executivo em 1912, a AAA termina por adotar a proposta defendida pelo antropólogo alemão.³⁸

Ao mesmo tempo, diversos programas de pós-graduação em Antropologia estavam sendo criados nas universidades de Harvard, Columbia, Chicago, Pensilvânia e Berkeley, na Califórnia. Em 1912, vinte alunos se tornam doutores, sendo todos homens. No ano de 1928, esse número aumenta para cinquenta e três homens e nove mulheres, sendo que a maior parte vinha de Harvard e Columbia: Harvard deu o título de doutor a vinte e quatro homens, enquanto Columbia dá este mesmo título a quinze homens e sete mulheres – todos supervisionados por Boas.³⁹

A ascensão de Boas como um dos principais líderes da Antropologia norte-americana, todavia, não seguirá um caminho linear e progressivo: muitas de suas ideias e posições viriam a sofrer resistências, reveses e infortúnios.⁴⁰ O fato dele ter criticado a ideia de "patriotismo" e ter se oposto à entrada dos Estados Unidos na Primeira Guerra Mundial, associando-se ao Partido Socialista dos Estados Unidos, em 1918, teria despertado a fúria de inúmeros indivíduos. Em certa ocasião, o antropólogo alemão descobre que alguns pesquisadores que ele conhecia haviam atuado como espões na Primeira Guerra Mundial, utilizando a Antropologia para conduzir atividades de espionagem. Diante disto, sua reação teria sido uma mistura de raiva e indignação, acusando estes mesmos pesquisadores de terem "prostituído" a profissão em um artigo publicado no periódico *The Nation*. *A American Anthropological*

³⁵ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 36.

³⁶ AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. **About AAA**. Disponível em: <<http://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=1665&navItemNumber=586>>. Acesso em: 18 mar. 2017. Ver também: PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 50.

³⁷ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 36.

³⁸ *Ibidem*. p. 50.

³⁹ *Ibidem*. p. 50-51.

⁴⁰ Por exemplo: *Ibidem*. p. 51 e seguintes.

Association, em resposta, censura-o publicamente. Ao mesmo tempo, um antropólogo chamado William H. Holmes (1846-1933) chega a pedir sua expulsão da *National Academy of Sciences*, acusando-o de ser um espião alemão. Esta expulsão não se concretiza, e a acusação de espionagem termina se mostrando vazia e sem fundamento. Apesar disto, Boas retira sua candidatura a uma cadeira no prestigioso *National Research Council*.⁴¹

Esses e outros problemas, contudo, não teriam impedido que ele deixasse sua marca na Antropologia norte-americana. Nos primeiros anos da década de 1930, Boas já havia contribuído para a formação de inúmeros antropólogos, sendo vários deles judeus, imigrantes (da Europa Oriental), mulheres e alunos oriundos de tribos indígenas. Além disto, ele teria se aproximado de pensadores como W.E.B. Du Bois (1868-1963) e a feminista e socióloga Elsie Clews Parsons (1874-1941). Deste modo, ele teria contribuído para a formação de indivíduos ligados a grupos socialmente estigmatizados, o que pode ter contribuído para que muitos de seus alunos viessem a se transformar em críticos da sociedade norte-americana.⁴²

Em 1937, Boas se aposenta pela Universidade de Columbia, depois de quarenta e um anos trabalhando em seu Departamento de Antropologia.⁴³ No dia 21 de dezembro de 1942, vem a falecer durante um almoço oferecido em sua homenagem, caindo nos braços de um antropólogo que também viria a ser bastante influente: o francês Claude Lévi-Strauss.⁴⁴

2. Ciência, Antropologia e História no pensamento de Franz Boas

Para entendermos os conceitos de Ciência, Antropologia e História no pensamento de Boas, precisamos compreender aquilo que um de seus intérpretes chamou de "sua peculiar posição dentro e entre duas tradições no pensamento alemão que estavam passando por reformulação neste período [isto é, nas últimas décadas do século XIX]".⁴⁵ A primeira destas tradições teria sido aquela do "espírito historicista do idealismo romântico", enquanto a

⁴¹ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 53-54.

⁴² *Ibidem*. p. 65.

⁴³ **Franz Boas**. Disponível em: <<http://anthropology.columbia.edu/department-history/franz-boas>>. Acesso em: 18 mar. 2017.

⁴⁴ BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 102.

⁴⁵ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 8.

segunda seria a "filosofia do materialismo monista".⁴⁶ A presença de ambas poderia ser observada nas pesquisas conduzidas por Boas no início de sua carreira, durante a sua graduação, quando ele havia se aproximado da Geografia e mostrado interesse pela Física. Depois disto, no doutorado, sua pesquisa sobre a cor da água do mar teria levantado algumas questões a respeito da relação entre o ponto de vista de um indivíduo e sua compreensão de um dado fenômeno. Após o doutorado, ele viria a testar alguns dos limites e possibilidades da Física para o estudo de fenômenos psíquicos, o que teria reforçado sua conclusão que a influência geográfica é algo "extremamente complexo", devendo levar em consideração fatores psicológicos que precisariam ser abordados historicamente. Abordar algo historicamente, por sua vez, significa pressupor uma dada ideia de história. E poderíamos entender a ideia de história de Boas se a compararmos com a sua concepção de Física. História e Física, segundo ele, partiriam de uma mesma busca pelo "estabelecimento de fatos", tentando atingir uma "verdade eterna" por meio de caminhos distintos. O físico realizaria uma comparação entre grupos de fatos semelhantes, tentando determinar as características do fenômeno ao qual eles remetem. De acordo com esta lógica, os fatos individuais seriam menos importantes do que as leis deduzidas a partir deles. O historiador, em contrapartida, enfatizaria a compreensão de fatos em suas individualidades, fazendo da preocupação com a descoberta de leis algo secundário e menos importante.⁴⁷

Mostrando-se mais abertos a subjetividade humana, os historiadores buscariam o entendimento de fenômenos ligados entre si na mente do observador. Estes fenômenos, por sua vez, deveriam ser compreendidos como um todo, ao invés de analisados em seus elementos constituintes, como fariam os físicos. Estes últimos teriam como principal objeto de estudo a natureza em seus mais diferentes aspectos, enquanto os historiadores investigariam fenômenos como a linguagem ou a cultura. A abordagem histórica, deste modo, serviria como um corretivo para a "disposição estética" supostamente presente na abordagem física, uma "disposição" que consistiria na tentativa de atribuir ordem à confusão de formas e espécies, organizando-as sob um único sistema.⁴⁸ Entretanto, as diferenças entre uma ciência da "natureza" como a Física e uma ciência "humana" como a História não devem ser exageradas aqui: Boas teria visto o seu próprio trabalho como aquele de um cientista,

⁴⁶ Estas palavras entre aspas são do livro *The Edge of Objectivity*, de C.C. Gillespie. Elas foram citados por George W. Stocking, Jr. em: STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 8-9.

⁴⁷ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 9.

⁴⁸ *Ibidem*. p. 9-10.

pressupondo uma ideia de ciência do século XIX. De acordo com esta ideia, porém, tanto as ciências "humanas" e quanto as "naturais" seriam igualmente científicas, não passando de variações de uma mesma forma de olhar o mundo.⁴⁹

A partir de sua formação intelectual, Boas viria a misturar ideias de formas muitas vezes complexas, paradoxais e problemáticas. Uma evidência disto poderia ser observada na união construída por ele a partir de elementos de uma perspectiva teórica pós-kantiana e idealista, que teria insistido na separação radical entre "ciências da natureza" e "ciências humanas". Esta perspectiva associada às "ciências humanas" ou "ciências do espírito" teria sido dominada por duas grandes tendências teóricas: o estudo "detalhado" da "história concreta", nos termos do historiador alemão Leopold von Ranke, e o caminho da filosofia da história de Hegel, mediada pela leitura que o filósofo alemão Wilhelm Dilthey teria feito dela, utilizando-a para o estudo do *Geisten* ou espírito⁵⁰ dominante em certos períodos históricos e tradições culturais.⁵¹ Estas duas tendências, entretanto, teriam algo em comum: ambas teriam se oposto a ideia de redução do comportamento humano a causas meramente biológicas ou físicas, rejeitando também a formulação de qualquer "teoria analítica geral".⁵² Referências a Dilthey, com efeito, poderiam ser encontradas na obra de Boas.⁵³ E o fato deste último se mostrar disposto a estudar o *Geist* ou "gênio" de um determinado povo certamente aproximaria estes dois pensadores. Contudo, o antropólogo alemão não teria aderido a separação radical assumida pelo filósofo alemão entre "ciências naturais" e "ciências

⁴⁹ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 11-12.

⁵⁰ A palavra alemã *Geisten* pode ser traduzida, aproximadamente, como "espírito". Na filosofia de Dilthey esta palavra estava relacionada a ideia de *Geissenswissenschaften*, ou "ciências do espírito", cujo equivalente mais próximo hoje seria "ciências humanas" (ver sobre isto, por exemplo: SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-281, dez. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922002000200003&lng=pt&nrm=iso>.

Acesso em 19 mar. 2017.). Quando Boas fala em estudar o "gênio de um povo", ele queria com isso estudar a "cultura" ou "folclore" dele (ver sobre isto, por exemplo: STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 223-224). A julgar pelo uso que Boas faz da palavra "gênio", podemos ver aí ecos da palavra *Geist* ou "gênio" oriunda do romantismo alemão, bem como do pensamento de Herder (o mesmo Herder que viria a influenciar Boas em sua formação intelectual) e do pensamento racial alemão do século XIX (o mesmo pensamento ao qual Boas, ironicamente, viria a ser opor durante sua carreira). Ver: STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 8; e também: STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 214 e p. 223 e seguintes).

⁵¹ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 11.

⁵² Idem.

⁵³ Por exemplo: STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 276 e 279.

históricas"; e nem teria buscado repensar os pressupostos metafísicos da investigação histórica como Dilthey teria feito.⁵⁴

Boas, no início de sua carreira, teria concebido a relação entre a abordagem dos físicos e aquela dos historiadores como sendo distintas entre si. Com o passar do tempo, é verdade, ele buscou integrá-las. Mas sua tentativa de integração teria gerado diversos problemas e paradoxos jamais resolvidos de forma satisfatória. Em um dado momento, por exemplo, o antropólogo alemão teria acreditado que a ciência o levaria a descobrir verdades eternas. Entretanto, sua ideia de que civilizações, ideias e conceitos deveriam ser relativizados contradizia esta convicção em algo absoluto e eterno. Outro problema teria emergido a partir de sua própria ideia de história. Por não ter seguido o caminho de Dilthey, o antropólogo alemão teria continuado a adotar uma ideia de história tradicional e ortodoxa, bastante semelhante àquela de Ranke, por exemplo. Esta ideia postulava certos procedimentos e abordagens (como a crítica de documentos) que dificilmente poderiam ser postos em prática na Antropologia, já que esta última tendia a se voltar, geralmente, para sociedades desprovidas de qualquer registro ou documentação. Isto terminaria por impedir que sua abordagem histórica viesse a ser posta em prática, algo que ele viria a reconhecer mais tarde.⁵⁵

Contudo, a despeito de seus problemas e paradoxos, a influência de Boas sobre a Antropologia norte-americana não pode ser negada. Vimos anteriormente como a sua influência institucional foi bastante significativa, o que resultou na formação de diversos antropólogos sob a sua orientação. Mas um dos aspectos mais influentes de sua obra é o seu aspecto crítico. Nas diversas áreas em que atuou como pesquisador, Boas pôs em questão muitos dos sistemas de classificação e pressupostos assumidos por outros antropólogos. Qualquer "abstração rígida" que ignorasse a complexidade dos processos históricos se tornava um alvo convidativo para ele. Assim, quando uma destas "abstrações rígidas" havia se transformado em uma influente perspectiva teórica, conhecida como "Evolucionismo", ele decidiu questioná-la.⁵⁶

3. O Evolucionismo

⁵⁴ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911.** Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 11-12.

⁵⁵ Ibidem. p. 12-13.

⁵⁶ Ibidem. p. 14.

A palavra "evolução", tal como a concebemos hoje, é uma criação do século XIX. Antes disso, na Idade Média, enciclopedistas classificavam o universo de modo vertical: no alto, estaria Deus e os anjos; abaixo de Deus, estariam os homens; abaixo dos homens, os macacos; e assim por diante. De acordo com esta lógica, o universo teria uma ordem própria, e esta ordem poderia ser deduzida a partir da "Grande Cadeia dos Seres" (*Great Chain of Being*, no original em inglês), que uniria todas as coisas vivas. O termo "Grande Cadeia do Seres" viria a ser utilizado até aproximadamente o século XVIII, tendo sido uma das inspirações para a moderna Teoria da Evolução. Entre a "Grande Cadeia do Seres" e a Teoria da Evolução, entretanto, existem diferenças importantes. A Teoria da Evolução, por exemplo, não se limitou a seu aspecto espacial, isto é, não se restringiu a dispor os seres em uma hierarquia rígida como a "Grande Cadeia dos Seres" havia feito. A lógica da evolução enfatizaria a dimensão temporal, compreendendo a mudança e a transformação de seres ao longo do tempo. Deste modo, espécies dotadas de formas simples seriam capazes de assumir formas mais complexas. A "Grande Cadeia do Seres", em contrapartida, teria visto as diferentes espécies de seres vivos como sendo formadas por um aspecto imutável.⁵⁷

Mas não demorou muito tempo até que a palavra "evolução" viesse a ser estendida para outras áreas do conhecimento humano, indo além de seu contexto biológico. Ainda no século XIX, diversos escritores teriam começado a traçar paralelos entre a evolução social e a evolução biológica, a partir da associação entre "evolução" e "progresso". A ideia de progresso da Humanidade, isto é, a ideia de que a humanidade poderia ser aperfeiçoada ou melhorada, é anterior a Teoria da Evolução, tendo sido amplamente aceita no século XVIII, ao mesmo tempo em que a biologia permanecia imutável. É a partir da ideia de "evolução" que a biologia começa a se transformar.⁵⁸ No século XIX, biólogos como Charles Darwin (1809-1882) e Alfred Russell Wallace (1823-1913) abriram novas possibilidades para a Biologia, ligando a "evolução" a ideia de "seleção sexual". Mutações acidentais, segundo eles, teriam produzido uma maior variedade de formas de vida. Mas somente os organismos mais bem adaptados ao meio em que vivem teriam sido capazes de garantir sua própria reprodução, transmitindo os seus traços e características genéticas para futuras gerações. No longo prazo, as mutações que contribuíssem para a sobrevivência destes organismos seriam favorecidas.⁵⁹

⁵⁷ BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 28.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Ibidem. p. 29.

Hoje, se colocado diante do termo “evolução”, um leitor pode associá-lo a Darwin, vendo a influência deste termo sobre a Antropologia. Mas se a Biologia influenciou a Antropologia o contrário também teria acontecido.⁶⁰ Darwin publicou o livro mais "antropológico" de sua autoria (ou o mais "etnológico" como ele gostava de chamar) em 1871, o *The Descent of Man*. No mesmo ano, um dos trabalhos mais importantes da Antropologia Evolucionista é publicado: o *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, do inglês Edward Burnett Tylor.⁶¹ Além disto, quando Darwin havia publicado o *The Descent of Man*, não havia ainda nenhuma evidência sólida capaz de provar a hipótese da evolução humana. Determinado a encontrá-la, o biólogo inglês teria se voltado para os escritos dos antropólogos, tendo encontrado neles uma ideia de hierarquia racial que viria a ajudá-lo a explicar a evolução do "homem civilizado", partindo de formas anteriores mais "primitivas" ou "selvagens".⁶²

Um dos antropólogos consultados por Darwin foi Edward Burnett Tylor.⁶³ Tylor havia escrito o livro *Primitive Culture* como uma resposta, em parte, a distinção sustentada por muitos de seus contemporâneos entre a vida espiritual ou cultural do Homem (suas artes e valores morais, por exemplo) e a sua vida material (a tecnologia produzida por eles, digamos). De acordo com esta distinção, a vida cultural não seguiria a mesma lógica da vida material, já que a primeira não seria governada pela mesmas leis que governavam a segunda. A partir daí, seria possível concluir que a vida espiritual não poderia ser abordada como um objeto de estudo científico.⁶⁴ Tylor, entretanto, teria discordado dessa distinção, que seria para ele um tanto artificial e sem sentido, já que a vida espiritual ou cultural estaria sujeita à mesma lógica

⁶⁰ BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 29 e STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 115.

⁶¹ BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 29.

⁶² STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 113 e seguintes.

⁶³ Ibidem. p. 113. Tylor nasceu em Camberwell, Inglaterra, no dia 2 de outubro de 1832. Sendo um autodidata, jamais obteve um diploma de ensino superior, o que não o impediu de assumir o cargo de curador do *University Museum* da Universidade de Oxford, bem como a função de *lecturer* nesta mesma instituição entre 1884 e 1895. Depois disto, dedicou-se ao ensino e a pesquisa entre 1895 e 1909, vindo a se aposentar neste último ano. Além do *Primitive Culture*, Tylor publicou o livro *Anahuac; or Mexico and the Mexicans* em 1861, além do *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, de 1865. Falece aos 84 anos, no dia 2 de janeiro de 1917. Sobre Tylor ver: LOWIE, Robert H. Edward B. Tylor: Obituary. **American Anthropologist**, v. 19, n. 2, abr./jun., 1917. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1917.19.2.02a00050/epdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

⁶⁴ STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 78-79.

de desenvolvimento progressivo que a vida material.⁶⁵ A união entre elas seria então estudada de forma científica por meio de uma "Ciência da Cultura".⁶⁶ Pensada deste modo, a vida cultural ou espiritual se desenvolveria por meio de um processo natural, governada pelas leis que dirigiam "o movimento das ondas, as combinações de ácidos e bases, e o crescimento de plantas e animais".⁶⁷ E ela seria constituída por, entre outras coisas, as artes, os costumes e as crenças religiosas de um povo.⁶⁸

De modo a pôr em prática o seu estudo da vida cultural, Tylor teria buscado determinar a sequência progressiva e evolutiva do "fenômeno da cultura" por meio de uma sucessão de estágios.⁶⁹ Até este momento, diversos antropólogos teriam concebido o processo evolutivo como uma generalização a respeito do curso total do desenvolvimento humano, começando no passado e estendendo-se até o presente, mas não como uma previsão de desenvolvimentos futuros. A evolução social, segundo esta lógica, seria encarada como um processo através do qual grupos humanos se desenvolveriam rumo a formas sociais e culturais típicas da Europa Ocidental.⁷⁰ Assim, a sequência de estágios do processo evolutivo seria organizada de acordo com uma "ordem provável de evolução". Elementos culturais como artes, crenças e costumes seriam classificados e comparados de acordo com uma linha evolutiva comum a toda a humanidade, sendo desvinculados de qualquer contexto cultural específico. Depois disto estes elementos seriam então reorganizados e dispostos em uma sequência de estágios, de acordo a "ordem provável de [sua] evolução".⁷¹ A partir daí o antropólogo seria capaz de distinguir culturas "inferiores" ou "selvagens" daquelas "superiores" ou "civilizadas".⁷² Por exemplo: diante de armas utilizadas por um determinado povo, o antropólogo deveria dispô-las em grupos como "lanças", "arcos" e "flechas". Enquanto isso, diante de certos mitos, deveria classificá-los como "mitos do entardecer", do "amanhecer", de "eclipses" e de "terremotos". No entanto, ao contrário do que a sua perspectiva e aquela de seus contemporâneos parece sugerir, Tylor não teria buscado integrar

⁶⁵ STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology.** Chicago: The University of Chicago Press, 1982.p. 79.

⁶⁶ Ver o capítulo 1 de TYLOR, Edward B. **Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom.** Londres: [s.n.], 1920. v. 1.

⁶⁷ Apud STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology.** Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 79.

⁶⁸ Idem..

⁶⁹ Idem. A evidência de que Tylor pensou em uma "Ciência da Cultura" pode ser encontrada no capítulo 1 de seu *Primitive Culture*.

⁷⁰ STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology.** Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 119.

⁷¹ Ibidem. p. 80

⁷² Ibidem., p. 82.

estes elementos um todo chamado "cultura"; ou mesmo em torno de "culturas" distintas. O "todo" não parecia ser interessante para ele: a catalogação e classificação destes elementos, bem como a determinação dos estágios evolutivos aos quais eles estariam ligados, seria suficiente.⁷³

4. Franz Boas e a polêmica com o evolucionismo

No inverno de 1884, Boas explorava algumas possibilidades de emprego nos Estados Unidos. Três anos depois, em 1887, desembarca em Nova York e passa a residir nesta cidade depois de conseguir o cargo de editor de Geografia do periódico *Science*. Neste mesmo ano, pouco depois de sua chegada aos EUA, ele inicia sua primeira grande polêmica. Seu alvo será o curador de Etnologia do *United States National Museum*, Otis T. Mason (1838-1908).⁷⁴ Mason foi um adepto do evolucionismo cultural que compartilhava com Tylor o desejo de classificar e catalogar objetos pertencentes a diferentes povos, chegando a utilizar muitos dos critérios adotados por este último. Ao questionar Mason, porém, Boas sabia que tinha que agir com cautela, já que muitos dos personagens de destaque na Antropologia, neste momento, eram quase todos evolucionistas: Tylor, Lewis Henry Morgan, John Lubbock e Sir Henry Maine.⁷⁵

Nesta época, museus possuíam mais importância para a Antropologia do que hoje. Por causa disto, os princípios de classificação adotados em uma exposição poderiam trazer sérias implicações teóricas para a disciplina como um todo. Neste contexto, Boas havia consultado as coleções do *United States National Museum* pela primeira vez em 1884. Dois anos depois, em 1886, esta consulta é refeita, levando-o a concluir que tais coleções eram "ininteligíveis". Os objetos aí presentes haviam sido coletados em 1840 por um homem chamado Horatio Hale. O que Boas decidiu questionar eram os princípios utilizados por Mason para classificar os objetos coletados por Hale em sua exposição.⁷⁶

⁷³ STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 80-81.

⁷⁴ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 57.

⁷⁵ Ibidem. p. 58. Uma introdução às ideias destas "grandes figuras" pode ser encontrada em: BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 27 e seguintes.

⁷⁶ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 58

No *United States National Museum*, as coleções eram formadas por artefatos culturais de povos distintos que viviam em lugares diferentes. Diante disto, como um antropólogo deve proceder? Como estes artefatos devem ser organizados? Mason optou por dividi-los em uma sequência evolutiva, de modo semelhante ao sistema de classificação utilizado por Tylor. Para isto, ele teria separado os objetos do museu em grupos (por exemplo: "máscaras", "panelas", "ferramentas para trabalhar madeira"). Em seguida, teria disposto estes artefatos de acordo com suas formas, indo das mais simples e antigas para as mais recentes e complexas – de modo semelhante a organismos biológicos.⁷⁷

Boas, entretanto, teria se oposto a esse sistema de classificação, que seria incapaz de explicar o desenvolvimento histórico de objetos nele dispostos, já que eles não teriam sido relacionados entre si, sendo apenas dispostos em uma sequência evolutiva. Neste sentido, as coleções etnológicas deveriam ser organizadas de acordo com as histórias dos grupos culturais aos quais seus objetos pertenciam, não em termos de "abstrações rígidas" como "sequências" e "estágios".⁷⁸ O que teria incomodado Boas, além disto, seria o fato de Mason adotar a ideia de classificação como um *ponto de partida*, não como um *fim* da análise – um fim que poderia ser alcançado somente por meio de uma cuidadosa análise histórica da produção, uso e significado destes objetos. Assim, ao invés de voltar sua atenção para os objetos em si, Boas teria defendido o estudo deles no contexto em que viviam os povos que os inventaram e usaram originalmente. Qualquer classificação, por mais coerente que fosse, poderia se tornar vazia e perder o sentido caso não levasse em consideração a dimensão histórica dos objetos classificados.⁷⁹ Neste sentido, seria importante levarmos em consideração a "história do povo, a influência de regiões através das quais ele passou em suas migrações, e do povo com o qual ele travou contato".⁸⁰ Compreender um artefato cultural,

⁷⁷ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 47. E também: STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 61.

⁷⁸ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 47. A expressão "abstrações rígidas" podem ser encontrada em: STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 62.

⁷⁹ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 47 e STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 4.

⁸⁰ Apud STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 5.

portanto, significa interpretá-lo no contexto de sua relação com "as produções [de um povo] como um todo".⁸¹

Mas as críticas de Boas não terminariam aqui: ao longo dos próximos dois anos, ele trocará cartas com ninguém menos que o próprio Tylor. Sua preocupação com os pressupostos do Evolucionismo continuará até 1896, quando, no ensaio *The Limitations of the Comparative Method*, sua polêmica com esta perspectiva teórica chega ao fim.⁸² Muitos anos antes, na década de 1860, o Evolucionismo teria atingido o seu auge.⁸³ Agora, em 1896, Boas atacava um evolucionismo engessado, que parecia ter se transformado em uma caricatura de si mesmo, onde estágios evolutivos eram estendidos de maneira indiscriminada a todos os aspectos da vida cultural. Não por acaso, até mesmo Tylor teria recebido bem as suas críticas, acreditando que elas promoviam uma reforma necessária na Antropologia.⁸⁴ Assim, no início do século XX, Boas teria dado sinais de ter alcançado o seu objetivo, deslocando a sua atenção para outras preocupações e problemas.⁸⁵ Enquanto isso, a Antropologia praticada por ele teria se aproximado cada vez mais da História.⁸⁶

5. A Antropologia e o problema da História nas primeiras décadas do século XX

Nas primeiras décadas do século XX, a distância entre Ciência e História parecia aumentar cada vez mais entre antropólogos. O aumento desta distância, porém, foi precedido por críticas dirigidas a abordagem de Boas e seus seguidores. Em 1920, o antropólogo norte-americano Alfred Kroeber (1876-1960), um dos alunos de Boas, chegou a lamentar que

Enquanto continuarmos a oferecer ao mundo somente reconstruções de detalhes específicos, e mostrarmos consistentemente uma atitude negativa

⁸¹ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911.** Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 5. As palavras entre colchetes foram acrescentadas pelo próprio Stocking.

⁸² Ibidem. p. 129 e seguintes.

⁸³ STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology.** Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 74, 100 e 114-115.

⁸⁴ Ibidem. p. 211.

⁸⁵ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911.** Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 6 e seguintes.

⁸⁶ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911.** Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 17.

em relação a conclusões mais amplas, o mundo encontrará muito pouco benefício na etnologia.⁸⁷

Na Antropologia norte-americana, um dos mais famosos proponentes de um ponto de vista dito "científico", que se apresentava como sendo não-histórico ou ahistórico, teria sido aquele do antropólogo inglês Alfred Reginald Radcliffe-Brown,⁸⁸ particularmente em seus anos como professor da Universidade de Chicago entre 1931 e 1937.⁸⁹ Ao longo de sua carreira, Radcliffe-Brown teria procurado se distanciar da História, opondo-a a Ciência e a própria ideia de "teoria". No entanto, para evitar qualquer confusão entre estes termos, ele introduziu outros dois: "ideográfico" e "nomotético". Uma investigação ideográfica teria como principal objetivo o estabelecimento de proposições particulares e factuais. A investigação nomotética, em contrapartida, formularia proposições mais amplas e gerais. Estudos nomotéticos, portanto, seriam mais teóricos e abstratos. Textos ideográficos, em contrapartida, seriam mais concretos e particulares.⁹⁰

A partir da distinção acima, Radcliffe-Brown volta-se, então, para a História. A História consistiria, segundo ele, no "estudo dos registros e monumentos para fins de provimento de conhecimento sobre condições e eventos do passado, incluindo aquelas investigações que estão preocupadas com o passado bem recente".⁹¹ A Antropologia, por seu turno, seria definida como o "estudo dos povos que são chamados primitivos ou atrasados".⁹²

⁸⁷ Apud HARRIS, Marvin. **The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture**. Walnut Creek: Altamira Press, 2001. p. 605

⁸⁸ Radcliffe-Brown nasceu na cidade de Aston, no condado de Warwickshire, Inglaterra, em 17 de janeiro de 1881. Gradua-se em 1905 na Universidade de Cambridge, onde havia estudado Psicologia e Antropologia. Depois disto, conclui o mestrado em 1909, indo trabalhar nesta mesma instituição entre 1908 e 1914, enquanto dá algumas aulas na *London School of Economics*. O que vem depois disto é uma série de viagens que marcará sua carreira, levando-o a ocupar diversos postos de trabalho e a realizar inúmeros trabalhos de campo. Na década de 1910, por exemplo, ele irá para a Austrália. Na década seguinte, ocupará o cargo de professor na África do Sul. Ao longo da década de 1930 assumirá uma cátedra em Antropologia na Universidade de Chicago. Por fim, depois de Chicago, voltará para a Inglaterra, onde se tornará professor em Oxford, aposentando-se nesta mesma instituição em 1946. No dia 24 de outubro de 1955, falece neste mesmo país. Esses dados podem ser encontrados em: HOGGIN, Ian. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1881–1955), **Australian Dictionary of Biography**, National Centre of Biography, Australian National University. Disponível em: <<http://adb.anu.edu.au/biography/radcliffe-brown-alfred-reginald-8146/text14233>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

⁸⁹ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 18. Os dados sobre a sua estadia em Chicago podem ser encontrados aqui: BEATTIE, John. A. R. Radcliffe-Brown. **Journal for the Anthropological Study of Human Movement**, v. 10, n. 4, 1999. Disponível em: <http://jashm.press.illinois.edu/10.4/10-4Radcliffe-Brown_Beattie193-200.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2017.

⁹⁰ RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Structure and Function in Primitive Society**. New York: The Free Press, 1965. p. 1-2.

⁹¹ *Ibidem*. p. 2.

⁹² *Idem*.

Muitos historiadores, entretanto, teriam rejeitado a perspectiva nomotética ou teórica, limitando-se a "nos dizer o que aconteceu e como aconteceu".⁹³ Isto aproximaria a História da Antropologia, pois esta última também produziria explicações ideográficas. A diferença entre o antropólogo e o historiador, porém, diria respeito ao modo de aquisição do conhecimento. O antropólogo seria capaz de conhecer um povo estudando-o ou observando-o diretamente, enquanto o historiador dependeria de registros documentais: sem documentos, explicações históricas seriam inviáveis.⁹⁴

Radcliffe-Brown classifica seu próprio trabalho como sendo de "Antropologia social", isto é, como possuindo um forte aspecto teórico ou nomotético, disposto a construir generalizações e a interpretar instituições sociais no contexto destas generalizações.⁹⁵ Para ele, não faria sentido um antropólogo tentar construir explicações históricas, já que os povos estudados por eles, em geral, não possuiriam arquivos ou registros documentais. Portanto, os antropólogos que dizem conceber o próprio trabalho como um tipo de estudo histórico estariam errados, conseguindo produzir, no máximo, explicações "pseudo-históricas", ou seja, trabalhos puramente especulativos ou meramente conjecturais. O problema das explicações históricas não residiria no fato delas serem ruins, mas sim no fato de serem desnecessárias, não acrescentando nada ao trabalho do antropólogo.⁹⁶

Esta rejeição da História e da ênfase no particular continuaria a ressurgir na obra de outros antropólogos ao longo das décadas de 1930, 40 e 50.⁹⁷ Um deles, por exemplo, teria sido o norte-americano George Peter Murdock (1897-1985). Murdock teria oposto, à perspectiva histórica e particularista de Boas, uma abordagem estatística, comparativa e nomotética.⁹⁸ Ele escreveu certa vez que o próprio Boas teria sido "extravagantemente superestimado por seus alunos".⁹⁹ O antropólogo alemão e seus seguidores "se perderam em um labirinto de detalhes inconsequentes", além de terem "perdido de vista a função primária

⁹³ RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Structure and Function in Primitive Society**. New York: The Free Press, 1965. p. 2.

⁹⁴ *Ibidem*. p. 2-3.

⁹⁵ *Ibidem*. p. 3.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 18 e HARRIS, Marvin. **The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture**. Walnut Creek: Altamira Press, 2001. p. 605 e seguintes.

⁹⁸ HARRIS, Marvin. **The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture**. Walnut Creek: Altamira Press, 2001. p. 606-607.

⁹⁹ *Apud Ibidem*. p. 607.

de uma ciência, [que é] a formulação e teste de generalizações".¹⁰⁰ Neste contexto, a obra de Boas será cada vez mais questionada, sendo até mesmo acusada de um duplo fracasso: de jamais ter construído sistemas ou "arranjos sistemáticos" para explicar os fenômenos que estudava e, ao mesmo tempo, por nunca ter escrito uma história propriamente dita, graças a incompatibilidade entre a sua concepção de história e as condições do trabalho de campo (ausência de registro documentais, por exemplo).¹⁰¹ De todos estes críticos, porém, nenhum talvez tenha ido tão longe quanto o antropólogo norte-americano Leslie Alvin White, alguém que veio a ter um papel central na formação intelectual de Marshall Sahlins.

6. Leslie Alvin White

Com seu estilo tipicamente provocativo, em uma de suas aulas na Universidade de Michigan, Leslie White chegou a afirmar certa vez que falar em "neolucionismo" é tão absurdo quanto achar que alguém pode ir a um bar beber um "neowhiskey". Algum tempo depois, na festa de aniversário de seus 60 anos, o também antropólogo Marshall Sahlins perguntava aos demais convidados o que eles queriam para beber. Ao se aproximar de White, Sahlins teria perguntado: "Leslie, que tal um pouco de neowhiskey?".¹⁰²

Leslie Alvin White nasceu na cidade de Salida, Colorado, no dia 19 de janeiro de 1900, filho de uma família que trabalhou na construção de ferrovias e na agricultura. Por este motivo, White teria passado boa parte de sua infância em áreas rurais: primeiro no Kansas, depois na Louisiana. Na juventude, chegou a servir na marinha norte-americana, sendo dela dispensado em 1919, matriculando-se em seguida na Universidade do Estado da Louisiana, onde vem a estudar História e Ciência Política. Dois anos depois, em 1921, supostamente incentivado por um professor que teria visto nele um grande potencial, pede transferência para a Universidade de Columbia.¹⁰³ Depois disto, gradua-se em Psicologia no ano de 1923, concluindo o mestrado em 1924 – ambos em Columbia. Ainda nesta instituição, cursa uma

¹⁰⁰ Apud WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. v.

¹⁰¹ STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 13.

¹⁰² SILVERMAN, Sydel (ed.). **Totems and Teachers: Key Figures in the History of Anthropology**. 2. ed. Walnut Creek: Altamira Press, 2004. p. 163.

¹⁰³ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. vii.

disciplina com Alexander Goldenweiser (1880-1940), um antigo aluno de Franz Boas. Após o mestrado, dará início ao doutorado em Sociologia, na Universidade de Chicago, quando Antropologia e Sociologia ainda não estavam separadas enquanto áreas distintas. Durante o doutorado, assiste as aulas de Edward Sapir (1884-1939), um famoso aluno de Boas e realiza um trabalho de campo com os índios Keresan, no Novo México, sob a supervisão de Elsie Clews Parsons (1875-1941) – outra ex-aluna de Boas. Neste momento, a Antropologia atrai cada vez mais a sua atenção e interesse,¹⁰⁴ levando-o a obter o título de doutor nesta área em 1927.¹⁰⁵

Entre 1927 e 1930, White consegue dois empregos: um no Museu da Ciência de Buffalo e outro na Universidade de Buffalo. Em meio às suas aulas, retoma as críticas de Boas ao evolucionismo, mostrando-se simpático a elas. Dessa vez, porém, alunos "bastante inteligentes e alertas" teriam questionado a sua postura simpática ao antropólogo alemão.¹⁰⁶ O que teria acontecido, a partir daí, foi descrito pelo próprio White:

Eles [os alunos] me colocaram contra a parede. Eu logo percebi que eu não poderia defender as doutrinas do antievolucionismo; depois eu percebi que eu não poderia mantê-las; elas eram insustentáveis.¹⁰⁷

Ainda na Universidade de Buffalo, White decide estudar a tribo dos índios Seneca Iroquois, que moravam em uma reserva indígena próxima à universidade. Ao mesmo tempo, se interessa pela livro *The League of Iroquois*, do antropólogo norte-americano Lewis Henry Morgan (1818-1881), alguém que havia estudado esta tribo no século XIX. Depois disto, decide explorar um clássico de Morgan: o livro *Ancient Society*, de 1877. Seu entusiasmo pelas ideias deste autor terminam por levá-lo a estudos cada vez mais aprofundados de sua

¹⁰⁴ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. vii-viii. Ver também: SERVICE, Elman R.. Leslie Alvin White: 1900-1975. **American Anthropologist**, v. 78, 1976. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1976.78.3.02a00100/epdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

¹⁰⁵ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. viii.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Idem.

obra. Além disto, atua como editor de muitos dos volumes de cartas e artigos do autor de *Ancient Society*, redigindo a introdução de uma das edições deste livro.¹⁰⁸

Em 1930, White sai da Universidade Buffalo e vai trabalhar na Universidade de Michigan, o que viria a marcar profundamente a sua vida intelectual e pessoal.¹⁰⁹ A Universidade de Michigan, fundada em 1817, surge como uma das primeiras universidades públicas dos Estados Unidos. Ela surgiu, originalmente, como uma faculdade de Detroit, mas em 1837 é transferida para Ann Arbor, uma cidade de dois mil habitantes e treze anos de existência. No primeiro ano de White nesta universidade haviam dois professores e sete estudantes. Vinte e cinco anos depois, em 1860, ela se transforma na maior universidade do país, com 1.205 estudantes. Em 1867, dividi-se em três departamentos: Medicina, Direito e Literatura. Em 1870, as mulheres são aceitas como estudantes.¹¹⁰ Três anos depois, é fundado o Departamento de Antropologia.¹¹¹

Ao longo da década de 1920, diversas universidades do Meio-Oeste norte-americano teriam se esforçando para estabelecer departamentos independentes de Antropologia. Neste contexto, a Universidade de Michigan não foi uma exceção. Para conseguir isto, membros do corpo administrativo desta instituição, apoiados por integrantes de faculdades distintas, buscavam um pesquisador de prestígio. O nome escolhido foi o de Edward Sapir, um dos mais famosos alunos de Boas. Tudo parecia indicar que ele seria contratado. No fim, porém, seu nome é rejeitado. Algumas evidências sugerem que o fato de Sapir ser judeu pode ter contribuído para esta rejeição. Depois deste episódio, a instituição voltaria a contratar somente instrutores temporários para ministrar cursos de Antropologia.¹¹² Uma nova tentativa viria depois no fim da década de 1920, mais precisamente na primavera de 1927. Enquanto isto, departamentos de Antropologia continuavam a ser criados: um na Universidade de

¹⁰⁸ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. viii-ix. Ver também: SERVICE, Elman R.. Leslie Alvin White: 1900-1975. **American Anthropologist**, v. 78, 1976. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1976.78.3.02a00100/epdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

¹⁰⁹ SERVICE, Elman R.. Leslie Alvin White: 1900-1975. **American Anthropologist**, v. 78, 1976. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1976.78.3.02a00100/epdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

¹¹⁰ **History and Tradition**. Disponível em: <<https://admissions.umich.edu/about-u-m/history-tradition>>. Acesso em: 19 mar 2017.

¹¹¹ PEACE, William. Introduction: The University of Michigan's Department of Anthropology: Leslie White and the Politics of Departmental Expansion. **Michigan Discussions in Anthropology**, v. 16, n. 1, 2006. Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?cc=mdia;c=mdia;c=mdiaarchive;idno=0522508.0016.103;rgn=main;view=text;xc=1;g=mdiag>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

¹¹² Idem.

Illinois, em 1927, e outro da Universidade de Ohio, em 1929.¹¹³ Em Michigan, a nova tentativa resultaria em um processo de criação tortuoso e pouco linear, mas que termina sendo bem-sucedido em 1928. Assim, neste mesmo ano, estava criado o Departamento de Antropologia.¹¹⁴ Dois anos depois, em 1930, a universidade contrata Leslie White.¹¹⁵

Nos primeiros anos desta nova década, a Antropologia profissional continuava a se espalhar pelo país, a despeito da depressão econômica.¹¹⁶ Agora, neste momento crucial de profissionalização, os administradores da Universidade de Michigan sabiam que seria importante contratar alguém com prestígio. Uma lista de cinco nomes foi então preparada. Mas quando as tentativas de contratar os quatro primeiros nomes fracassa, a instituição decide contratar alguém que fosse jovem e aceitasse trabalhar com um salário relativamente baixo. Este jovem, o quinto e último nome da lista, era Leslie White.¹¹⁷

White foi contratado em junho de 1930. Poucos meses depois, o antropólogo Ralph Linton escreve uma carta para um amigo comentando esta contratação: "Leslie White conseguiu o emprego de Michigan [...] Será divertido observar White entre os conservadores, pois ele é um bolchevique desde a sua experiência russa".¹¹⁸ A "experiência russa" a qual Linton se refere foi uma viagem feita por White a União Soviética, em 1929, o que durou quarenta e dois dias.¹¹⁹ De volta aos Estados Unidos, ele decide se afiliar ao Partido Trabalhista Socialista (*Socialist Labour Party*),¹²⁰ além de ler Karl Marx (1818-1883)¹²¹

¹¹³ PEACE, William. Introduction: The University of Michigan's Department of Anthropology: Leslie White and the Politics of Departmental Expansion. **Michigan Discussions in Anthropology**, v. 16, n. 1, 2006. Disponível em: <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?cc=mdia;c=mdia;c=mdiaarchive;idno=0522508.0016.103;rgn=main;view=text;xc=1;g=mdiag>. Acesso em: 19 mar. 2017.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Apud PEACE, William. Introduction: The University of Michigan's Department of Anthropology: Leslie White and the Politics of Departmental Expansion. **Michigan Discussions in Anthropology**, v. 16, n. 1, 2006. Disponível em: <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?cc=mdia;c=mdia;c=mdiaarchive;idno=0522508.0016.103;rgn=main;view=text;xc=1;g=mdiag>. Acesso em: 19 mar. 2017.

¹¹⁹ PEACE, William J.. **Leslie A. White: Evolution and Revolution in Anthropology**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004. p. 70.

¹²⁰ Ibidem. p. 69.

¹²¹ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. xii.

enquanto continua a admirar Lewis Henry Morgan – alguém que havia exercido uma grande influência sobre Marx e seu colega Friedrich Engels (1820-1895).¹²²

Daí em diante, diversas questões irão mergulhá-lo em controvérsias e polêmicas até o fim de sua vida acadêmica, incluindo a defesa de causas impopulares e a adoção de crenças políticas radicais.¹²³ Apesar disso, ou talvez por causa disso, os cursos administrados por ele em Michigan (intitulados "The Evolution of Culture" e "The Mind of Primitive Man") atraem um grande número de alunos, algo que lhe traz prestígio e destaque. Quando White é contratado, em 1930, haviam 3.800 alunos matriculados em cursos de graduação na Universidade de Michigan. Dez anos depois, este número sobe para 5.000. Os dois cursos oferecidos por White atraíam, regulamente, algo em torno de 300 alunos.¹²⁴

White gostava de ser provocativo em suas aulas, discutindo questões como a ideia de determinismo cultural e a permanência da sociedade capitalista. O fato de muitos de seus alunos terem vindo de famílias conservadoras ou de classe média alta faziam com que suas provocações se tornassem cada mais problemáticas.¹²⁵ Além disso, sua atitude de desprezo diante de religiões teria atraído a ira de grupos religiosos, bem como da Igreja Católica, que chegariam a pedir sua demissão.¹²⁶ Os administradores da universidade esforçaram-se por defendê-lo e manter sua liberdade intelectual, mas isto teria um preço: os pedidos de afastamento de White eram recusados, seus aumentos de salário negados, e até mesmo suas solicitações em plena pesquisa eram rejeitadas. Com o passar do tempo, sua posição se tornava cada vez mais difícil: os administradores da universidade o achavam muito radical, enquanto membros do Partido Trabalhista Socialista não o achavam muito comprometido com a causa socialista.¹²⁷ Mas as polêmicas não iriam parar aqui. Seus escritos, ao invés

¹²² BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 30-31; PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 43, nota de número 3.

¹²³ PEACE, William. Introduction: The University of Michigan's Department of Anthropology: Leslie White and the Politics of Departmental Expansion. **Michigan Discussions in Anthropology**, v. 16, n. 1, 2006. Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?cc=mdia;c=mdia;c=mdiaarchive;idno=0522508.0016.103;rgn=main;view=text;xc=1;g=mdiag>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ PEACE, William. Introduction: The University of Michigan's Department of Anthropology: Leslie White and the Politics of Departmental Expansion. **Michigan Discussions in Anthropology**, v. 16, n. 1, 2006. Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?cc=mdia;c=mdia;c=mdiaarchive;idno=0522508.0016.103;rgn=main;view=text;xc=1;g=mdiag>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

¹²⁶ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. xi.

¹²⁷ PEACE, William. Introduction: The University of Michigan's Department of Anthropology: Leslie White and the Politics of Departmental Expansion. **Michigan Discussions in Anthropology**, v. 16, n. 1, 2006. Disponível

disso, ficaram ainda mais controversos quando decidiu atacar ninguém menos que Franz Boas.

7. Leslie White sobre Ciência, Cultura e História

No final da década de 1930 e continuando pela década seguinte, Leslie White produzirá uma série de artigos e ensaios sobre uma ampla variedade de temas. Em um deles, ele refletirá sobre a capacidade humana de produzir e manipular símbolos; em outro, explorará as diferenças entre uma abordagem "culturoológica" e outra "psicológica", enquanto tenta definir o próprio conceito de ciência. Vários destes artigos e ensaios serão reunidos e publicados, em um único volume, no ano de 1949, intitulado *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization* ("A Ciência da Cultura: Um Estudo do Homem e da Civilização").¹²⁸ Neste livro, encontramos os principais pressupostos assumidos por ele ao longo de sua carreira, incluindo sua ideia evolucionista de história. A palavra "evolução", entretanto, aparecerá aqui de forma paradoxal. Por um lado, ela exercerá um importante papel na medida em que fornece à sua ideia de história uma lógica e uma dinâmica temporal própria. Contudo, por outro lado, ela será pouco citada ou discutida explicitamente: dos 14 capítulos desta obra, somente um é dedicado a ela (o capítulo intitulado "Energy and Evolution of Culture"). A discreta presença deste termo, porém, não afetará sua importância e relevância ao longo da obra. Mas antes de examinarmos o seu papel e significado, precisaremos compreender aquilo que White entende por "ciência".

A ciência, segundo White, não é uma "mera coleção de fatos e fórmulas":¹²⁹ é, acima de tudo, "uma forma de lidar com a experiência".¹³⁰ Ela é uma entre duas formas possíveis de lidar com a realidade: a outra é a arte. A ciência abordaria o particular através do universal, enquanto a arte lidaria com o universal por meio do particular. Para ilustrar o significado de ambas, White recorre a um personagem da literatura norte-americana, o escravo negro Uncle

em: <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?cc=mdia;c=mdia;c=mdiaarchive;idno=0522508.0016.103;rgn=main;view=text;xc=1;g=mdiag>. Acesso em: 19 mar. 2017.

¹²⁸ Para lista com os títulos originais destes artigos e ensaios, acompanhada de comentários do próprio White, ver: WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. xxix e seguintes.

¹²⁹ Ibidem. p. 3.

¹³⁰ Idem.

Tom. Segundo ele, um cientista faria Uncle Tom "desaparecer na massa dos escravos negros", enquanto o artista nos faria confrontar toda a massa de escravos negros através deste personagem.¹³¹ Entretanto, a palavra ciência não é apenas um substantivo denominando uma abordagem. Ela seria mais "apropriadamente utilizada como verbo: alguém ciencia [*sciences*, no original em inglês], i.e., lida com a experiência de acordo com certas pressuposições e com certas técnicas".¹³²

As pressuposições básicas e técnicas que englobam o modo científico de interpretar a realidade são igualmente aplicáveis a todas as suas fases, para a humana-social, ou cultural, assim como para a biológica e a física. Isto significa que nós devemos deixar de ver a ciência como uma entidade divisível em um número de partes qualitativamente diferentes: algumas completamente científicas (as 'ciências exatas'), algumas quasi-científicas, e algumas somente pseudocientíficas. Nós devemos deixar de identificar a ciência com uma ou outra de suas técnicas, como a experimentação.¹³³

Mas como, então, devemos ver a ciência? "Nós devemos, em resumo, ver a ciência como um modo de comportamento, como um modo de interpretação da realidade, ao invés de uma entidade em si mesma".¹³⁴ Seu principal objeto de estudo é a realidade, que seria constituída por partes ou "unidades" menores que White chama de "eventos".¹³⁵ Eventos interagem entre si através daquilo que podemos chamar de "relação"; e uma "relação" consiste em um

dispositivo conceitual, um instrumento simbólico com a ajuda do qual nós representamos a experiência de forma inteligível até um certo grau, e através da qual nós efetivamos nossos ajustes ao ambiente.¹³⁶

Para dar um exemplo de uma "relação", White recorre a uma sinédoque: "o todo e suas partes".¹³⁷ Segundo ele, existiriam três tipos básicos de relações entre eventos: as relações do

¹³¹ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 3.

¹³² Idem.

¹³³ Ibidem. p. 6.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Ibidem. p. 7.

¹³⁶ Idem.

tipo "temporal-formal", as "temporais" e as "espaciais". As relações do tipo "temporal-formal" seriam as mais básicas, denominando a conexão inseparável entre tempo e espaço. Apesar disto, poderíamos distinguir tempo e espaço de modo puramente formal, isto é, somente para fins de "análise lógica".¹³⁸ As relações do tipo "temporal-formal", por serem consideradas as mais básicas e fundamentais, deveriam ser consideradas "primárias", enquanto as demais seriam classificadas como "secundárias".¹³⁹

No entanto, do mesmo modo que existiriam três tipos básicos de relações entre eventos, existiriam também três formas básicas de se praticar a ciência: uma forma primária, voltada para a realidade do espaço-tempo como um todo, e duas outras formas "subsidiárias", ligadas a relações temporais e espaciais.¹⁴⁰ A História seria uma destas formas "subsidiárias": uma "forma de fazer ciência na qual lidamos com eventos somente em termos de suas relações temporais".¹⁴¹ Mas da mesma forma que poderíamos falar em "fazer ciência", também diríamos que trabalhar com a História é uma forma de "fazer história" [*history-ing*, no original em inglês].¹⁴² "Fazer história" significa escolher, de forma arbitrária, o tempo como um "tecido conectivo", ignorando suas relações espaciais. Porém, "Sem dúvida, os próprios eventos que constituem a história são relacionados uns com os outros de outras formas que não a temporal".¹⁴³ A realidade, afinal de contas, possui também uma dimensão espacial:

aqueles que são rotulados de 'historiadores' se preocupam com outras relações além das temporais; eles querem saber tanto *onde* Lincoln foi assassinado como quando. 'O processo temporal' seria provavelmente um termo melhor para o nosso propósito aqui do que 'história'.¹⁴⁴

¹³⁷ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 7.

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ Ibidem. p. 7-8.

¹⁴⁰ Ibidem. p. 8.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Idem. Esta citação está localizada no rodapé desta página. O destaque em itálico é do próprio White.

Apesar disso, ele acredita que a História é sinônimo de "aspecto temporal da experiência". E "Astronomia, Física, Geologia, Biologia, Psicologia, Sociologia e Antropologia são, portanto, pelo menos em parte, 'ciências' históricas".¹⁴⁵

O aspecto espacial da existência humana, enquanto isso, seria dotado de uma lógica própria. Nela, os eventos se relacionariam de duas formas básicas: por meio de relações constantes ou através de relações variáveis. As relações constantes formariam "estruturas" ou "formas", sendo ambas propriedades características "de todas as fases da realidade", indo desde átomos e moléculas até sociedades, gramáticas e constituições.¹⁴⁶ Quando essas relações espaciais se tornam variáveis falamos em termos de "função".¹⁴⁷ De forma semelhante a "estrutura", uma "função" seria também uma "característica de todas as fases da realidade". Mas nenhuma delas diria respeito somente a objetos visíveis, já que objetos intangíveis e não-espaciais como música, linguagem, poesia e sistemas de parentesco seriam também incluídos.¹⁴⁸

Agora, uma vez que tenhamos compreendido a lógica das relações temporais e espaciais, podemos nos voltar para o tipo de relação privilegiada por White em seu livro (e que viria a ser o mesmo o tipo de relação enfatizada por Sahlins no início de sua carreira): a relação "temporal-formal". É ela que White parece ter em mente quando utiliza a palavra "evolução". Tempo e espaço, nela, seriam indivisíveis: tão inseparáveis quanto as palavras da expressão escolhida para denominá-la, a "alteração-temporal-de-formas".¹⁴⁹ White utiliza esta expressão para se referir ao tipo de processo cujos exemplos poderiam ser encontrados na história da medicina, tecnologia ou evolução biológica, isto é, processos em que "novas formas crescem a partir de formas precedentes".¹⁵⁰

Mas como podemos determinar se um processo é ou não "evolucionário"? Como podemos saber se estamos diante de uma "alteração-temporal-de-formas"? Um processo é considerado "evolucionário" quando satisfaz duas exigências: primeiro, ser "não-repetitivo"; segundo, ser "irreversível". Mas a satisfação destas exigências depende tanto do ponto de vista que adotarmos quanto da extensão temporal que escolhermos. Para os seres humanos, por exemplo, o universo parece atravessar um processo evolutivo. Mas do ponto de vista de

¹⁴⁵ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 9.

¹⁴⁶ Ibidem. p. 8-9.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Ibidem. p. 10.

¹⁴⁹ Ibidem. p. 11.

¹⁵⁰ Ibidem. p. 14.

uma extensão temporal maior que a nossa, o universo pode não passar de um curto momento em uma sequência repetitiva de formas. Ou ainda, para um terceiro olhar, não passar de um mero segmento localizado em um processo evolucionário mais amplo.¹⁵¹

Além das relações presentes entre eventos distintos, White escreveu também a respeito dos diferentes "domínios" ou "níveis" de realidade em que estas relações supostamente ocorrem. Ao todo, poderíamos distinguir três "níveis ou estratos de fenômenos qualitativamente distintos":¹⁵² o nível biológico, que pode ser representado metaforicamente pela célula, o nível físico, pelo átomo e o nível cultural pelo símbolo.¹⁵³ O nível físico seria composto por fenômenos ou sistemas não-vivos, enquanto o biológico seria constituído por organismos vivos. Mas o nível de maior relevância para a "ciência da cultura" de White (lembramos que este é o título de seu livro) é o nível cultural,¹⁵⁴ formado a partir de

eventos que são dependentes de uma faculdade peculiar à espécie humana, a saber, a habilidade de usar símbolos. Estes eventos são as ideias, crenças, linguagens, ferramentas, utensílios, costumes, sentimentos e instituições que formam a civilização – ou a cultura, para usar o termo antropológico – de qualquer povo, independente de tempo, lugar ou grau de desenvolvimento.¹⁵⁵

A cultura começa, portanto, com a própria existência humana. Os elementos que formam uma cultura (ideias, crenças, linguagens, ferramentas etc.), a partir daí, seriam conservados e transmitidos ao longo do tempo, sendo que depois de várias gerações este "fluxo" ou "processo" se tornaria cumulativo, absorvendo elementos novos e movendo-se "em direção a um maior controle sobre as forças da natureza, em direção a maior segurança para a vida do homem".¹⁵⁶ Neste sentido, "a cultura é [...] um processo simbólico, contínuo, cumulativo e progressivo",¹⁵⁷ cujos elementos tenderiam a interagir "de acordo com seus próprios princípios".¹⁵⁸

¹⁵¹ Ver nota de rodapé em: WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 12.

¹⁵² Ibidem. p. 17.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Ibidem. p. 15.

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Ibidem. p. 140.

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ Ibidem. p. 16.

A descrição que construímos até aqui seria, em linhas gerais, o modo através do qual White relaciona ciência, evolução, cultura e história. Mas é importante acrescentarmos que, aqui, o "sistema tecnológico é básico e primário", sendo um fator "determinante do sistema cultural como um todo".¹⁵⁹ Assim, a tecnologia de uma civilização seria a "chave para um entendimento do crescimento e desenvolvimento da cultura",¹⁶⁰ moldando "a *forma* de sistemas sociais", de modo que "tecnologia e sociedade juntas determinam o conteúdo e orientação da filosofia" adotada por um dado povo.¹⁶¹

Essas reflexões trariam importantes consequências para sua ideia de história. Em primeiro lugar, para cada tipo de filosofia existiria um tipo de tecnologia correspondente. Em segundo lugar diferentes tipos de tecnologias (agrícola, metalúrgica ou industrial, por exemplo) possuiriam suas respectivas formas de "expressão correspondente na filosofia".¹⁶² Assim, um determinado tipo de tecnologia poderia encontrar sua expressão na filosofia do totemismo, outra na astrologia e uma terceira na mecânica quântica. Mas daí não poderíamos concluir que o mundo deva ser reduzido a um mero reflexo da tecnologia, já que a nossa relação com ele seria "filtrada através do prisma dos sistemas sociais também".¹⁶³ Além disto, seríamos capazes de afirmar que as qualidades e características dos demais sistemas que compõem uma dada sociedade (o sistema político, o sistema econômico etc.), também seriam expressos através de diferentes tipos de filosofia.¹⁶⁴

Para White, um sistema cultural poderia ser dividido em três "camadas": primeiro, a camada tecnológica, situada no ponto mais baixo e básico. Acima dela, a camada sociológica. E no topo a camada filosófica. Deste modo, os sistemas sociais apareceriam como expressões de tecnologias dominantes, enquanto filosofias e visões de mundo refletiriam a configuração de sistemas sociais. Contudo, isto não quer dizer que "sistemas sociais não condicionam a operação de tecnologias, ou que sistemas sociais e tecnológicos não são afetados por filosofias".¹⁶⁵ Para White, "condicionar é uma coisa; determinar, é outra bem diferente".¹⁶⁶ No entanto, tecnologias seriam sim capazes de *determinar*:

¹⁵⁹ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 366.

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ Idem. O destaque em itálico é nosso.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ Idem.

¹⁶⁵ Idem.

¹⁶⁶ Idem.

Então vemos que o sistema social de um povo é no fundo *determinado* pelo uso dos meios tecnológicos de subsistência e de ataque e defesa. Aquelas instituições sociais não relacionadas diretamente com a tecnologia estão relacionadas indiretamente; elas servem para coordenar os vários setores da sociedade entre si e integrá-los em um todo coerente.¹⁶⁷

Mas isso não é tudo:

A tecnologia é o herói do nosso texto [...] Os meios de ajuste e controle, de segurança e sobrevivência, são obviamente tecnológicos. A Cultura se torna, primariamente, um mecanismo para o aproveitamento de energia e de sua colocação para trabalhar a serviço do homem, e, secundariamente, para a canalização e regulação do seu comportamento não relacionado com subsistência e ataque e defesa. Sistemas sociais são, portanto, determinados por sistemas tecnológicos, e filosofias e artes expressam a experiência tal como ela é definida pela tecnologia e refratada por sistemas sociais.¹⁶⁸

8. A metáfora do laboratório

Agora que conhecemos os seus princípios teóricos gerais, voltaremos a nossa atenção para a ideia de história de Leslie White. Esta ideia poderá ser analisada em dois capítulos deste livro de 1949: "Genius: Its Causes and Incidence" ("Gênio: Suas Causas e Incidência") e "Ikhnaton: The Great Man vs. The Culture Process" ("Aquenáton: O Grande Homem vs. O Processo da Cultura"). Começemos pelo capítulo "Genius: Its Causes and Incidence". Nele, White propõe os seguintes problemas:

podem os eventos sociais e históricos que marcam as épocas serem explicados em termos de homens de gênio, ou são os grandes homens explicados em termos de processos sociais e tendências históricas? Ou ambos, o grande homem e sua matriz social, combinam para produzir o evento ou tendência, e se sim em qual proporção?¹⁶⁹

¹⁶⁷ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 376-377.

¹⁶⁸ Ibidem. p. 390-391.

¹⁶⁹ Ibidem. p. 190.

Ao que ele mesmo responde:

Um gênio – alguém que alcança reconhecimento como um gênio – é uma pessoa na qual uma síntese significativa de elementos culturais se fez presente. Em outras palavras, ele é uma função de sua cultura.¹⁷⁰

Mas porque escolher o problema do "gênio" ou da "grande homem"? White responde que a expansão do escopo da ciência, bem como o surgimento de sua própria "Ciência da Cultura", serviriam como "desculpa" para encarar este problema.¹⁷¹ Este problema, segundo ele, vinha sendo discutido há mais de 70 anos, isto é, desde pelo menos a década de 1870, estendendo-se até o momento em que o livro *The Science of Culture* é publicado no final da década de 1940.¹⁷² Disposto a tornar isto evidente, ele retoma a obra do viajante e antropólogo inglês Francis Galton (1822-1911).¹⁷³ Segundo White, Galton teria dado a "expressão formal e fidedigna" de sua "teoria do Grande Homem em seu [livro] *Hereditary Genius*", de 1869.¹⁷⁴ A teoria defendida por Galton é sintetizada por White da seguinte maneira: "Grandes eventos e grandes períodos na história, ele [Galton] argumentou, ocorrem devido a homens de gênio; quanto maior o período, mais numerosos são os homens de gênio".¹⁷⁵

Alguns anos depois, em 1873, Herbert Spencer (1820-1903) teria questionado a teoria de Galton, afirmando que o "Grande Homem" ou o "Gênio" não passaria de um produto da sociedade, de modo que esta última seria anterior ao indivíduo. A crença na importância do "Grande Homem" não seria mais do que mero antropomorfismo.¹⁷⁶ O argumento de Spencer, entretanto, não teria sido ignorado. Em 1880, o filósofo e psicólogo norte-americano William James (1842-1910) teria contra-atacado, afirmando que os grandes indivíduos teriam sim um papel decisivo na história humana. Grandes épocas da humanidade, segundo a leitura que White faz dele, teriam sido marcadas pela concentração de um grande número de indivíduos

¹⁷⁰ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 231.

¹⁷¹ Ibidem. p. 190.

¹⁷² Idem.

¹⁷³ Ver, por exemplo: O'CONNOR, J. J.; ROBERTSON, E. F. **Francis Galton**. Disponível em: <<http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/history/Biographies/Galton.html>>. Acesso em: 19 mar 2017.

¹⁷⁴ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 191.

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ Ibidem. p. 192.

de enorme importância. Mas sendo raras estas concentrações, seriam igualmente escassas as grandes épocas de progresso e florescimento humano.¹⁷⁷

White parece se aproximar mais de Spencer do que de James ou Galton. Para o autor de *The Science of Culture*, "Nós estamos convencidos de que o grande homem é melhor compreendido como um efeito ou manifestação do que como o motor primordial".¹⁷⁸ Um indivíduo, assim não determinaria o curso da história: ele seria, no máximo, um "fator significativo" dele. Homens como Júlio César, Napoleão e Gengis Khan seriam alguns exemplos desses "fatores significantes":

Nós dizemos 'fatores significantes no curso da história' em vez de usar a frase comum 'mudou o curso da história'. A última frase é antropomórfica em sua perspectiva, e assume além disso um curso de eventos que um homem pode mudar de fora – se ele for 'grande' o suficiente. Não faz sentido dizer que uma 'chuva de trovões' 'muda o curso do clima'. A chuva de trovões é parte integral do processo meteorológico. Nem o Grande Homem 'muda o curso da história' de fora; ele é uma parte integrante dele.¹⁷⁹

White escolhe em seguida uma propriedade ou aspecto da cultura que seria útil para a compreensão do problema do "gênio" ou do "grande homem": o conceito de "padrão"; e dentro deste conceito, o de "padrão cultural".¹⁸⁰ Mas antes de definirmos o que ele entende por "padrão cultural", devemos atentar para a sua ideia de que a cultura nunca pode ser um

mero agregado ou aglomerado de características; elementos culturais sempre são organizados em sistemas. Toda cultura possui um certo grau de integração, de unidade; ela repousa sobre uma certa base, e é organizada ao longo de certas linhas ou princípios.¹⁸¹

Em toda cultura, segundo ele, poderíamos distinguir um certo número de "subsistemas" chamados de "padrões", como a "Pintura, música, mitologia, filosofia ou

¹⁷⁷ WHITE, Leslie A. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Percheron Press, 2005. p. 192-193.

¹⁷⁸ Ibidem. p. 190.

¹⁷⁹ Ver nota de rodapé em: Ibidem. p. 227-228.

¹⁸⁰ Ibidem. p. 214-215.

¹⁸¹ Ibidem. p. 215.

ciência, mecânica, ofícios industriais" ou mesmo "as artes médicas".¹⁸² Um "padrão cultural", por sua vez, deve ser entendido como "um grupo de elementos culturais, ou características, organizados sobre a base de uma certa premissa e dirigida por um certo princípio de desenvolvimento".¹⁸³ Uma das consequências disto é o fato de um "padrão", "tendo uma certa premissa, e certos princípios de desenvolvimento", possuir "potencialidades específicas e também limitações inerentes. Quando esses limites são atingidos, nenhum desenvolvimento é possível".¹⁸⁴ Os "padrões", e mais especificamente os "padrões culturais", atingiriam sua "culminação ou realização" na forma de indivíduos, do mesmo modo que certos padrões musicais teriam atingido o seu cume em Mozart, Bach ou Beethoven. Nesse sentido, "todo o desenvolvimento cultural acontece dentro de formas organizadas ou padrões",¹⁸⁵ de modo que "padrões culturais" submeteriam indivíduos a uma determinada cultura – incluindo os "Grandes Homens". A despeito disto, a

significância do Grande Homem na história tem sido obscurecida pelo fracasso em distinguir história e evolução, ou mais precisamente, entre um processo temporal e um processo temporal-formal.¹⁸⁶

Mas qual a diferença entre estes dois tipos de processos, isto é, entre história e evolução?

O processo temporal, ou 'história', é uma série cronológica de eventos em que cada um é único. Nós separamos esses eventos, por análise conceitual, de sua matriz da totalidade de eventos. O processo temporal-formal, ou evolucionista, é uma série de eventos nos quais tanto o tempo quanto a forma são igualmente significativos: uma forma cresce a partir de outra *no tempo*.¹⁸⁷

¹⁸² WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 215.

¹⁸³ Idem.

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ Ibidem. p. 216.

¹⁸⁶ Ibidem. p. 229.

¹⁸⁷ Idem. O destaque em itálico é do próprio White.

O processo temporal, portanto, é "caracterizado pela chance", além de ser "imprevisível em um alto grau".¹⁸⁸ O processo "temporal-formal", por sua vez, seria "determinativo", fazendo da chance de previsão algo "possível em um alto grau".¹⁸⁹

Para fornecer exemplos dos processos acima, White recorre a dois antropólogos: Alfred Louis Kroeber e Edward Sapir. Kroeber, segundo White, teria especulado que tanto o avanço quanto o desenvolvimento da teoria biológica teriam ocorrido, em linhas gerais, mesmo que Charles Darwin tivesse falecido durante a infância. Sapir, em outra ocasião, teria argumentado que muito certamente as leis em Nova Orleans não teriam sido as mesmas caso Napoleão não tivesse existido. Para White, ambos estão corretos. Mas eles estariam se referindo a coisas distintas: Kroeber estaria lidando com um "processo de desenvolvimento determinista", enquanto Sapir estaria lidando com o "curso fortuito da história". No exemplo do processo evolucionista dado por Kroeber, o indivíduo seria um elemento irrelevante. Já no exemplo do processo marcado pelo acaso, dado por Sapir, o indivíduo poderia sim ter grande importância.¹⁹⁰

Voltemos nossa atenção agora para o capítulo "Ikhnaton: The Great Man vs. The Culture Process". White também refletirá aqui a respeito da questão do "Grande Homem" na História. Como o título sugere, ele utilizará a figura do faraó Akenatón para problematizar a relação entre indivíduo e cultura. Mas por quê este faraó? Porque muitos dos defensores da ideia do "Grande Homem" teriam utilizado este personagem como exemplo de "gênio", tendo "transformado a nação a seus pés" através da força de sua "vontade" e "determinação".¹⁹¹

Aqui, então, nós temos uma explicação da história egípcia para esse período. Uma pessoa fenomenal aparece na cena, um homem com tanto gênio e poder de vontade a ponto de ir além dos limites do normal, e sozinho transformar a religião, organização social e a arte de uma grande nação. Aqui nós temos uma teoria a ser testada em nosso laboratório.¹⁹²

¹⁸⁸ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 229.

¹⁸⁹ Ibidem. p. 230.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Ibidem. p. 235.

¹⁹² Ibidem. p. 240.

E aqui somos apresentados a uma das metáforas preferidas de White: a metáfora do laboratório. Ela é utilizada por ele para a reafirmar e legitimar sua abordagem científica e evolucionista, levando-o a destacar outro importante fator na escolha deste faraó: o fato do Egito Antigo ser "um excelente *laboratório* no qual o cientista social pode testar muitas teorias",¹⁹³ tendo ocupado um espaço "bastante isolado, cortado de seus vizinhos por desertos, montanhas, e o mar".¹⁹⁴ Além disso, a existência de um bom registro documentário e arqueológico da "história e do desenvolvimento cultural do Egito por dezenas de séculos" teria sido igualmente importante.¹⁹⁵ No entanto,

Antes de nos voltarmos para o nosso *laboratório* propriamente dito, para a história da cultura do Egito como nós conhecemos, através de pesquisa arqueológica e estudos documentários, vamos considerar brevemente o que sabemos sobre a evolução da cultura em geral e a natureza das sociedades como aquela do Egito antigo em particular.¹⁹⁶

Depois disto, imaginando uma possível objeção do leitor, ele escreve: "É claro que é verdade que o cientista social não possui laboratórios – *como o físico*. Mas ele tem sim um laboratório em um outro, e bem real, sentido".¹⁹⁷ E acrescenta: "História e etnografia fornecem ao cientista social o equivalente dos laboratórios do físico".¹⁹⁸ Mas para a "Ciência da Cultura" de White, História e Etnografia atuariam como ciências auxiliares.¹⁹⁹

Dez anos depois da publicação do *The Science of Culture*, White continuará a enfatizar a importância da cultura e da evolução para a sua ciência. A evidência disto poderá ser encontrada no livro *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome* ("A Evolução da Cultura: O Desenvolvimento da Civilização a Queda de Roma"), publicado em 1959, dez anos depois do *The Science of Culture*. No *The Science of Culture*, como vimos, o conceito de evolução havia adquirido um papel discreto, porém fundamental e estratégico. Agora, no *The Evolution of Culture*, seu papel discreto é abandonado, enquanto sua importância estratégica é mantida. Seu objetivo aqui é "apresentar e demonstrar uma

¹⁹³ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 236.

¹⁹⁴ Idem. O destaque em itálico é nosso.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ Ibidem. p. 240. O destaque em itálico é nosso.

¹⁹⁷ Ibidem. p. 235-236. O destaque em itálico é do próprio White.

¹⁹⁸ Ibidem. p. 234.

¹⁹⁹ Ibidem. p. 409.

teoria da evolução da cultura de suas origens em níveis antropoides para os tempos relativamente modernos".²⁰⁰ E tal como no *The Science of Culture*,

A evolução pode ser definida como uma sequência temporal de formas: uma forma cresce a partir de outra; a cultura avança de um estágio para o outro. Nesse processo, o tempo é um fator tão integral quanto a mudança de forma. O processo evolucionista é irreversível e não-repetitivo. Somente sistemas podem evoluir; uma mera agregação de coisas sem unidade orgânica não pode sofrer evolução. A cultura pode se difundir por partes, como nós vimos, mas somente uma organização sistemática de elementos culturais pode evoluir.²⁰¹

E a necessidade de diferenciar o "processo histórico" do "processo evolucionista" aparece mais uma vez:

O processo evolucionista é como o processo histórico, ou difusionista, no sentido em que ambos são temporais, e portanto irreversíveis e não-repetíveis. Mas eles diferem no sentido em que o primeiro é nomotético em seu caráter, enquanto o último é ideográfico. O processo histórico é particularizante; o processo evolucionista, generalizante. A história está preocupada com eventos particulares, únicos no tempo e espaço. A evolução está preocupada com classes de coisas ou eventos, independente de um tempo e espaço em particular. O processo evolucionista, sem dúvida, sempre acontece em algum espaço e em um *continuum* temporal, mas o momento em particular e o lugar em particular não são significativos. É a sequência temporal de formas que vale.²⁰²

Com isto, White repete e incorpora a separação entre "ciência nomotética" e "ciência ideográfica" defendida anteriormente por Radcliffe-Brown. Aqui, estas duas expressões servem de base para a construção de uma separação entre a tendência "generalizante" da ciência que ele pratica (a evolucionista) e a predisposição "particularizante" exibida pela prática que ele rejeita (a história). Esta mesma lógica será incorporada depois à obra de um de seus alunos: Marshall Sahlins.

²⁰⁰ WHITE, Leslie A. **The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome.** Walnut Creek: Left Coast Press, 2007. p. xix.

²⁰¹ Ibidem. p. 29-30.

²⁰² Ibidem. p. 30.

9. De Michigan a Columbia

Os livros de Leslie White citados até aqui haviam sido publicados depois da Segunda Guerra Mundial. O fim deste conflito será recebido com grande otimismo e entusiasmo nos Estados Unidos. Mas estes dois sentimentos viriam a diminuir no início da Guerra Fria, que projetará sobre o país a ameaça do Comunismo, além da possibilidade de uma guerra nuclear. O temor será ainda maior quando a União Soviética explode a sua primeira bomba atômica no ano de 1949. Ao mesmo tempo, diversos países iniciam suas lutas de independência contra nações europeias, levando a um processo de descolonização em diversas partes do mundo. Este processo resultará na independência de mais de um bilhão de pessoas por volta do ano 1960, o equivalente a mais de um terço da população mundial neste momento.²⁰³

Até a Segunda Guerra Mundial, o interesse de boa parte dos antropólogos norte-americanos teria se voltado para tribos indígenas e comunidades rurais dentro do país. Depois da guerra, a atenção da sociedade norte-americana se voltará para o cenário internacional, graças a reconstrução da Europa, a Guerra Fria e as lutas de independência. Enquanto isto, a volta de veteranos da Segunda Guerra ao país dobrará o número de alunos em instituições de ensino superior, o que levará a criação de mais de duas mil novas faculdades e universidades nas décadas de 1950 e 1960. Leis como a "G.I. Bill of Rights", de 1944, e o "Full Employment Act", de 1946, serão criadas para facilitar a entrada de aproximadamente dois milhões de veteranos nestas instituições. O mercado de trabalho para antropólogos será muito beneficiado com isto, chegando a se expandir. Mas esta expansão não ocorrerá somente por causa dos veteranos da guerra: a nova dinâmica das relações entre países, no contexto da Guerra Fria, exigirá novas áreas de estudo e pesquisa.²⁰⁴

Nos Estados Unidos, diversas áreas do conhecimento serão reorganizadas de acordo com os novos problemas e desafios trazidos pela Guerra Fria. Isto levará a criação de novas áreas de estudo como a Ciência da Computação, estudos com primatas e Paleoantropologia. Muitas destas novas áreas ajustarão os seus discursos e objetivos aos interesses estratégicos do governo norte-americano. Esses ajustes, por sua vez, farão com que os recursos

²⁰³ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 103-104.

²⁰⁴ *Ibidem*. p. 103-104 e 133.

disponibilizados por fundações como Rockefeller, Ford e Carnegie para pesquisas fiquem concentrados em áreas diretamente associadas a interesses do governo federal. Assim, por exemplo, A *National Science Foudation*, beneficiada com muitos recursos, verá o seu orçamento pular de 100 mil dólares, em 1951, para 100 milhões, em 1961.²⁰⁵

Alguns assuntos, entretanto, como a contribuição do pensamento marxista para as ciências sociais, serão virtualmente proibidas no meio acadêmico: muitos professores, com medo de perder o emprego ou sofrer represálias, irão optar por não discuti-los abertamente. Outros pagarão um preço alto por transgredirem estas proibições. Nas décadas de 1940 e 1950, por exemplo, muitos antropólogos perderão seus empregos por causa de suas convicções e/ou atividades políticas. Além disto, diversos estudantes serão impedidos de assumir posições acadêmicas por participar de protestos relativos a Guerra do Vietnã. Certos antropólogos, enquanto isso, atuarão como informantes do FBI e outras agências governamentais. E alguns, temendo pelo próprio futuro, escreverão textos utilizando pseudônimos, ficando longe de brigas e conflitos, disfarçando ou obscurecendo suas convicções teóricas e políticas.²⁰⁶

A partir de 1945, a *American Anthropological Association* (AAA) teria passado por um período de questionamentos, reforma e reorganização. Em uma reunião promovida neste ano, um grande e influente grupo de antropólogos que trabalhava em Washington, formado por um sexto de todos os profissionais da área, argumentará que a associação poderia ter contribuído mais para o esforço de guerra, bem como para atividades ligadas a política em geral. Segundo este argumento, a AAA poderia ter recebido mais recursos financeiros se ela tivesse sido mais engajada e atuante. Este argumento, entretanto, causará uma revolta entre muitos pesquisadores, que irão ver nele uma ameaça a própria integridade da instituição.²⁰⁷

Entre o fim da década de 1940 e início da década seguinte, alguns antropólogos serão chamados para dar explicações diante de comitês de investigação governamentais a respeito de atividades "antiamericanas". Depois de chamados, muitos deles perderão os empregos. Diante destes casos, a AAA adotará uma postura neutra. Mas esta postura não será compartilhada por todos os seus membros. Um exemplo disto é aquele do antropólogo George Murdock, que havia posto em questão a tradição boasiana nos Estados Unidos, e que fará

²⁰⁵ PATTERSON, Thomas C. *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg, 2001. p. 104.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Idem.

questão de contribuir para a identificação de comunistas e/ou simpatizantes dentro da profissão. Murdock, certa vez, chegou a escrever uma carta de quatro páginas para o então diretor do FBI J. Edgar Hoover. Neste período, muitas ideias e perspectivas radicais ou progressivas dentro da Antropologia serão marginalizadas ou suprimidas – mas não inteiramente apagadas.²⁰⁸

Neste contexto repressivo e por vezes perigoso, Leslie White será transformado em um alvo atraente graças ao seu estilo irreverente e provocativo, além de seu interesse pelo marxismo e sua associação ao Partido Trabalhista Socialista. Vimos no capítulo anterior que ele desenvolveu uma relação ambígua com a Universidade de Michigan. Em dado momento, cansado de tanta perseguição, White escreverá as seguintes palavras em seu diário: "Eu não tenho palavras para expressar a minha repugnância e desprezo por certas formas de fazer coisas características desta, e eu presumo de outras universidades".²⁰⁹ E mais:

Em 1939 [...] Eu apresentei um trabalho na reunião anual da American Anthropological Association realizada na Universidade de Chicago, na qual eu falei diretamente a favor da teoria evolucionista na etnologia. Quando eu terminei, Ralph Linton, o presidente da sessão, observou que deveria ser dado a mim a mesma cortesia estendida a ladrões de cavalos e apostadores suspeitos no Velho Oeste [*Wild West*, no original em inglês], a saber, dar a eles um tempo para sair da cidade antes do entardecer.²¹⁰

Ao longo da década de 1950, a histeria anticomunista e a repressão provocada pelo FBI fará da simples menção do termo "evolução cultural" algo perigoso para diversos pesquisadores. Para muitos deles, haveria uma associação entre o "Evolucionismo" e o pensamento marxista. Nesta época, por exemplo, um antropólogo chamado Morris Opler (1909-1996) observará com um tom irônico que uma das principais lições metodológicas do

²⁰⁸ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 106.

²⁰⁹ Apud PEACE, William. Introduction: The University of Michigan's Department of Anthropology: Leslie White and the Politics of Departmental Expansion. **Michigan Discussions in Anthropology**, v. 16, n. 1, 2006. Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-index?cc=mdia;c=mdia;c=mdiaarchive;idno=0522508.0016.103;rgn=main;view=text;xc=1;g=mdiag>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

²¹⁰ Apud WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. x.

"evolucionismo cultural" para arqueólogos seria o uso da "foice e martelo".²¹¹ Em outra ocasião, um professor dirá que sempre seria possível identificar comunistas, simpatizantes e outros "farsantes" (*dupes*, no original em inglês) já que todos eram evolucionistas culturais.²¹²

A despeito desse contexto difícil, o então aluno de White em Michigan, Marshall Sahlins, irá se aproximar do evolucionismo defendido por seu professor. Mas White não gostava da ideia de uma "escola" evolucionista em torno dele. Ele acreditava que a formação de escolas ou quaisquer outros grupos construídos a partir de ou em torno de relações pessoais seria um obstáculo para o progresso intelectual de qualquer disciplina acadêmica. Isto certamente deve ter contribuído para sua atitude hostil diante da "escola" construída em torno de Boas nos Estados Unidos; ou diante daquela construída em torno de Radcliffe-Brown na Grã-Bretanha. Ao perceber o entusiasmo de seus estudantes, White temeu que isto pudesse dar origem a uma dessas "escolas", tendo nele o seu centro. Para impedir isto, ele teria delineado um conjunto de regras para o Departamento de Antropologia em Michigan: (1) os candidatos ao doutorado em Michigan deveriam ter estudado obrigatoriamente em algum outro lugar, antes de serem aceitos como doutorandos; (2) alguém que tivesse concluído o doutorado em Antropologia nesta universidade não poderia ser contratado por ela; (3) o corpo docente do Departamento de Antropologia deveria ser, pelo menos em parte, composto por professores educados em outras instituições; (4) o departamento deveria ser administrado por um Comitê Executivo, eleito democraticamente; (5) durante as reuniões do Departamento, qualquer um poderia propor ajustes no regulamento, e cada participante só teria direito a um voto.²¹³

Portanto, em virtude das regras acima, Sahlins não poderia realizar o seu doutorado em Michigan após ter concluído o mestrado em 1952 neste mesma instituição. Por esta razão, ele vai para a Universidade de Columbia, em busca de um amigo de Leslie White: Julian Steward (1902-1972), que havia sido contratado por Columbia em 1946. No momento da chegada de Sahlins, o Departamento de Antropologia desta universidade estava dividido: de um lado, os defensores de uma abordagem comparatista e científica, capitaneados por Steward; do outro lado, os adeptos de um humanismo inspirado na obra de Franz Boas

²¹¹ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 118.

²¹² Apud *Ibidem*. p. 134.

²¹³ LOWIE, Robert H. Edward B. Tylor: Obituary. **American Anthropologist**, v. 19, n. 2, abr./jun., 1917. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1917.19.2.02a00050/epdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

liderados por Ruth Benedict (1887-1948), uma de suas ex-alunas.²¹⁴ Durante os últimos anos da década de 1940, Steward havia orientado de forma direta ou indireta um grande número de estudantes que viriam a construir carreiras de sucesso na academia: Elman Service (que se tornou um dos colegas mais próximos de Sahlins em Columbia), Morton Fried, Stanley Diamond, Sidney Mintz, Pedro Carrasco e Eric Wolf.²¹⁵ Sahlins, porém, chega tarde demais: matricula-se no mesmo ano em que Steward estava de saída. Por causa disto, ele é orientado por Morton Fried (1923-1986), que passaria 37 anos como professor em Columbia. Fried era um especialista em China, mas aceita orientar Sahlins depois de seu interesse por sociedades polinésias.²¹⁶ Sob a orientação de Fried, Sahlins dará continuidade a perspectiva evolucionista aprendida em Michigan, colocando em prática os ensinamentos de Leslie White.

10. Uma ideia de história evolucionista

Ao Professor Leslie A. White da Universidade de Michigan, eu devo o treinamento que me levou a formulação de muitas das hipóteses deste trabalho. Eu agradeço ao Professor White pelo estímulo e orientação na aplicação da metodologia científica para o estudo da cultura.²¹⁷

Este agradecimento foi escrito por Sahlins no livro *Social Stratification in Polynesia*, sua tese de doutorado defendida em Columbia no ano de 1954 – e publicada em 1958. Em 1955, Sahlins havia assumido um cargo temporário de professor nesta mesma instituição, permanecendo nela até 1957. Ainda em 1957, é contratado como professor de Antropologia

²¹⁴ KROGH, David. **University of California**: In Memoriam, 1998. Oakland: University of California, 1998. Disponível em: <http://texts.cdlib.org/view?docId=hb1p30039g&brand=calisphere&doc.view=entire_text>. Acesso em: 19 mar. 2017. p. 154. Um obituário do antropólogo Julian Steward fala em um número diferente: 120 alunos. Ver a página 893 deste obituário: MANNERS, Robert A.. Julian Haynes Steward: 1920-1972. **American Anthropologist**, v. 75, n. 3, 1973. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1973.75.3.02a00180/pdf>>. Acesso em: 19 mar 2017.

²¹⁵ MANNERS, Robert A.. Julian Haynes Steward: 1920-1972. **American Anthropologist**, v. 75, n. 3, 1973. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1973.75.3.02a00180/pdf>>. Acesso em: 19 mar 2017. Ver também: KROGH, David. **University of California**: In Memoriam, 1998. Oakland: University of California, 1998. Disponível em: <http://texts.cdlib.org/view?docId=hb1p30039g&brand=calisphere&doc.view=entire_text>. Acesso em: 19 mar. 2017. p. 154.

²¹⁶ Sobre Fried ver: Dr. Morton Fried, 63, Anthropology Teacher. **New York Times**, New York, 20 dez. 1986. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1986/12/20/obituaries/dr-morton-fried-63-anthropology-teacher.html>>. Acesso em: 19 mar 2017. Sobre a relação entre Sahlins e Fried ver: **An interview of the anthropologist Marshall Sahlins in June 2013**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LIDBHsKzAAg>>. Acesso em: 19 mar 2017.

²¹⁷ SAHLINS, Marshall. **Social Stratification in Polynesia**. Seattle: University of Washington Press, 1958. p. v.

pela Universidade de Michigan, posto que ocupará até 1974 – quatro anos depois da aposentadoria de Leslie White.²¹⁸

Em sua tese de doutorado, Sahlins realizará um "estudo da variação adaptativa na cultura",²¹⁹ relacionando as "diferenças em um aspecto dos sistemas sociais da Polinésia – estratificação – com as diferenças na adaptação de culturas ao seu ambiente".²²⁰ O seu argumento, a partir daí, articulará este tema com um conhecido ensinamento de Leslie White:

Tecnologia é o subsistema da cultura que articula-se com o ambiente; por isto, a metodologia desse estudo consiste em relacionar variações na estratificação social com as variações nas condições ambientais e tecnológicas.²²¹

Ao que acrescenta: "Estratificação é vista como um aspecto da estrutura social ajustada funcionalmente para a exploração tecnológica do ambiente".²²²

Podemos ver aqui os fundamentos de uma ideia de história evolucionista aprendida em Michigan. Em sua tese, Sahlins citará não só a primeira edição de 1949 do livro *The Science of Culture*, de Leslie White, como também o seu artigo "Energy and the Evolution of Culture", publicado originalmente em 1943 – e transformado depois no capítulo XIII da obra de 1949.²²³ Com isto Sahlins adotará a noção de um tempo longo, único e linear, por meio do qual ele tentará "explicar a diferenciação cultural dentro de um grupo de culturas geneticamente relacionadas".²²⁴ Esta temporalidade, por sua vez, partirá de uma "origem"²²⁵ ou "fonte comum"²²⁶ em torno da qual as culturas polinésias seriam estudadas, sendo tratadas

²¹⁸ **Sahlins, Marshall 1930**–. Contemporary Authors, New Revision Series. Encyclopedia.com. Disponível em: < <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-2277400107/sahlins-marshall-1930.html> >. Acesso em: 18 mar. 2017.

²¹⁹ SAHLINS, Marshall. **Social Stratification in Polynesia**. Seattle: University of Washington Press, 1958. p. ix.

²²⁰ Idem.

²²¹ Idem.

²²² Idem.

²²³ Ibidem. p. 297. Ver também: WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. xxx.

²²⁴ SAHLINS, Marshall. **Social Stratification in Polynesia**. Seattle: University of Washington Press, 1958. p. ix.

²²⁵ Ibidem. p. 136.

²²⁶ Ibidem. p. ix.

como parte "de um *único* gênero cultural",²²⁷ que se "adaptaram a uma variedade de habitats locais".²²⁸

Mantendo-se dentro dos limites daquilo que White entendia por "ciência", Sahlins recorrerá a uma metáfora familiar para o seu professor: a do "laboratório". A partir dela, surge então uma ideia de história que justifica a escolha de seu recorte espacial – a Polinésia – pelo fato dele servir como um bom "laboratório para o estudo da adaptação cultural".²²⁹ Neste "laboratório", as culturas polinésias apareceriam como um produto de múltiplos fatores: de suas tradições, das influências de outras culturas e do processo de adaptação ao ambiente.²³⁰ A perspectiva evolucionista de White poderá ser vista aqui na ênfase dada por Sahlins a sucessão de formas culturais ao longo do tempo.²³¹ Sobre isto, ele afirmará que "Uma pessoa não pode adquirir um entendimento completo das diferenças entre duas culturas sem um conhecimento de suas formas anteriores, como também de suas adaptações atuais".²³²

Agora, uma vez que a perspectiva acima tenha sido adotada, dois aspectos das culturas polinésias serão enfatizados: (1) os diferentes graus de estratificação social, isto é, os seus diversos níveis de complexidade, presentes em seus sistemas de *status* social; e (2) os modos através do quais estes mesmos sistemas "conferem privilégio desigual na vida econômica, social e religiosa".²³³ Depois disto, o antropólogo norte-americano tentará compreender as "importantes implicações para a evolução da organização política em sociedades primitivas, baseadas em parentesco".²³⁴

É conhecimento comum que as sociedades que estão nos níveis mais baixos da cultura são relativamente não-estratificadas, enquanto a estratificação se torna mais definida em culturas mais desenvolvidas.²³⁵

²²⁷ SAHLINS, Marshall. **Social Stratification in Polynesia**. Seattle: University of Washington Press, 1958. p. ix. O destaque em itálico é nosso.

²²⁸ Idem.

²²⁹ Ibidem. p. x.

²³⁰ Idem.

²³¹ Idem.

²³² Idem.

²³³ Idem.

²³⁴ Idem.

²³⁵ Ibidem. p. x-xi.

De White, portanto, é preservada a ideia de uma evolução que progride através de estágios, indo dos mais "simples" ou "primitivos" ao mais "complexos" ou "desenvolvidos". No entanto, a despeito desta linha temporal, sua atenção estará voltada para um momento específico: o presente, mais especificamente o "presente etnográfico", isto é, o "tempo imediatamente anterior a influência europeia" sobre as sociedades "primitivas" da Polinésia.²³⁶ Mas isto não significa que o passado destas sociedades deva ser ignorado. Para ele, os eventos pretéritos poderiam sim ser reconstruídos se partirmos da "evidência linguística e genealógica".²³⁷ Fazer isto seria importante na medida em que certos eventos se tornariam "compreensíveis em termos de situações prévias das culturas, ao invés de sua adaptação presente".²³⁸ Contudo, a despeito de sua importância, a reconstrução de eventos do passado não será enfatizada. No lugar disto serão destacadas as formas adquiridas pelos sistemas sociais das culturas polinésias, permitindo a identificação de seus diferentes "tipos"²³⁹ ou "forma[s] correspondente[s] de estratificação [social]".²⁴⁰

Sua ideia de história, portanto, realçará a sucessão de formas através de uma linha evolucionária única. Mas isto será realizado *a despeito* da singularidade de eventos históricos, não *por causa* deles. Fatos e eventos, deste modo, serão submetidos a uma concepção de tempo capaz de abarcá-los e dispô-los em um processo homogeneizante e linear. Algumas evidências encontradas na obra de Sahlins poderão comprovar esta afirmação. Em determinado momento, é verdade, ele parecerá reconhecer as especificidades e particularidades das sociedades estudadas: "Já que os ambientes e as técnicas de adaptação variam, pode-se esperar que os sistemas sociais *variem* correspondentemente".²⁴¹ Ou então: "Nós mostramos especificamente que a estratificação *varia* tanto em grau e forma *de acordo com* condições ecológicas".²⁴² Entretanto, apesar deste reconhecimento, o estudo das variações sociais é conduzido sob a lógica de um tempo marcado pela homogeneidade: "As culturas polinésias *derivam de uma fonte comum*; elas são *membros de um único tipo cultural* que preencheu e adaptou-se a uma variedade de habitats locais".²⁴³ Ou consideremos o trecho

²³⁶ SAHLINS, Marshall. **Social Stratification in Polynesia**. Seattle: University of Washington Press, 1958. p. xxi.

²³⁷ Ibidem. p. 138.

²³⁸ Idem.

²³⁹ Ibidem. p. xii.

²⁴⁰ Ibidem. p. xi.

²⁴¹ Ibidem. p. ix. O destaque em itálico é nosso.

²⁴² Idem. O destaque em itálico é nosso.

²⁴³ Ibidem. p. x. Os destaques em itálico são nossos.

a seguir, onde um evolucionismo homogeneizante (nas primeiras quatro linhas) é contrastado com a heterogeneidade dos dados históricos (nas quatro últimas linhas):

Considerando isso, a escolha da Polinésia como um laboratório para o estudo da adaptação cultural é judiciosa, porque todas as culturas polinésias possuem uma grande parte de sua história em comum – a tradição é quase uma constante. Não obstante, temos consciência da possibilidade de que a difusão ou algum outro processo histórico, talvez não adaptativo, pode ter operado diferentemente em características da estratificação social em casos particulares.²⁴⁴

11. Uma referência a Franz Boas

Um ano depois da publicação de sua tese de doutorado, Sahlins voltará sua atenção para uma das figuras mais criticadas por Leslie White: Franz Boas. A primeira crítica de Sahlins ao antropólogo alemão poderá ser vista em uma resenha publicada pelo antropólogo norte-americano em 1959, na revista "American Sociological Review" a respeito de um livro chamado *Behavior and Evolution*.²⁴⁵ Este livro havia sido editado por uma psicóloga chamada Anne Roe (1904-1991) em companhia de seu marido, o paleontólogo George Gaylord Simpson (1902-1984).²⁴⁶ Esta obra é composta por 22 textos, escritos por zoólogos, psicólogos e antropólogos. Seu principal objetivo é explorar algumas "possibilidades para a integração do estudo do comportamento a evolução".²⁴⁷

Para Sahlins, o resultado geral do livro é decepcionante. Muitos de seus ensaios seriam inconclusivos ou irrelevantes considerando sua proposta central. O motivo disto residiria no fato dos conceitos de evolução e comportamento serem tratados como coisas distintas, que deveriam de algum modo serem unificados. Sahlins discorda desta distinção, argumentando que o comportamento deveria sim ser considerado um aspecto do processo evolutivo.²⁴⁸ Além disto haveria outro problema aqui: a escolha feita por dois pesquisadores que contribuíram

²⁴⁴ SAHLINS, Marshall. **Social Stratification in Polynesia**. Seattle: University of Washington Press, 1958. p. x.

²⁴⁵ SAHLINS, Marshall D. Behavior and Evolution. **American Sociological Review**, v. 24, n. 3, 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2089399>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

²⁴⁶ JENKINS, Amanda. Profile: Anne Roe. Disponível em: <<http://www.feministvoices.com/anne-roe/>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

²⁴⁷ SAHLINS, Marshall D. Behavior and Evolution. **American Sociological Review**, v. 24, n. 3, 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2089399>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

²⁴⁸ Idem.

para esta coletânea – o biólogo Julian Huxley (1887-1975) e a antropóloga Margaret Mead (1901-1978) – ao discutirem um tipo específico de evolução: a chamada "evolução cultural".²⁴⁹

Julian Huxley é descrito por Sahlins como um "brilhante biólogo". Todavia, a sua "experiência no estudo profissional da variação cultural seria limitado, enquanto Mead havia sido treinada em uma escola de antropologia (a boasiana) que teria como um de seus pressupostos a oposição ao estudo da evolução cultural".²⁵⁰ Como biólogo, Huxley desloca-se "da evolução biológica para a cultural, de outros organismos para o homem". Deste modo, ele "parece abandonar" uma perspectiva que é ao mesmo tempo materialista e naturalista "em favor de uma ideológica, se não espiritual".²⁵¹ Mas Mead "não diz nada sensato sobre a evolução cultural, e faz até uma asserção surpreendente de que os seus próprios estudos psicológicos são evolucionários (culturais)".²⁵² Com estas palavras, e de forma abrupta, ele termina esta breve resenha.

Um ano depois, Sahlins dará continuidade a crítica dirigida a perspectiva "boasiana" na coletânea *Evolution and Culture*, publicada em 1960. Esta obra havia sido organizada por ele e um de seus colegas em Columbia e ex-aluno de Leslie White: o antropólogo norte-americano Elman Service (1915-1996).²⁵³

Na introdução desse livro, Sahlins e Service mostram-se dispostos a irem além da discussão dos conceitos centrais do "evolucionismo". Contudo, antes de fazerem isto, eles construirão uma narrativa que reforçará a legitimidade e importância da perspectiva evolucionista neste momento. Segundo eles, no ano de publicação desta obra, a Antropologia estariam vivendo um momento favorável ao evolucionismo – mais especificamente ao "evolucionismo cultural", que parecia "estar revivendo".²⁵⁴ Depois de um suposto "começo auspicioso", na segunda metade do século XIX, o evolucionismo teria sido "vigorosamente combatido" por "Franz Boas e seus estudantes".²⁵⁵ Muitos antropólogos, com efeito, teriam

²⁴⁹ SAHLINS, Marshall D. Behavior and Evolution. *American Sociological Review*, v. 24, n. 3, 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2089399>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ Idem.

²⁵² Idem.

²⁵³ Sobre isto ver: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice: Selected Essays**. New York: Zone Books, 2005. p. 11. Ver também: SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. 124. e BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 40.

²⁵⁴ SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. 2.

²⁵⁵ Ibidem. p. 1.

acreditado que Boas havia praticamente destruído o evolucionismo.²⁵⁶ Para um deles, por exemplo, o evolucionismo teria sido "efetivamente explodido".²⁵⁷ Por causa disto, uma geração inteira de antropólogos teria permanecido impassível diante das ideias de autores como Leslie White.²⁵⁸

Boas foi o mais proeminente e influente dos antropólogos envolvidos na reação contra o evolucionismo, mas o fato de uma regressão similar ter ocorrido em outras ciências sociais sugere que fatores culturais mais amplos estavam em ação. Isto não absolve Boas da crítica, pois citar o papel pessoal de figuras proeminentes em tendências teóricas de uma ciência é certamente um modo legítimo de avaliá-las. Mas isto não é suficiente como uma *explicação* do que aconteceu.²⁵⁹

Mas o que teria feito o evolucionismo cultural ser "revivido" nesta segunda metade do século XX – a despeito da influência de Boas? Para os organizadores de *Evolution and Culture* várias razões teriam concorrido para isso. Uma delas seria o ambiente contemporâneo da Antropologia, marcado por um ecletismo teórico. Outra seria o "descontentamento com a esterilidade intelectual do empirismo boasiano e suas preocupações históricas tão restritas".²⁶⁰

Esta narrativa da história do evolucionismo, por sua vez, é semelhante àquela construída por Leslie White onze anos antes, no livro *The Science of Culture*. White teria escrito aí que Tylor, Spencer e Morgan, na segunda metade do século XIX, teriam sido verdadeiros "gigantes" do "evolucionismo".²⁶¹ Contudo, as ideias desses "gigantes" teriam começado a declinar com a ascensão dos chamados "antievolucionistas", que teriam assumido então um papel dominante na Antropologia norte-americana.²⁶² Dez anos depois, em seu livro *The Evolution of Culture*, White apontará aquele que teria sido um dos maiores e mais influentes representantes do "antievolucionismo": Franz Boas.²⁶³ Agora, na coletânea

²⁵⁶ SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. 1.

²⁵⁷ Apud Idem.

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ Ibidem. p. 2.

²⁶⁰ Idem.

²⁶¹ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 20.

²⁶² Idem.

²⁶³ WHITE, Leslie A. **The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007. p. 70.

Evolution and Culture, Sahlins e Service adotarão uma narrativa semelhante. Mas o quão plausível ela é?

Boas, como vimos, havia criticado o evolucionismo em muitas ocasiões. Contudo, no momento de um de seus maiores ataques, em 1896, o evolucionismo parecia desgastado, estando longe de ser a perspectiva inovadora de muitos anos antes.²⁶⁴ Nesta ocasião, até mesmo Tylor concordava que as críticas de Boas era bem-vindas, já que apontavam para uma "reforma muito necessária" na Antropologia.²⁶⁵ Apesar disso, o antropólogo alemão teria se transformado em um alvo convidativo para White e seus estudantes provavelmente por duas razões: (1) por ter exercido uma grande influência sobre a Antropologia norte-americana, incluindo antropólogos que diziam não adotar suas ideias,²⁶⁶ e (2) pelo fato dele ter assumido uma postura crítica em relação ao evolucionismo.²⁶⁷ Boas, portanto, teria projetado uma sombra grande demais sobre a Antropologia norte-americana para ser simplesmente ignorado.

Em um prefácio escrito para a coletânea *Evolution and Culture*, Leslie White dirá que naquele ano de 1960, "a filosofia antievolucionista do grupo de Boas ainda está sendo ensinada em vários departamentos de Antropologia nos Estados Unidos".²⁶⁸ Contudo,

A rejeição ao evolucionismo nos Estados Unidos não é facilmente explicável. Muitos cientistas não-antropólogos acham incrível que um homem que havia sido aclamado como 'o maior antropólogo do mundo' (Kroeber, 1943), a saber, Franz Boas, um homem que foi membro da Academia Nacional de Ciências e Presidente da Associação Americana para o Avanço da Ciência, tenha se dedicado assiduamente por décadas e com vigor a esta busca reacionária e anticientífica.²⁶⁹

²⁶⁴ STOCKING, JR., George W. **Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: the University of Chicago Press, 1982. p. 211.

²⁶⁵ Apud Idem.

²⁶⁶ BOAS, Franz. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 1.

²⁶⁷ STOCKING, JR., George W. **Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: the University of Chicago Press, 1982. p. 195 e seguintes.

²⁶⁸ SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. v.

²⁶⁹ Idem. O texto ao qual White faz referência, entre parênteses, é o texto "Franz Boas: the man", de autoria do antropólogo Alfred Kroeber, publicado em 1943.

Mas acrescenta: "nós seríamos os últimos a apontá-lo como a *causa* do movimento antievolucionista na antropologia americana",²⁷⁰ já que haveriam outros críticos como ele em "solo americano",²⁷¹ como o filósofo William James²⁷² e os antropólogos Berthold Laufer e Mellville Herskovitz.²⁷³ Agora, porém, o "antievolucionismo demonstra sinais de esgotamento e mais uma vez a teoria da evolução está em marcha".²⁷⁴ Daí em diante, o triunfo seria inevitável:

O retorno do evolucionismo, claro, era inevitável se o progresso fosse continuar na ciência e se a ciência continuasse a adotar a antropologia cultural. O conceito de evolução provou ser fundamental e frutífero demais para ser ignorado indefinidamente por qualquer coisa que chamasse a si mesmo de ciência. O Evolucionismo estava destinado a retornar para a antropologia cultural mais cedo ou mais tarde. Os ensaios que se seguem indicam o quão longe efetivou-se este retorno.²⁷⁵

Sahlins e Service, em seguida, darão continuidade a esta narrativa, defendendo até mesmo um retorno à perspectiva de Tylor, repetindo aqui suas famosas palavras sobre a ideia de evolução: "o grande princípio que todo pesquisador deve adotar com firmeza, se ele pretende entender o mundo em que vive ou a história do passado".²⁷⁶ Estas mesmas palavras haviam sido transcritas por Leslie White um ano antes, em seu livro *The Evolution of Culture*.²⁷⁷

No artigo escrito exclusivamente para a coletânea *Evolution and Culture*, intitulado "Evolution: Specific and General", Sahlins tentará solucionar algumas das confusões que, segundo ele, teriam surgido em torno dos conceitos de "evolução geral" e "evolução específica".²⁷⁸ Para isto, ele definirá o conceito de "evolução específica" como denominando o tipo de processo que se desloca em direção a "diversidade através da modificação

²⁷⁰ SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. vi. O destaque em itálico é do próprio autor.

²⁷¹ Idem.

²⁷² Idem.

²⁷³ Ibidem. p. v.

²⁷⁴ Ibidem. p. vii.

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ Apud Ibidem. p. 4.

²⁷⁷ WHITE, Leslie A. **The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007. p. xix.

²⁷⁸ SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. 4.

adaptativa", isto é, quando novas formas se diferenciam de formas antigas por meio da adaptação ao meio. Já a "evolução geral" denomina o tipo de processo que se desloca em direção a "geração de progresso", ou seja, em direção a "formas mais elevadas [que] emergem, e ultrapassam, as inferiores".²⁷⁹ Para discutir estes dois conceitos, Sahlins partirá de um tipo específico de evolução, a "evolução biológica", e deslocará sua atenção, em seguida, para a "evolução cultural", afirmando que a "cultura continua o processo evolucionário [biológico] por novos meios".²⁸⁰ Deste modo, alguns conceitos da evolução biológica serão utilizados para o entendimento da evolução cultural, como "adaptação" e "forma". E estas palavras de Sahlins evidenciam isso: "a cultura diversifica-se através da especialização *adaptativa* e ela ainda produz sucessivamente *formas* elevadas no total".²⁸¹ Ou então, de forma mais explícita: a "Cultura, como a vida, passa por evolução geral e específica".²⁸²

A cultura, portanto, é pensada aqui como um instrumento utilizado por grupos humanos para se adaptarem ao meio em que vivem, funcionando como a "parte superorgânica do seu ambiente".²⁸³ Além disto, as culturas existem como "organizações para se fazer algo, para perpetuar a vida humana e a si mesmas".²⁸⁴ Para Sahlins, porém, é importante termos em mente que a evolução biológica deve ser compreendida de um ponto de vista "filogenético", isto é, de uma perspectiva que enfatize o "modo através do qual uma espécie cresce a partir de outra", ou das "relações históricas e genéticas entre espécies", sendo que tais relações devem ter como referência a "seleção natural".²⁸⁵ A evolução cultural também seria marcada pelo "desenvolvimento filogenético, adaptativo".²⁸⁶

Sahlins, portanto, cria uma distinção entre cultura e biologia, traçando algumas semelhanças entre elas e evitando reduzir uma a outra.²⁸⁷ Contudo, ele parece não conseguir impedir que a lógica da evolução biológica prevaleça em diversos momentos de seu texto. Consideremos, por exemplo, a seguinte afirmação: "Novos traços culturais que surgem através da adaptação podem ser considerados avanços adaptativos".²⁸⁸ Neste caso, ao pensar a emergência de "novos traços culturais" em termos de "avanços adaptativos", ele termina por

²⁷⁹ SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. 12-13.

²⁸⁰ Ibidem. p. 23.

²⁸¹ Idem. Os destaques em itálico são nossos.

²⁸² Idem.

²⁸³ Ibidem. p. 24

²⁸⁴ Ibidem. p. 24.

²⁸⁵ Ibidem. p. 14.

²⁸⁶ Ibidem. p. 24.

²⁸⁷ Ibidem. p. 40.

²⁸⁸ Ibidem. p. 25. Os destaques em itálico são nossos.

fazer com que sua ideia de história e seu conceito de cultura permaneçam associados a uma lógica biológica – mesmo que uma não possa ser reduzida a outra.

Além disso, ele oferece um exemplo prático de sua ideia da história. Este exemplo parte da seguinte pergunta: "é o feudalismo um *estágio* geral na evolução de formas econômicas e políticas, um antecedente da moderna economia nacional?".²⁸⁹ Uma resposta afirmativa, segundo ele, teria sido simplesmente assumida como pressuposto na história política e econômica de sua época. Uma evidência disto poderia ser encontrado no marxismo, "onde a sequência dos modos de produção escravocrata-feudal-capitalista originou-se".²⁹⁰ A ideia de que o feudalismo seria um estágio geral da evolução, entretanto, não passaria de uma afirmação "falaciosa", capaz de "obscurecer o curso histórico do desenvolvimento dessas civilizações, a despeito do quanto ela possa iluminar o curso histórico da cultura Ocidental".²⁹¹ O feudalismo, segundo ele, não passaria de um estágio específico, isto é, somente "um passo no desenvolvimento de uma linha da civilização",²⁹² um estágio fortuito e retrógrado na história da cultura Ocidental. Porém, se quiséssemos realmente compreender as condições do surgimento desta cultura, deveríamos ignorar a época feudal e voltar a nossa atenção para civilizações antigas e mais bem desenvolvidas, como Grécia e Roma. A razão disto é que estas últimas teriam representado melhor as condições de surgimento dos estados modernos nacionais. O feudalismo, em contrapartida, seria apenas uma forma de organização cultural entre tantas outras. E por não ter significado um progresso ou mudança qualitativa na história da cultura Ocidental, ele não poderia ser encarado como um avanço do ponto de vista da evolução geral.

12. História e Antropologia

Em outro momento do texto "Evolution: Specific and General", Sahlins reflete sobre a relação entre História e Antropologia. Para ele, "o ressurgimento atual do evolucionismo na Antropologia é, com a exceção de [Leslie] White, orientada para o específico de forma

²⁸⁹ SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. 30-31. O destaque em itálico é do próprio Sahlins.

²⁹⁰ Ibidem. p. 31.

²⁹¹ Idem.

²⁹² Ibidem. p. 32.

decisiva".²⁹³ Assim, paradoxalmente, a Antropologia influenciada pelo evolucionismo seria predominantemente "particularista" e "orientada historicamente".²⁹⁴ Mas esta não seria uma tendência presente apenas entre os adeptos desta perspectiva:

A orientação histórica da Antropologia americana no século XX e muito do seu atual evolucionismo tem ocasionado uma rica controvérsia em anos recentes sobre a relação entre 'história' e 'evolução'.²⁹⁵

Seria esta "orientação histórica" um efeito da influência de Boas? Sahlins não dá um resposta para esta pergunta neste momento. Ao invés disto, ele decide voltar sua atenção para algumas questões que teriam surgido a partir da "rica controvérsia" descrita acima. Por exemplo: "Deveria a evolução estar preocupada com desenvolvimentos históricos em culturas particulares ou não?"²⁹⁶ Ou então: "É o ambiente um fator relevante, variável na explicação da evolução ou um fator irrelevante, invariável?"²⁹⁷ E ainda: "É a evolução 'história', ou estes dois processos são diferentes?"²⁹⁸ Antes de analisarmos a resposta de Sahlins a estas perguntas, consideremos as palavras de Leslie White sobre elas, localizadas no prefácio escrito por ele para a coletânea organizada por Sahlins e Service.

Para White, a descrição do processo evolutivo de culturas específicas seria algo ao mesmo tempo cronológico e específico, sendo muitas vezes "chamada de história".²⁹⁹ Alguns antropólogos, como o norte-americano Alfred Louis Kroeber (um ex-aluno de Boas), teriam dito que a evolução geral não passava de uma "história resumida", ou um conjunto de "histórias meramente extensas".³⁰⁰ White, porém, discorda desta caracterização. Para ele, a história praticada pelos historiadores consistiria em um "relato de eventos que estão relacionados apenas temporalmente e espacialmente".³⁰¹ A evolução específica, é verdade, seria "uma sequência cronológica de formas que são funcionalmente inter-relacionadas: uma

²⁹³ SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. 41.

²⁹⁴ Idem.

²⁹⁵ Ibidem. p. 42.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ Ibidem. p. viii.

³⁰⁰ Apud Idem.

³⁰¹ Idem.

forma dá origem a outra".³⁰² Mas ela seria um processo generalizante, "enquanto a história consiste em processos temporais particularizantes".³⁰³ A história, assim, não deteria o monopólio dos estudos temporais, já que ela não poderia ser utilizada para nomear qualquer tipo de processo temporal específico.³⁰⁴

Sahlins, por sua vez, procura ser mais conciliador. Ele argumenta que a evolução é sim uma forma de história – mas somente em parte. A evolução poderia ser considerada um tipo de história quando lida com eventos particulares;³⁰⁵ ou com o "desenvolvimento histórico de formas culturais particulares".³⁰⁶ Mas ela não poderia ser considerada história ao se ocupar também com o que é mais geral e amplo,³⁰⁷ isto é, com a "progressão de *classes* de formas", ou "a sucessão da cultura através de estágios de progresso geral".³⁰⁸ A partir daí, Sahlins realiza um duplo movimento: decide incluir a história dos historiadores em suas reflexões e, ao mesmo tempo, opta por se distanciar dela estrategicamente. Portanto, a despeito de seu tom conciliador, Sahlins não abre mão da distinção entre o processo evolutivo dos antropólogos e aquele dos historiadores. Mas conclui sua reflexão de um modo diplomático: "Cada um dos participantes desta controvérsia está 'certo' em um aspecto mas 'errado' em outro – do nosso ponto de vista".³⁰⁹

13. O experimento

Dois anos depois da publicação da coletânea *Evolution and Culture*, em 1962, Sahlins publica o livro *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island* ("Moala: Cultura e Natureza em uma ilha fijiana"). Esta obra foi produzida a partir de um trabalho de campo realizado por ele entre 1954 e 1955 na Ilha de Moala, situada nas Ilhas Fiji. Isto significa que este trabalho foi conduzido depois da escrita do manuscrito de sua tese de doutorado, mas antes de sua

³⁰² SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. p. viii-ix.

³⁰³ Ibidem. p. ix.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Ibidem. p. 44.

³⁰⁶ Ibidem. p. 43.

³⁰⁷ Ibidem. p. 44.

³⁰⁸ Ibidem. p. 43. O destaque em itálico é do próprio Sahlins.

³⁰⁹ Ibidem. p. 44.

publicação.³¹⁰ Seu principal objetivo aqui é construir uma descrição do modo de vida da ilha de Moala. A princípio, seu livro parece ser um típico estudo etnográfico:

O estudo e descrição de uma comunidade nativa como Moala pode proceder de várias formas. Muito depende do treinamento antropológico e interesses do observador, e no fato dele ter algum objetivo específico (ou 'problema') ou simplesmente procurado examinar todas as facetas do novo mundo que ele veio a descobrir. Algo deve ser dito também sobre o modo através do qual ele viveu e trabalhou na comunidade.³¹¹

O antropólogo deverá escolher a "sua perspectiva teórica sobre a cultura e o que ele pensa ser um método frutífero de descrevê-la e explicá-la".³¹² Daí em diante, porém, Sahlins inicia um "tipo de experimento com uma nova forma de apresentar os dados de uma sociedade primitiva (i. e., organizada através do parentesco)".³¹³ Para ele, "toda perspectiva etnográfica possui a sua forma etnográfica apropriada".³¹⁴ Neste sentido, seu experimento é principalmente estilístico, consistindo na busca por uma nova "forma de apresentar os dados" e uma "forma etnográfica apropriada". Por "estilo", entendemos aqui uma forma específica de utilizar a linguagem.³¹⁵ Para o antropólogo norte-americano,

Uma abordagem evolucionária também pode trazer uma nova forma de etnografia. Eu não diria que a presente organização é a resposta, mas iria apenas explicar que é um ensaio nessa direção.³¹⁶

Mas em que consiste esta "direção"? Consiste em tentar "evitar a compartimentalização" do texto etnográfico, separando os "dados etnográficos" por categorias

³¹⁰ SAHLINS, Marshall. **Social Stratification in Polynesia**. Seattle: University of Washington Press, 1958. p. xiii. Ver também: SAHLINS, Marshall. **Moala: Culture and Nature on a Fijian Island**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962. p. 1.

³¹¹ Idem.

³¹² Idem.

³¹³ Ibidem. p. 4.

³¹⁴ Ibidem. p. 7.

³¹⁵ BALDICK, Chris. **The Oxford Dictionary of Literary Terms**. 3 ed. New York: Oxford University Press, 2008. p. 321.

³¹⁶ SAHLINS, Marshall. **Moala: Culture and Nature on a Fijian Island**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962. p. 7.

como "tecnologia", "economia", "parentesco" etc.³¹⁷ Em oposição a isto seria preciso escrever um texto homogêneo, como se ambos, o texto e a Ilha de Moala, possuíssem uma mesma forma. Para isto seria necessário sair de uma suposta "forma etnográfica padrão" onde tudo parece compartimentalizado, separado e desintegrado.³¹⁸ Mas por quê fazer isto? Por causa de uma suposta "preocupação evolucionária", uma "compulsão para fazer justiça ao tipo de cultura na qual esses aspectos não estão organizados separadamente de fato".³¹⁹ Esta "falta de diferenciação" presente entre "setores culturais" de uma sociedade, seria na verdade uma "marca de referência [*bench mark*, no original em inglês] evolucionária da cultura primitiva".³²⁰ E é nesse sentido que a "cultura primitiva" seria diferente da "civilização ocidental".³²¹ Mas seria preciso também determinar a "emergência evolucionária crítica" daquele elemento que teria "precipitado" o aparecimento da "civilização": o "desenvolvimento do estado político" ou "governo".³²² Neste sentido, o "experimento" estilístico e heterodoxo de Sahlins assume um pressuposto bastante tradicional e ortodoxo da obra de Leslie White.

White defendeu, em seus escritos, que a evolução da humanidade seria marcada por "dois grandes estágios: o primitivo ou tribal e o civil ou nacional".³²³ As tribos e clãs, em geral, seriam típicas de sociedades mais "primitivas". O estado político, por seu turno, seria próprio de sociedades mais "complexas". As sociedades "primitivas" seriam essencialmente construídas em torno de laços de parentesco, sendo por isto bastante "homogêneas". As sociedades mais "complexas", diferente disso, girariam em torno de "relações de propriedade" e "distinções territoriais", sendo portanto mais "diversificadas".³²⁴ Todavia, apesar da transição entre diferentes tipos de sociedades ter supostamente ocorrido através de avanços tecnológicos,³²⁵ a "diferenciação de estrutura" e "a especialização da função" daquelas mais "complexas" teriam exigido um

³¹⁷ SAHLINS, Marshall. **Moala**: Culture and Nature on a Fijian Island. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962. p. 4.

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ Idem.

³²⁰ Idem.

³²¹ Ibidem. p. 4-5.

³²² Ibidem. p. 5.

³²³ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture**: A Study of Man and Civilization. New York: Percheron Press, 2005. p. 241.

³²⁴ Idem.

³²⁵ Idem.

mecanismo especial para coordenar os vários segmentos e classes da sociedade e para integrá-los em um todo efetivo e coerente. Tal mecanismo integrativo foi produzido. Era o Estado-Igreja, i.e., um mecanismo possuidor de aspectos temporais e eclesiásticos.³²⁶

A função do "Estado-Igreja" seria o de "preservar a integridade da sociedade contra a dissolução de dentro dela e contra a destruição de forças exteriores",³²⁷ articulando os elementos que as constituem "harmoniosamente".³²⁸ Além disso, ele funcionaria como um "mecanismo integrativo", capaz de conciliar tensões internas e externas em uma sociedade "diversificada".³²⁹ Nesse sentido, ele teria um papel semelhante ao do conceito de evolução: integrar processos aparentemente díspares (temporais e espaciais) em um todo harmonioso, utilizando para isto uma lógica "temporal-formal".³³⁰

Agora, tendo em mente essas reflexões de Leslie White, podemos retornar ao argumento de Sahlins. Segundo este último, a "civilização ocidental", "que tem produzido etnografias de culturas primitivas", teria se organizado ao longo de sua história em "setores culturais", como "política", "economia" e "parentesco", fazendo de cada "setor" um "subsistema distinto dentro de sua própria estrutura". Tudo isto, porém, teria ocorrido em oposição em uma "cultura primitiva", onde "política" e "economia" não passariam de aspectos do "parentesco", sendo praticadas "no contexto de relações entre parentes".³³¹ Daí então,

O que parece necessário é uma forma etnográfica que, de uma só vez, não obscurecerá o abismo evolucionário geral entre *societas* e *civitas*, ilustrará o caráter de parentesco da economia e da política e também irá refletir o entendimento evolucionário de que um sistema cultural é uma adaptação às suas circunstâncias ambientais, tanto natural quanto superorgânica.³³²

14. "O Método da Comparação Sem Controle" e o presente etnográfico

³²⁶ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 241-242.

³²⁷ *Ibidem*. p. 242.

³²⁸ *Idem*.

³²⁹ *Ibidem*. p. 241.

³³⁰ *Ibidem*. p. 10 e seguintes.

³³¹ SAHLINS, Marshall. **Moala: Culture and Nature on a Fijian Island**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962. p. 5-6.

³³² *Ibidem*. p. 6.

Um ano depois da publicação do livro *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*, esse tom "experimental" será mantido. Mas a disposição para o experimento ficará restrita ao estilo. Uma evidência disto pode ser encontrada no artigo *Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia* ("Homem Pobre, Homem Rico, Grande-Homem e Chefe: Tipos Políticos na Melanésia e na Polinésia") que Sahlins publicou em 1963. Aqui ele construirá uma análise de "tipos políticos" ideais (o "Poor Man", o "Rich Man", o "Big-Man" e o "Chief"), a partir de dados relativos aos povos da Melanésia e da Polinésia. Isto, porém, não implicará no abandono de sua abordagem "científica":

Com um olho em seus próprios objetivos de vida, os povos nativos das Ilhas do Pacífico apresentam aos antropólogos, inadvertidamente, um generoso presente científico: uma série estendida de experimentos em adaptação cultural e desenvolvimento evolucionário.³³³

A palavra "experimento", como podemos imaginar, remete a metáfora do laboratório presente nos escritos de Leslie White. Mas isso não é tudo:

O método comparativo seguido até este ponto desta pesquisa, envolveu a leitura de monografias e o ato de tomar notas. Eu não acho que dei origem ao método, mas gostaria de batizá-lo 'O Método da Comparação Sem Controle'. A descrição das duas formas de liderança [melanésia e polinésia] desenvolvidas [ao longo deste artigo] é uma forma de destilação mental do método da comparação sem controle. As duas formas são tipos sociologicamente abstraídos. Qualquer pessoa familiarizada com a literatura antropológica do Pacífico Sul sabe que existem importantes variações de tipos, como das excepcionais formas políticas não inteiramente tratadas aqui. Todos poderiam concordar que a consideração das variações e exceções é necessário e desejável. E no entanto existe prazer também, e alguma gratificação intelectual, em descobrir padrões mais amplos. Para justificar o meu prazer (sócio-)cientificamente, eu poderia ter me referido aos retratos desenhados dos 'grandes-homens' melanésios e aos chefes polinésios como 'modelos' ou como 'tipos ideais'. Se isso é tudo o que é necessário para conferir respeitabilidade no papel, que o leitor encare assim.

³³³ SAHLINS, Marshall. *Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*. In: _____. **Culture in Practice: Selected Essays**. New York: Zone Books, 2005. p. 71.

Eu espero que tudo isso tenha sido suficientemente desarmante. Ou também é preciso dizer que as hipóteses são provisórias, sujeitas a pesquisa futura, etc.?³³⁴

Daqui em diante, Sahlins adotará um estilo cada vez mais consciente e autoreflexivo, fazendo sua linguagem voltar-se sobre si mesma, o que inclui o método ("comparativo"), suas limitações ("formas políticas não inteiramente tratadas aqui") e suas possibilidades ("descobrir os padrões mais amplos"). Além disto, vemo-lo introduzir um grau de subjetividade pouco usual em seus escritos até aqui, algo que as palavras "prazer" e "gratificação" deixam claro. E no entanto, a despeito de tudo isso, não vemos uma disposição em abandonar a lógica evolucionista: não há uma descontinuidade significativa em sua perspectiva. Sahlins parece disposto a experimentar, mas não mostra vontade de sair do laboratório: "Onde a cultura assim experimenta, a Antropologia encontra os seus laboratórios – faz as suas comparações".³³⁵

Ao longo da década de 1960, diversos antropólogos gravitavam em torno de dois "centros de teoria evolucionista": as universidades de Michigan e Columbia.³³⁶ Sahlins havia sido, entre eles, uma de suas "estrelas em ascensão".³³⁷ Este prestígio nos ajuda a compreender o fato dele ter editado, na segunda metade desta década, uma série de livros intitulada "Foundations of Modern Anthropology" ("Fundações da Antropologia Moderna"). Na condição de editor, ele diz que seu principal objetivo é a "documentação da condição humana, passado e presente".³³⁸ Para isto, a série se preocupará

principalmente com povos exóticos, tempos pré-históricos, linguagens não-escritas e costumes improváveis. Mas essa é apenas a forma do antropólogo expressar a sua preocupação com o aqui e o agora, e sua forma faz uma contribuição única para o nosso conhecimento do que está acontecendo no mundo.³³⁹

³³⁴ SAHLINS, Marshall. *Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*. In: _____, **Culture in Practice: Selected Essays**. New York: Zone Books, 2005. p. 89, nota 1.

³³⁵ Ibidem. p. 71.

³³⁶ KUPER, Adam. **Culture: The Anthropologists' Account**. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 159.

³³⁷ Ibidem. p. 164.

³³⁸ SAHLINS, Marshall. **Tribesmen**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968. p. v.

³³⁹ Idem.

O recurso ao "exótico", ao distante no tempo (os "tempos pré-históricos") e ao não-convencional ("linguagens não-escritas e costumes improváveis"), aqui, se transformam em conceitos através dos quais o antropólogo fala sobre si e sua própria sociedade: é o presente que é enfatizado quando se escreve sobre o passado. Por esta razão, o "presente etnográfico" deixa de ser um fim em si mesmo para se transformar em um *meio* através do qual o próprio mundo do antropólogo aparece como objeto de reflexão. Porém, segundo o editor da série, "Nós não podemos nos entender separados de um entendimento do *homem*, nem podemos entender a nossa cultura separada de um entendimento da *cultura*".³⁴⁰

Nós estamos inevitavelmente impelidos rumo a um encontro intelectual com o homem em todas as suas variedades, não importa o quão primitivo, o quão antigo ou aparentemente insignificante.³⁴¹

E tem mais: "Desde a sua descoberta por uma civilização europeia em expansão, povos primitivos têm pairado sobre homens pensativos como fantasmas ancestrais, sempre provocando sua curiosidade intelectual".³⁴² Mas fazer um "retorno ao primitivo" seria "tolo": "o selvagem não é o homem nobre da natureza e sua existência não é o tempo idílico de anos dourados".³⁴³ "Para a Antropologia, o romance do primitivo tem sido outra coisa: uma busca pelas raízes e significado de nós mesmos – no contexto de toda a humanidade".³⁴⁴ Assim, o diálogo entre História e Antropologia continua, mas esta última se transforma cada vez mais em uma ciência do tempo presente – um presente que é um meio, não um fim em si mesmo. Por causa disto, a Antropologia não pode ser reduzida ao "aqui e ao agora".³⁴⁵ O que ela busca é "um diálogo entre a contemplação do primitivo e do presente",³⁴⁶ fazendo Sahlins retomar um princípio de Edward Tylor no século XIX, segundo o qual a Antropologia é uma ciência capaz de progredir ao longo do tempo. Mas esta progressão só seria possível graças ao conhecimento acumulado sobre seus objetos. E este conhecimento, uma vez produzido,

³⁴⁰ SAHLINS, Marshall. **Tribesmen**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968. p. v. Os destaques em itálico são do próprio Sahlins.

³⁴¹ Idem.

³⁴² Idem.

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Ibidem. p. v-vi.

³⁴⁵ Ibidem. p. v.

³⁴⁶ Ibidem. p. vi.

permitiria que uma dada geração compreendesse melhor sua própria existência, bem como o mundo em que vive de forma "mais clara do que qualquer outra".³⁴⁷

³⁴⁷ SAHLINS, Marshall. **Tribesmen**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968. p. vi.

Capítulo II - O Estruturalismo e a crítica ao pensamento ocidental

1. Circunstâncias sociais e perspectivas teóricas (1960-1970)

Ao longo da década de 1960, os Estados Unidos se envolveu em um conflito impopular – a Guerra do Vietnã – que dividiu e polarizou a sociedade norte-americana. Ao mesmo tempo, a tensão racial continuou a aumentar, particularmente depois do caso *Brown vs. Board of Education*, uma disputa legal que levou a Suprema Corte a acabar com a segregação nas escolas de todo o país. A interrupção do crescimento da economia nacional, no período pós-guerra, viria a intensificar estas tensões.³⁴⁸ E o meio acadêmico não ficou indiferente a estes conflitos. Em 1969, o antropólogo norte-americano Stanley Diamond chegou a escrever que "A Antropologia, reificada como o estudo do homem, é o estudo de homens em crise por homens em crise".³⁴⁹

Crises, com efeito, começavam a pôr em risco até mesmo a ética de trabalho dos antropólogos. O Projeto Camelot seria um exemplo disto. Em 1957, o Departamento de Defesa dos Estados Unidos teria financiado estudos a respeito de revoluções sociais, funcionamento de partidos comunistas e análise de grupos tribais em várias partes do mundo. A partir de 1962, estudos de contrainsurgência passam a ser incluídos. Dois anos depois, em 1964, diversos projetos de estudo começam a levar antropólogos norte-americanos, ou indivíduos que diziam ser antropólogos, para trabalhos de campo em países como Chile, Colômbia e Peru. No Chile, o projeto de estudo passa a ser chamado de "Camelot". Em junho de 1965 este projeto é denunciado publicamente, tornando-se alvo de inúmeras condenações, reprovações e críticas do governo chileno, Departamento de Estado, cientistas sociais e imprensa. No mesmo ano, a *American Anthropological Association* (AAA) monta um comitê para discutir a relação entre antropólogos e agências privadas ou governamentais.³⁵⁰ Em 1967, uma comissão montada por esta mesma associação aponta que outros projetos semelhantes ao "Camelot" teriam continuado a existir nas sombras, sem o conhecimento do público.³⁵¹

³⁴⁸ PATTERSON, Thomas C. *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg, 2001. p. 123-124.

³⁴⁹ Apud Ibidem. p. 124.

³⁵⁰ Ibidem. p. 124-125.

³⁵¹ Ibidem. p. 125-126.

Em março de 1970, uma denúncia pública confirma o que foi apontado pela comissão da AAA em 1967. Neste ano, o *Student Mobilization Committee to End the War in Vietnam* consegue ter acesso a documentos relativos a atuação de antropólogos norte-americanos no sul da Ásia, revelando as ligações entre eles e as atividades de contrainsurgência na Tailândia. Estes documentos são então entregues a quatro antropólogos: Gerald Berreman, Eric Wolf, Joseph Jorgensen e Marshall Sahlins.³⁵² Neste momento, Sahlins possuía um considerável histórico de atuações políticas, tendo feito parte de movimentos de estudantes e professores que viriam a ter repercussão nacional, promovendo debates públicos sobre a Guerra do Vietnã. Além disto ele veio a escrever diversos artigos sobre este conflito – incluindo o Projeto Camelot.³⁵³

As preocupações e problemas da sociedade norte-americana, com o passar do tempo, dominam cada vez mais a atenção de antropólogos neste país. Entre aqueles que escolheram permanecer nos Estados Unidos, muitos se voltaram para o estudo da vida de imigrantes pobres e trabalhadores de baixa renda, tentando compreender as culturas que se formavam em áreas urbanas.³⁵⁴ Ao mesmo tempo, porém, duas das mais influentes perspectivas teóricas da Antropologia norte-americana – a "Antropologia Simbólica" e a abordagem "Ecológica" ou "Processual" – pareciam incapazes de lidar com as transformações vividas pela sociedade neste momento. Insatisfeitos com ambas, muitos antropólogos começaram a se voltar para abordagens marxistas ou feministas.³⁵⁵

A perspectiva teórica conhecida como "Antropologia Simbólica" havia surgido na primeira metade da década de 1970, atingindo o seu auge em meados dela. Inspirada nas obras dos antropólogos norte-americanos Alfred Kroeber (1876-1960) e Talcott Parsons (1902-1979), seus proponentes teriam assumido que a cultura e a sociedade seriam coisas distintas. Entre as duas eles escolheram a cultura, definindo-a como um sistema de símbolos e significados capaz de ser estudado como um domínio autônomo. Os antropólogos norte-americanos David Schneider (1918-1995), Clifford Geertz (1926-2006) e o escocês Victor Turner (1920-1983) foram alguns de seus principais proponentes. A Universidade de Chicago,

³⁵² PATTERSON, Thomas C. *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg, 2001. p. 126.

³⁵³ Por exemplo: SAHLINS, Marshall. *Culture in Practice: Selected Essays*. New York: Zone Books, 2005. p. 205 e seguintes.

³⁵⁴ PATTERSON, Thomas C. *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg, 2001. p. 124.

³⁵⁵ Idem.

por sua vez, se tornou o centro de propagação desta perspectiva.³⁵⁶ Por ela passaram David Schneider (entre 1960 a 1985³⁵⁷), Clifford Geertz (entre 1960 e 1970³⁵⁸) e Victor Turner (entre 1967 e 1977³⁵⁹).

Além da "Antropologia Simbólica" havia também a perspectiva Ecológica ou Processual. Inspirada nas obras de Julian Steward e Leslie White, esta perspectiva havia surgido na década de 1970, mantendo sua influência até a primeira metade da década seguinte. E se Chicago havia se tornado o centro da Antropologia Simbólica, Columbia e Michigan se tornaram os centros da Antropologia Ecológica. Muitos de seus proponentes se diferenciavam dos adeptos da "Antropologia Simbólica" na medida em que enfatizavam os aspectos práticos e materiais da atividade humana. E se os antropólogos de Chicago tendiam a ver a cultura como algo autônomo, os evolucionistas tendiam a concebê-la como um meio através do qual os seres humanos sobrevivem e se adaptam a um dado espaço.³⁶⁰ De acordo com um de seus principais proponentes, o antropólogo norte-americano Roy Rappaport (1926-1997), a cultura é o "meio pelo qual as populações humanas se mantêm em sistemas ecológicos".³⁶¹ A cultura, segundo esta lógica, seria um produto da interação entre seres humanos que buscam a satisfação ou maximização de seus próprios interesses. Ao mesmo tempo, ela serviria como um instrumento de reprodução e manutenção de uma dada população em certos limites. Steward e White teriam escolhido a cultura como uma unidade básica de análise, enquanto outros pesquisadores com uma perspectiva semelhante optaram pela ideia de população, definindo-a como um "agregado de seres humanos autônomos", dotado de uma cultura e organização social e adaptando-se ao meio em que vivem por meio delas.³⁶²

³⁵⁶ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 138-139.

³⁵⁷ THOMAS JR., Robert McGill. David Schneider, a Giant of Cultural Anthropology, Is Dead at 76. **New York Times**, New York, 1 nov. 1995. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1995/11/01/us/david-schneider-a-giant-of-cultural-anthropology-is-dead-at-76.html>>. Acesso em: 19 mar 2017. Ver também: UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY. **Guide to the David M. Schneider Papers 1918-1994**. [S.l.]: University of Chicago Library, 2008. Disponível em: <<http://www.lib.uchicago.edu/e/src/findingaids/pdf/ICU.SPCL.SCHNEIDERD.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

³⁵⁸ **Clifford Geertz 1926-2006**. Disponível em: <<https://www.ias.edu/news/press-releases/2009-49>>. Acesso em: 19 mar 2017.

³⁵⁹ ST. JOHN, Graham. **Victor Turner**. Disponível em: <<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0074.xml>>. Acesso em: 19 mar 2017.

³⁶⁰ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 141.

³⁶¹ Apud Idem.

³⁶² Idem.

Com o passar do tempo, as fraquezas da abordagem ecológica (e da evolucionista) se tornariam cada vez mais evidentes – a despeito da variedade de interpretações e pesquisas produzidas a partir dela. Uma destas fraquezas seria uma ênfase excessiva na *integração* de seus elementos (indivíduos e instituições, por exemplo) que constituem as populações estudadas. Outra fraqueza seria sua dificuldade com mudanças e transformações sociais. Estas supostas fraquezas teria levado muitos de seus praticantes a deslocarem o foco de suas análises: alguns para indivíduos e/ou o processo histórico; outros para aproximação entre perspectiva ecológica e marxismo.³⁶³ Ao mesmo tempo, adeptos da abordagem simbólica buscavam também se aproximar do marxismo. David Schneider, por exemplo, teria complementado o estudo de aspectos simbólicos com a análise do sistema social, mostrando os diferentes modos através dos quais símbolos se reproduzem ou são transformados. Outro pesquisador igualmente interessado na dinâmica de ação simbólica – Victor Turner – teria justificado o seu diálogo com o marxismo alegando que sociedades são moldadas pelo conflito e contradição.³⁶⁴

Longe dos Estados Unidos, porém, um movimento conhecido como "Estruturalismo" continuava a se expandir. Tendo emergido na década de 1950, ele viria a atingir o seu auge na década seguinte, chegando a influenciar diversos pesquisadores norte-americanos – entre eles Marshall Sahlins.

2. Ferdinand de Saussure

A palavra "estrutura" vem do latim *struere*, que significa "construir".³⁶⁵ No início de sua história esta palavra teria recebido uma conotação arquitetônica, significando "o modo através do qual um edifício é construído".³⁶⁶ Entre os séculos XVII e XVIII, sua definição teria sido modificada e expandida, passando a incluir a linguagem ou anatomia de organismos vivos, tratando-os como se fossem edifícios ou construções. Com este sentido, ela teria sido utilizada denominar os modos de interação entre as partes de um ser que o formam enquanto

³⁶³ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 143.

³⁶⁴ Ibidem. p. 139-140.

³⁶⁵ HOAD, T. F. **The Concise Oxford Dictionary of Etymology**. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 467

³⁶⁶ Esta citação é do Dicionário Trévoux, uma publicação de 1771. Ela pode ser encontrada aqui: DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. xxii.

um todo, servindo para o estudo de estruturas anatômicas, psicológicas, matemáticas e geológicas.³⁶⁷

Na obra de autores como Herbert Spencer, Lewis Henry Morgan e Karl Marx, no século XIX, a palavra "estrutura" teria sido empregada para descrever fenômenos persistentes ao longo do tempo, onde as partes seriam ligadas entre si dando origem a um todo complexo. Em 1895, este sentido teria se consolidado entre cientistas sociais. Uma evidência disto poderia ser encontrada no livro *As Regras do Método Sociológico*, do sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917). Depois disto, entre 1900 e 1926, um neologismo surge a partir da palavra "estrutura": o "estruturalismo". Este último será então utilizado para nomear um movimento intelectual entre as Ciências Humanas e Sociais: o "Estruturalismo". As bases deste movimento poderão ser encontradas principalmente na obra do linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913).³⁶⁸

Saussure já foi descrito como uma "figura fascinante e enigmática", que teria vivido uma existência sem grandes acontecimentos, desprovida de "grandes crises intelectuais, momentos decisivos de *insight* e conversão; ou mesmo de aventuras pessoais marcantes".³⁶⁹ Nascido em Genebra, ele teria sido introduzido à Linguística ainda muito jovem, por um filologista suíço chamado Adolphe Pictet (1799-1875). Na escola, começa a estudar o sânscrito e aprende grego, francês, alemão, inglês e latim aos quinze anos.³⁷⁰ Em 1875, entra na Universidade de Genebra. Seguindo uma tradição da família, cursa Física e Química. Mas seguindo os próprios desejos, aprofunda o grego e o latim. Com o passar do tempo, o estudo da linguagem atrai-o cada vez mais, levando-o a se tornar um membro da Sociedade de Linguística de Paris. Depois disto, muda-se para a Universidade de Leipzig, onde decide estudar diversas línguas indo-europeias. A cidade de Leipzig, neste momento, teria sido o centro de uma escola de jovens linguistas chamada de *Junggrammatiker* ("Neogramáticos"). Nela, Saussure teria conhecido alguns dos mais famosos linguistas de sua época. Em 1878, aos vinte um anos de idade, publica um de seus mais importantes trabalhos, o *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* ("Memória sobre o sistema primitivo de vogais em línguas indo-europeias"), o que o torna famoso. Certa vez, um

³⁶⁷ DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. xxii.

³⁶⁸ Idem.

³⁶⁹ CULLER, Jonathan. **Ferdinand de Saussure**. ed. rev. Ithaca: Cornell University Press, 1986. p. 21. O destaque em itálico é nosso.

³⁷⁰ Idem.

professor teria se aproximado dele sem conhecê-lo, perguntando se ele tinha algum parentesco com Saussure, o grande linguista suíço autor do famoso *Mémoire*.³⁷¹

Depois disso sai da Alemanha e retorna a Paris, aonde a fama o acompanha. Aqui, leciona sânscrito, gótico e alemão antigo, na *École Pratique des Hautes Études*. Em 1887, a filologia geral Indo-Europeia é adicionada às suas responsabilidades de estudo nesta instituição, enquanto ele continua a ser um importante e ativo membro da Sociedade Linguística de Paris, influenciando diversos linguistas franceses. Um convite para lecionar na Universidade de Genebra, em 1891, leva-o de volta a Suíça. E uma vez aí casa-se e tem dois filhos, mas raramente viaja.³⁷² Alguns de seus escritos, durante este tempo, parecem revelar uma certa desilusão com aspectos da Linguística. Um trecho de uma carta escrita por ele em 1894 evidencia isto:

A completa inadequação da atual terminologia [na Linguística], a necessidade de reformá-la e, para isto, demonstrar que tipo de objeto a linguagem é, arruinam continuamente o meu prazer em filologia, apesar de eu não ter desejo maior do que não ser forçado a pensar sobre a natureza da linguagem em geral. Isto vai levar, contra a minha vontade, a um livro em que terei que explicar, sem entusiasmo ou paixão, o porquê de não haver um único termo utilizado na linguística que tenha qualquer significado para mim. Somente depois disto, eu confesso, serei capaz de continuar o meu trabalho a partir do ponto em que o deixei.³⁷³

Este livro destituído de "entusiasmo ou paixão" jamais viria a ser escrito. Ao invés disto, ele teria se limitado a lecionar lituano, lendas alemãs e uma teoria segundo a qual poetas latinos, em seus versos, teriam escondido anagramas de nomes próprios. Em 1906, recebe uma nova responsabilidade: ministrar um curso de Linguística Geral. Isto será realizado de modo intermitente ao longo de vários anos. E o produto destas aulas será a obra póstuma que o tornará famoso, o *Cours de linguistique générale* ("Curso de linguística geral"). Publicado em 1916, três anos depois de seu falecimento, este livro foi escrito por dois linguistas suíços – Charles Bally e Albert Sechehaye – a partir das notas deixadas por Saussure e seus estudantes.³⁷⁴

³⁷¹ CULLER, Jonathan. **Ferdinand de Saussure**. ed. rev. Ithaca: Cornell University Press, 1986. p. 22-23.

³⁷² Ibidem. p. 23.

³⁷³ Apud Ibidem. p. 23-24.

³⁷⁴ Ibidem. p. 24-26.

No *Cours de linguistique generale*, Saussure teria oferecido uma solução para uma questão antiga, colocada por Platão em seu diálogo *Crátilo*, onde Hermógenes e Crátilo discutem a respeito da relação entre Natureza e Cultura. Para Hermógenes, a cultura associaria as palavras às coisas no mundo, mas de um modo arbitrário. Para Crátilo, as palavras copiariam a natureza, estabelecendo com ela uma relação lógica e natural. Diante deste debate, Saussure se posicionará ao lado de Hermógenes, concebendo a linguagem como um sistema de signos arbitrários.³⁷⁵

Para melhor entendermos o posicionamento acima, imaginemos um indivíduo que decide emitir sons com a boca, produzindo diferentes barulhos. Tais barulhos podem ser considerados partes de uma linguagem somente quando utilizados para comunicação ou expressão de ideias. E para isto, um barulho precisa fazer parte de um sistema de convenção (uma linguagem) capaz de associá-lo a uma ideia específica. Ele precisa fazer parte, em outras palavras, de um sistema de signos.³⁷⁶

Mas em que consiste um signo? Um signo é a união entre uma forma que significa e uma ideia que é significada. Por exemplo: uma palavra é capaz de significar quando é utilizada para atribuir um significado a uma ideia. Mas entre uma palavra e uma ideia não há uma relação de obrigação e necessidade: existe somente uma relação circunstancial e arbitrária. Desta maneira, não haveria uma relação obrigatória e inevitável entre uma palavra ("carro", por exemplo) e o objeto ao qual esta mesma palavra se refere. Por causa disto, se todos os falantes de uma língua chegassem a um acordo, qualquer outro termo poderia ser igualmente utilizado para se referir a um dado objeto – como aquele designado pela palavra "carro". Uma palavra, portanto, não passa de uma nomenclatura utilizada para denominar as coisas no mundo. E se a utilizamos para denominar um objeto específico, agimos assim somente por convenção.³⁷⁷

Sistemas de convenção diferentes usam palavras distintos para designar objetos específicos. Por exemplo: o termo "carro" não faz sentido na língua inglesa: de acordo com o seu sistema de convenção, devemos utilizar a palavra "car" no lugar de "carro". Assim, um signo linguístico (uma palavra, por exemplo) só pode ser compreendido quando interpretado no contexto de sua relação com outros signos. "Carro", segundo este exemplo, só faria sentido

³⁷⁵ DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 43.

³⁷⁶ CULLER, Jonathan. **Ferdinand de Saussure**. ed. rev. Ithaca: Cornell University Press, 1986. p. 28.

³⁷⁷ *Ibidem*. p. 28-39.

na medida em que é diferente de outras palavras, utilizadas designar outros objetos, como "carroça" ou "trem". A palavra "carro" ganha um significado próprio graças a uma convenção (uma língua, por exemplo), que irá estabelecer a diferença entre ela e outras palavras. Talvez a mais importante consequência disto é que palavras não possuem essências, isto é, elas não possuem um significado que lhes seja inerente, natural e imutável. Ao invés disto, elas teriam um significado somente por estarem situadas dentro de uma rede de relações estabelecida de modo puramente convencional.³⁷⁸

As relações entre as palavras, quando vistas em conjunto, formam aquilo que Saussure chama de *langue* em oposição a *parole*. A *langue* ("língua", em francês) designa um sistema de formas (como letras e palavras, escritas em uma folha de papel). Já o termo *parole* ("fala", em francês) se refere ao uso da *langue* no cotidiano. Esta distinção entre "língua" e "fala" é importante na medida em que permite ao linguista diferenciar os usos da linguagem (a *parole*, ou "fala") do sistema que estabelece e organiza a sua lógica (a *langue*, ou "língua"). Em princípio, a separação entre "língua" e "fala" pode parecer arbitrário, mas Saussure insiste em utilizá-la para delimitar um objeto de estudo próprio para a Linguística: a "língua", ou seja, um sistema dotado de uma lógica própria e puramente formal, separado de seus usos no cotidiano.³⁷⁹

Além de arbitrário e relacional, o signo linguístico poderia ser abordado de duas maneiras: por meio de uma perspectiva sincrônica ou por meio de uma abordagem diacrônica. Por uma perspectiva "sincrônica" devemos entender o estudo de uma linguagem como um sistema, pensado como um fim em si mesmo e sem referência a qualquer mudança temporal. Por uma abordagem "diacrônica" devemos compreender o estudo da evolução de uma linguagem ao longo de um certo período de tempo. Saussure, em suas reflexões, viria a enfatizar a perspectiva sincrônica em detrimento da diacrônica. Mas por quê? Para compreendermos sua escolha, imaginemos uma situação em que um indivíduo decide aprender uma nova língua. Este indivíduo poderá alcançar o seu objetivo sem conhecer a origem das palavras por ele aprendidas, isto é, sem ter um conhecimento etimológico ou diacrônico delas. Isto significa que o estudo das regras e princípios de uma linguagem, em um dado momento, é suficiente para sua compreensão. A história desta linguagem, apesar de importante, não é indispensável. A descoberta da origem de uma palavra pode enriquecer o nosso conhecimento, mas esta informação não é necessária ou obrigatória para a compreensão

³⁷⁸ CULLER, Jonathan. **Ferdinand de Saussure**. ed. rev. Ithaca: Cornell University Press, 1986. p. 28-39.

³⁷⁹ Ibidem. p. 39-45.

de seu significado no presente. Saussure teria sugerido, a partir daí, que é mais útil e conveniente aprendermos uma nova linguagem sem precisarmos recorrer a antigas regras de gramática, ortografia e mesmo a origem das palavras que estivermos aprendendo. Construir uma separação entre "sincronia" e "diacronia", deste modo, é uma forma de separar o essencial do supérfluo de acordo com os interesses de um autor.³⁸⁰

Privilegiar uma abordagem "sincrônica" também traria uma outra vantagem: chamar a nossa atenção para dois modos básicos de articulação de signos linguísticos: (1) seus modos de combinação possíveis ou relações "sintagmáticas", e (2) suas formas de substituição mútuas ou relações "associativas". Um exemplo de relação sintagmática (1) pode ser vista quando diferentes palavras se *combinam* em uma frase com o objetivo de comunicar um significado específico. E a alteração da sequência de qualquer uma delas poderia gerar significados distintos. Para um exemplo da relação "associativa" (2), imaginemos a palavra "lama". A substituição de qualquer letra desta palavra por outra resultaria em uma palavra inteiramente nova. Se substituirmos a letra "l" pela letra "c", digamos, veríamos surgir uma nova palavra: "cama". Portanto, entre "l" e "c" haveria uma relação *associativa* de substituição (as associações de letras em uma palavra geram novos significados) e oposição (a substituição de uma letra por outra em uma mesma palavra geraria novas associações entre elas, produzindo novos sentidos).³⁸¹

Uma das conclusões a que podemos chegar, a partir das reflexões de Saussure, é a ideia da linguagem como um sistema autônomo, pensado como um fim em si mesmo e abordado de maneira sincrônica. Concebida desta forma, a linguagem deixaria de ser determinada exclusivamente pela experiência humana a qual ela se refere.³⁸² Isto, a princípio, pode parecer um tanto reducionista. Mas Saussure acreditava que esta abordagem poderia trazer importantes avanços para a Linguística no longo prazo: por meio dela, Saussure teria tornando o seu estudo mais preciso, exato e rigoroso, dando-lhes um objeto de estudo único e um lugar próprio em meio às Ciências Humanas e Sociais.³⁸³

3. O Estruturalismo e a Linguística Estrutural

³⁸⁰ CULLER, Jonathan. **Ferdinand de Saussure**. ed. rev. Ithaca: Cornell University Press, 1986. p. 45-57.

³⁸¹ Ibidem. p. 57-62.

³⁸² DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 44.

³⁸³ Idem.

Uma das ênfases de Saussure, como vimos, estaria no sistema linguístico, pensado enquanto uma estrutura puramente formal e abstrata. Por causa disto, este livro teria contribuído para a fundação de um campo de estudo dentro da Linguística conhecido como "Linguística Estrutural". No *Cours de linguistique generale*, entretanto, o termo "estrutura" é citado apenas três vezes,³⁸⁴ enquanto a palavra "sistema" é repetida 138 vezes.³⁸⁵ E na história da Linguística, Saussure não teria sido o primeiro a usar a palavra "estruturalismo".³⁸⁶

Até a Primeira Guerra Mundial, a Linguística teria sido dominada por estudiosos alemães que a encaravam como filologia comparada, isto é, como um estudo histórico e comparado.³⁸⁷ Depois da Primeira Guerra Mundial, pesquisadores russos e suíços teriam assumido o lugar dos alemães. Entre os russos surgem nomes importantes como Roman Jakobson (1896-1982), Serge Karcevski (1884-1955) e Nikolai Sergejevich Trubetzkoy (1890-1938). Entre os suíços emerge a "Escola de Genebra", formada por nomes como Saussure e os professores que produziram o *Cours de linguistique generale*: Charles Bally (1865-1947) e Albert Sechehaye (1870-1946).³⁸⁸

O termo "estruturalismo" teria sido empregado pela primeira vez no dia 16 de outubro de 1926, nos escritos do *Cercle linguistique de Prague* ("Círculo Linguístico de Praga"), um grupo de pesquisadores que incluía Jakobson, Trubetzkoy e Karcevski.³⁸⁹ Em 1928, uma aliança entre linguistas russos e suíços é consolidada no Primeiro Congresso de Linguística de Haia, onde o nome de Saussure aparece como uma importante referência.³⁹⁰ Um ano depois, em 1929, o "Círculo Linguístico de Praga" define um programa de pesquisa fundamentalmente "estruturalista", dando ao *Cours de linguistique generale* uma importância central.³⁹¹ Dez anos depois, em 1939, o linguista dinamarquês Louis Trolle Hjelmslev (1899-1965) discute a "Linguística Estrutural" no primeiro número do periódico que ele fundou: o

³⁸⁴ DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. xxii.

³⁸⁵ Ibidem. p. 45.

³⁸⁶ Idem.

³⁸⁷ Ibidem. p. 44. Ver também: BALDICK, Chris. **The Oxford Dictionary of Literary Terms.** 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 255-256.

³⁸⁸ DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 44.

³⁸⁹ Ibidem, p. 55. Ver também: PERCIVAL, W. Keith. **Roman Jakobson and the Birth of Structuralism.** Disponível em: <<http://www.people.ku.edu/~percival/Jakobson&Structuralism.html>>. Acesso em: 19 mar 2017.

³⁹⁰ DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 44.

³⁹¹ Ibidem. p. 55-56.

Acta Linguistica.³⁹² Depois disto, ao longo das décadas de 1950 e 1960, a Linguística é transformada em um modelo e fonte de inspiração para um movimento intelectual conhecido como "Estruturalismo". O "Estruturalismo" consiste em um

moderno movimento intelectual que analisa fenômenos culturais de acordo com princípios derivados da linguística, enfatizando as inter-relações sistemáticas entre os elementos de qualquer atividade humana e portanto os códigos e convenções abstratos que governam a produção social de significados.³⁹³

A emergência deste movimento, por sua vez, coincidirá com a ascensão das Ciências Sociais na França. Daí em diante ele continuará a se expandir, indo além do meio acadêmico francês e transformando-se em uma filosofia de contestação e contracultura.³⁹⁴ O que o teria tornado especialmente atraente para muitos pesquisadores é o fato de vários de seus proponentes contestarem valores antigos e tradicionais da sociedade francesa, chegando a colocar em questão aspectos da própria cultura do Ocidente.³⁹⁵ Assim, muitas das injustiças e problemas que teriam sido reprimidos ao longo da história ocidental teriam vindo à tona nos escritos destes autores, fazendo do "inconsciente" um objeto de estudo privilegiado. O "Estruturalismo", não por acaso, será adotado por toda uma geração de intelectuais que teria se inconformado com os rumos da política tradicional.³⁹⁶

Mas o que defendia, em linhas gerais, o "Estruturalismo"? Nele, como seu nome sugere, a ideia de "estrutura" é fundamental. Seus proponentes tendiam a assumir como pressuposto o fato de "estruturas" existirem em toda parte, sendo encontradas na cultura e na natureza, na ciência e na arte. Para um deles – o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss – elas constituiriam o próprio funcionamento da mente humana. A princípio, tudo o que for divisível na natureza seria uma estrutura, isto é, seria um todo complexo capaz de ser dividido em partes. As partes que compõem uma estrutura, entretanto, não poderiam ser analisados como objetos isolados e autônomos. Ao invés disto, elas precisariam ser abordadas no

³⁹² DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. xxii.

³⁹³ BALDICK, Chris. **The Oxford Dictionary of Literary Terms.** 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 319.

³⁹⁴ DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. xix-xx.

³⁹⁵ *Ibidem.* p. xx.

³⁹⁶ *Idem.*

contexto de suas relações com outras partes. Ao todo, existiriam dois tipos básicos de "estruturas": as "tangíveis" e as "abstratas". Um exemplo de estrutura "tangível" é a anatomia do corpo humano ou qualquer outro organismo, quando considerada em seu todo. Já um exemplo de estrutura "abstrata" seria a economia de uma nação ou, dependendo da perspectiva adotada, a própria economia global, quando considerada também como um todo.³⁹⁷

Um pesquisador "estruturalista", em geral, tenderia a abordar uma estrutura discernindo e identificando os seus elementos constituintes, isto é, as suas partes. Depois disto, ele ou ela tentaria estabelecer, descrever e interpretar os modos através dos quais estes mesmos elementos – suas partes – interagem entre si.³⁹⁸ Este pesquisador, ademais, tenderia a estudar uma ou mais estruturas como se elas constituíssem sistemas estáticos, desconsiderando quaisquer mudanças ao longo do tempo. Neste sentido, um trabalho "estruturalista" poderia ser definido como o estudo da "Estática de sistemas dinâmicos",³⁹⁹ onde estruturas móveis e dinâmicas seriam abordadas como se estivessem paradas no tempo.⁴⁰⁰ Na prática, é claro, os usos e concepções de uma abordagem estruturalista teriam variado muito, e isto tanto pela qualidade e diversidade de seus proponentes quanto pela quantidade de disciplinas a elas associadas, como Linguística, Antropologia, História, Psicanálise e Semiótica, por exemplo.⁴⁰¹

Em meio às disciplinas associadas ao "Estruturalismo", a Linguística seria aquela de maior destaque. Um dos maiores nomes associados a este movimento, o antropólogo Claude Lévi-Strauss, teria procurado na Linguística um modelo de ciência capaz de satisfazer as suas "ambições científicas".⁴⁰² E influenciado pelos linguistas Roman Jakobson e Ferdinand de Saussure, Lévi-Strauss construirá um verdadeiro programa de pesquisa antropológica, conhecido como "Antropologia Estrutural".⁴⁰³ Em 1956, o crítico literário Algirdas Julien Greimas (1917-1992), outro importante nome do "Estruturalismo", escreverá um artigo intitulado "L'actualité du saussurisme" ("A atualidade do saussurismo") no periódico *Le*

³⁹⁷ STURROCK, John. **Structuralism**. 2 ed. Malden: Blackwell, 2003. p. 21.

³⁹⁸ Ibidem. p. 22. Utilizamos um exemplo ideal e abstrato aqui, deste ponto em diante, somente para fins de explicação.

³⁹⁹ Idem.

⁴⁰⁰ Idem.

⁴⁰¹ Para um panorama geral, ver: STURROCK, John. **Structuralism**. 2 ed. Malden: Blackwell, 2003. p. 23. Para mais detalhes, comparar este livro de Sturrock com, por exemplo: DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

⁴⁰² DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 13.

⁴⁰³ Ibidem. p. 21 e seguintes.

Français moderne ("O francês moderno").⁴⁰⁴ Nele, Greimas defenderá a importância de Saussure:

Neste artigo, eu mostrei que enquanto a linguística havia sido invocada em todos os lugares – por [Maurice] Merleau-Ponty na filosofia, por Lévi-Strauss na Antropologia, por [Roland] Barthes na Literatura, por [Jacques] Lacan na Psicanálise – nada acontecia na própria Linguística, e já está mais do que na hora de Saussure ser colocado em seu devido lugar.⁴⁰⁵

Graças ao sucesso do Estruturalismo, as referências ao linguista suíço irão se proliferar, aumentando as vendas do *Cours de linguistique generale*. Por exemplo: entre 1916 (ano de sua publicação) e 1960, cinco traduções desta obra haviam sido publicadas. Entre 1960 e 1980, com a expansão e consolidação deste movimento, doze traduções serão publicadas.⁴⁰⁶ Mas o Estruturalismo terá alcançado o seu auge no ano de 1966.⁴⁰⁷ Neste ano, o livro *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* ("As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas"), do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) viria a se transformar em um símbolo do movimento e sucesso de vendas, surpreendendo tanto o seu autor quanto o seu editor, o historiador francês Pierre Nora. Das 3.500 cópias da tiragem inicial (abril 1966) todas serão vendidas. Uma segunda tiragem, em junho deste ano (5 mil cópias) também se esgotará. Depois disto, duas novas tiragens são produzidas: uma em julho de 1966, com 3 mil cópias, e outra em setembro do mesmo ano, com 3.500 cópias.⁴⁰⁸ O sucesso desta obra e a influência do movimento serão tão grandes que Algirdas Julien Greimas dirá que a simples adição da palavra "estrutural" ao título de qualquer livro seria suficiente para fazer "vender mais mil cópias".⁴⁰⁹ Foucault, por sua vez, dirá que "O Estruturalismo não é um novo método; é a consciência desperta e perturbada do pensamento moderno".⁴¹⁰ Mais tarde, ele defenderá a extensão da abordagem estruturalista

⁴⁰⁴ DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 45.

⁴⁰⁵ Apud Idem.

⁴⁰⁶ Ibidem. p. 44.

⁴⁰⁷ Ibidem. p. 316 e seguintes.

⁴⁰⁸ Ibidem. p. 330.

⁴⁰⁹ Ibidem. p. 316.

⁴¹⁰ Apud Ibidem. p. 330.

em direção a diversas áreas do conhecimento humano, como linguagem, mitologias, poemas, sonhos e até filmes.⁴¹¹

Mas será também neste ano do auge, em 1966, que o "Estruturalismo" chegará aos Estados Unidos. Entre os dias 18 e 21 de outubro deste ano, na Universidade de Johns Hopkins, em Baltimore, um evento intitulado "The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy" ("As Linguagens da Crítica e as Ciências do Homem: a Controvérsia Estruturalista") sinalizará esta chegada. Este importante encontro, mais tarde considerado um "divisor de águas", teria representado uma "grande reorientação nos estudos literários", bem como o início da "invasão francesa da América".⁴¹² Desta "invasão" participarão nomes importantes das Ciências Humanas e Sociais da França, como René Girard (crítico literário), Charles Morazé (historiador), Georges Poulet (crítico literário), Tzvetan Todorov (crítico literário), Roland Barthes (crítico literário), Jean Hypollite (filósofo), Jacques Lacan (psicanalista), Jacques Derrida (filósofo e crítico literário) e Jean-Pierre Vernant (historiador). Segundo um dos organizadores do evento, reunir tantas figuras proeminentes em um mesmo lugar e ao mesmo tempo seria virtualmente impossível em Paris.⁴¹³ Daí em diante, as mais diversas áreas do conhecimento humano serão discutidas: Antropologia, História, Estudos Clássicos, Literatura Comparada, Religião Comparada, Linguística, Crítica Literária, Filosofia, Psicologia, Semiologia e Sociologia.⁴¹⁴

Nesse evento, até mesmo o nome de Marshall Sahlins aparecerá, citado pelo antropólogo norte-americano Neville Dyson-Hudson, da Universidade de Johns Hopkins. Dyson-Hudson descreve Sahlins como um pesquisador que teria adotado uma postura "profundamente cética" diante da obra de Claude Lévi-Strauss, escrevendo uma resenha a respeito do antropólogo francês com um "tom desdenhoso".⁴¹⁵ A resenha a que Dyson-Hudson se refere havia sido publicada poucos meses antes, no dia 1 de junho de 1966, na revista *Scientific American*. Mas antes de analisarmos o seu conteúdo, voltemos a nossa atenção para o seu principal objeto de análise: Claude Lévi-Strauss.

⁴¹¹ Ver a citação de Foucault em: STURROCK, John. **Structuralism**. 2 ed. Malden: Blackwell, 2003. p. 11.

⁴¹² DONATO, Eugenio; MACKSEY, Richard (ed.). **The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man: 40th Anniversary Edition**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007. p. ix.

⁴¹³ Ibidem. p. ix-x.

⁴¹⁴ STURROCK, John. **Structuralism**. 2 ed. Malden: Blackwell, 2003. p. 11.

⁴¹⁵ DONATO, Eugenio; MACKSEY, Richard (ed.). **The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man: 40th Anniversary Edition**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007. p. 223.

4. Claude Lévi-Strauss

Filho de pais franceses, Claude Lévi-Strauss nasceu no dia 28 de novembro de 1908, na cidade de Bruxelas, Bélgica. Em 1927, é admitido na Universidade de Paris e gradua-se em Direito e Filosofia no ano de 1932.⁴¹⁶ Lévi-Strauss diz que sua carreira como "etnólogo" teria se iniciado em um domingo, no outono de 1934. Nesta ocasião, o diretor da *École Normale Supérieure*, um homem chamado Célestin Bouglé (1870-1940), teria sugerido que ele fosse para o Brasil trabalhar como professor de Sociologia da Universidade de São Paulo – Bouglé acreditava que os arredores de São Paulo estavam cheios de índios que poderiam ser estudados por Lévi-Strauss nos fins de semana.⁴¹⁷ O desembarque deste último em São Paulo ocorre em 1935; e seu retorno a Paris acontece em 1939.⁴¹⁸ Enquanto isto, os trabalhos produzidos por ele durante este período começarão a chamar a atenção de antropólogos como Robert Lowie nos Estados Unidos – um ex-aluno de Franz Boas.⁴¹⁹

O início da Segunda Guerra Mundial, porém, muda tudo. Ele é convocado pelo exército francês, mas sua participação no conflito é breve: a queda da Linha Maginot, diante dos alemães, leva os soldados franceses – incluído Lévi-Strauss – a baterem em retirada de modo caótico e desordenado. Em 1939, o conflito o leva ao exílio, mas é somente em 1941 que sua vida ganha um rumo mais favorável, com um convite da Fundação Rockefeller para o posto de professor visitante na *New School for Social Research* em Nova York, algo que foi parte de um grande plano para salvar intelectuais europeus durante a guerra.⁴²⁰

⁴¹⁶ ROTHSTEIN, Edward. Claude Lévi-Strauss, 100, Dies; Altered Western Views of the 'Primitive'. **New York Times**, New York, 4 nov. 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2009/11/04/world/europe/04levistrauss.html?_r=1>. Acesso em: 20 mar 2017.

⁴¹⁷ DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 11.

⁴¹⁸ PEIXOTO, Fernanda. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 79-107, Apr. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 mar. 2017. Ver também: ROTHSTEIN, Edward. Claude Lévi-Strauss, 100, Dies; Altered Western Views of the 'Primitive'. **New York Times**, New York, 4 nov. 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2009/11/04/world/europe/04levistrauss.html?_r=1>. Acesso em: 20 mar 2017.

⁴¹⁹ DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 12.

⁴²⁰ Idem. Ver também: ROTHSTEIN, Edward. Claude Lévi-Strauss, 100, Dies; Altered Western Views of the 'Primitive'. **New York Times**, New York, 4 nov. 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2009/11/04/world/europe/04levistrauss.html?_r=1>. Acesso em: 20 mar 2017.

A estadia em Nova York se transforma naquilo que o próprio Lévi-Strauss chamou de "período mais frutífero da minha vida".⁴²¹ Ao longo dela, ele conhece Franz Boas e um linguista russo que viria a se transformar em uma importante fonte de influência: Roman Jakobson. Com Jakobson surge uma amizade que leva o antropólogo francês a assistir as aulas do russo sobre som e significado, enquanto este último assiste as aulas do colega francês sobre parentesco. Em 1943, Lévi-Strauss começa a escrever sua tese de doutorado intitulada *Les Structures élémentaires de la Parenté* ("As Estruturas elementares do Parentesco") defendida no mesmo ano do seu retorno à França: 1948. Após o retorno, assume um cargo temporário no *Centre National de La Recherche Scientifique* e outro, igualmente provisório, como diretor assistente do *Musée de l'Homme*. Mais tarde, graças a influência do antropólogo francês George Dumézil (1898-1986), consegue se tornar professor da disciplina "Religiões dos Povos Primitivos" na Quinta Seção da *École Pratique des Hautes Études*. Contudo, após uma discussão com alunos sobre o termo "primitivo", o nome da disciplina é modificado para "Religiões dos Povos sem Sistemas de Escrita".⁴²²

A publicação do *Les Structures élémentaires de la Parenté*, em 1949, transforma-se em um marco da história da Antropologia francesa, dando origem a "Antropologia Estrutural".⁴²³ Contudo, para entendermos estas duas perspectivas, devemos retornar à formação intelectual do antropólogo francês. Nela, um importante nome teria sido aquele do filósofo francês August Comte (1798-1857), do qual mais tarde ele tentará se distanciar. Quando ainda se mostrava de acordo com Comte, porém, ele teria assumido como pressuposto a ideia de que um conhecimento que seria considerado interessante apenas se transformado em uma ciência, ou se fosse estruturado em torno de um modelo científico. Isto não significa que ele concordasse com tudo o que Comte defendeu. Mas é digno de nota que sua Antropologia Estrutural será concebida como uma ciência tão rigorosa e precisa que ele recorrerá a Matemática.⁴²⁴

Mas como a ideia de "estrutura" teria emergido em sua obra? Esta ideia, como vimos, não é uma criação sua. Na virada do século XIX para o século XX, ela já era famosa em muitas disciplinas acadêmicas, como Linguística, Economia e Biologia. Lévi-Strauss teria

⁴²¹ Apud ROTHSTEIN, Edward. Claude Lévi-Strauss, 100, Dies; Altered Western Views of the 'Primitive'. **New York Times**, New York, 4 nov. 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2009/11/04/world/europe/04levistrauss.html?_r=1>. Acesso em: 20 mar 2017.

⁴²² DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 12.

⁴²³ Ibidem. p. 18.

⁴²⁴ Ibidem. p. 13.

herdado do sociólogo francês Émile Durkheim, e indiretamente de Comte, a ideia de que a sociedade é um "todo" (uma estrutura) que não pode ser reduzido à soma de suas "partes". Ou que a sociedade (o "todo") seria qualitativamente diferente dos indivíduos que a compõem (suas "partes"). Mas Lévi-Strauss teria ido além de Durkheim, realizando algo que o sociólogo francês jamais teria feito: trabalhos de campo com tribos indígenas. E se este sociólogo acreditava em fontes escritas mais do que em textos de etnógrafos, o antropólogo francês faria da escrita etnográfica a referência central de seus trabalhos. Além disto, a escolha do tabu do incesto como uma das questões centrais do clássico *Les Structures élémentaires de la Parenté* não teria sido por acaso: Durkheim havia escrito sobre este mesmo tabu vários anos antes, em um artigo intitulado *La prohibition de l'inceste* ("A proibição do incesto"), publicado em 1848. Mas enquanto o sociólogo francês teria analisado recortes temporais e espaciais específicos, o antropólogo francês buscaria os princípios gerais e universais que fariam o tabu do incesto transcender os limites do tempo e do espaço. A tentativa de compreender princípios gerais e universais será uma das características da Antropologia Estrutural.⁴²⁵

O contato de Lévi-Strauss com Karl Marx também é útil para compreendermos suas ideias. A influência do filósofo alemão teria incentivado o antropólogo francês a atuar politicamente,⁴²⁶ chegando a se apresentar no Brasil como um marxista. De Marx, Lévi-Strauss e sua Antropologia Estrutural irão pressupor a ideia de que a realidade manifesta ou aparente não é aquilo que mais deve interessar ao pesquisador. Seu interesse, ao invés disto, deveria se voltar para a verdadeira "base" ou estrutura por trás das aparências da realidade estudada.⁴²⁷

No seu diálogo com outros antropólogos, Lévi-Strauss teria se recusado a seguir o caminho de evolucionistas como Morgan ou Tylor, apesar de dedicar o *Les Structures élémentaires de la Parenté* a Morgan.⁴²⁸ Ele teria mantido também uma certa distância do empirismo de antropólogos como Bronisław Kasper Malinowski (1884-1942) e das estruturas sociais de Radcliffe-Brown. O motivo disso é que esses autores teriam se equivocado ao analisarem somente o nível superficial, isto é, empírico, de sistemas sociais, não indo além de

⁴²⁵ DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 13-14.

⁴²⁶ Ibidem. p. 11.

⁴²⁷ Ibidem. p. 14.

⁴²⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. **The Elementary Structures of Kinship**. ed. rev. Boston: Beacon Press, 1969. p. 5.

suas aparências. Para a Antropologia Estrutural inspirada em Marx, seria necessário ir além da empiria, compreendendo as estruturas inconscientes dos povos estudados.⁴²⁹

Mas Marx não será o único representante do pensamento alemão em sua obra. Ele também se aproximará de dois descendentes do historicismo alemão nos Estados Unidos: Franz Boas e Robert Lowie, De Lowie viria um interesse pelo estudo rigoroso e analítico de sistemas de parentesco. De Boas, ele teria herdado dois princípios: (1) a ideia de que todo fenômeno cultural possuiria uma natureza inconsciente e (2) a importância da linguagem para o entendimento desta natureza.⁴³⁰ A atenção dada à linguagem, por sua vez, teria levado o antropólogo francês a se inspirar em modelos linguísticos como aquele de Saussure e a se afastar do naturalismo biológico e determinista que predominava entre muitos antropólogos franceses até então.⁴³¹

5. O "Zen Marxismo"

Na revista *Scientific American*, em 1966, Sahlins publica uma resenha a respeito de Lévi-Strauss, no contexto das celebrações do bicentenário de James Smithson (1765-1829), fundador do *Smithsonian Institution*, realizado entre os dias 16 e 18 de setembro de 1965. Estas comemorações haviam ocorrido no próprio *Smithsonian Institution* em Washington, D.C.. E delas haviam participado autoridades, intelectuais, representantes de museus de várias cidades e países e até o então presidente dos Estados Unidos, Lyndon B. Johnson.⁴³² Lévi-Strauss também esteve presente, e Sahlins não perdeu a oportunidade de registrar suas impressões sobre a passagem do antropólogo francês nesta resenha:

Quando o Smithsonian Institution celebrou com pompa o bicentenário do aniversário de nascimento de James Smithson em setembro, Lévi-Strauss foi exportado do Collège de France para exposição temporária em Washington

⁴²⁹ DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 15.

⁴³⁰ Ibidem. p. 15-16.

⁴³¹ Ibidem. p. 16-17.

⁴³² SMITHSONIAN INSTITUTION. **Smithsonian Year 1966:** Annual Report of The Smithsonian Institution for the year ended June 30, 1966, including the Financial Report of the Executive Committee of The Board of Regents. Washington: Smithsonian Institution, 1966. Disponível em: <<https://ia800300.us.archive.org/21/items/smithsonianyear1966smit/smithsonianyear1966smit.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2017. p. 19 e seguintes.

com muito da mesma fanfarra que acompanhou a procissão da Mona Lisa do Louvre ao Metropolitan [...] Mas naquela ocasião a Mona Lisa do Louvre havia sido o trabalho de um italiano, e sorri para nós como as obras-primas de Lévi-Strauss, atraente e inescrutável.⁴³³

E acrescenta que "Talvez esta dualidade de beleza e mistério explique, pelo menos em um nível superficial, a atração peculiar que Lévi-Strauss exerce sobre antropólogos positivistas Anglo-Americanos".⁴³⁴

A fama de Lévi-Strauss, com efeito, havia saído da França, atravessado o Atlântico e desembarcado nos Estados Unidos. Assim, é como um antropólogo consagrado que ele aparecerá nas comemorações do bicentenário do fundador do *Smithsonian Institution*. A resenha de Sahlins, por sua vez, é principalmente sobre um livro de Lévi-Strauss publicado em 1958, chamado *Anthropologie Structurale* ("Antropologia Estrutural") – traduzido como *Structural Anthropology* nos Estados Unidos, em 1963. Somente dois livros do antropólogo francês haviam sido traduzidos para o inglês até este momento: *Le Totémisme aujourd'hui* ("O Totemismo hoje"), de 1962, traduzido para o inglês em 1963 como *Totemism*, e *Tristes Tropiques* ("Tristes Trópicos"), obra de 1955 traduzida em 1961 para o inglês como *A World on the Wane*.⁴³⁵ Enquanto Sahlins escrevia sua resenha, duas outras traduções estavam sendo produzidas: uma do livro *La Pensée Sauvage* ("o Pensamento Selvagem") e outra do *Les Structures Élémentaire de la Parenté* ("As Estruturas Elementares do Parentesco"). Sobre estas traduções ele faz um registro irônico:

Deste modo, [graças a estas traduções] as qualificações para exegeses criativas estão sendo democratizadas; uma pessoa não vai mais precisar saber francês para ser culta. Embora isto possa tirar a graça para alguns, muitos outros irão provavelmente aceitar a oportunidade.⁴³⁶

⁴³³ SAHLINS, Marshall D. On The Delphic Writings of Claude Lévi -Strauss. **Scientific American**, v. 214, n. 6, p. 131-136. jun. 1966. p. 131.

⁴³⁴ Idem. Mais evidência da participação de Lévi-Strauss neste evento pode ser vista aqui, por exemplo: SMITHSONIAN INSTITUTION. **Smithsonian Year 1966**: Annual Report of The Smithsonian Institution for the year ended June 30, 1966, including the Financial Report of the Executive Committee of The Board of Regents. Washington: Smithsonian Institution, 1966. Disponível em: <<https://ia800300.us.archive.org/21/items/smithsonianyear1966smit/smithsonianyear1966smit.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2017. p. 27.

⁴³⁵ Em uma tradução recente para a língua inglesa, publicada em 2012 pela editora Penguin, o título original em francês foi conservado. Ver: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Tropiques**. New York: Penguin Books, 2012.

⁴³⁶ SAHLINS, Marshall D. On The Delphic Writings of Claude Lévi -Strauss. **Scientific American**, v. 214, n. 6, p. 131-136. jun. 1966. p. 131.

Esta resenha de Sahlins possui o seguinte título: *On the Delphic writings of Claude Lévi-Strauss* ("Sobre os escritos Délficos de Claude Lévi-Strauss"). Aqui, o termo "delphic" ("délfico") remete ao oráculo da cidade grega de Delfos, na Antiguidade Clássica, destacando um suposto caráter oracular nos textos do antropólogo francês. A obra deste último é descrita como sendo "atraente e inescrutável", dotada de uma combinação peculiar de "beleza e mistério", capaz de atrair até mesmo os "antropólogos positivistas Anglo-Americanos".⁴³⁷ Sahlins imagina que Lévi-Strauss, com o passar do tempo, viria a receber diversas denominações: "filósofo idealista", "historiador especulativo", ou "xamã educado na França".⁴³⁸ Mas o antropólogo norte-americano prefere o termo "idealista", se bem que em um sentido muito específico: um anti-positivista. Por quê? Porque o antropólogo francês "não acredita que a aparência das coisas constituem a sua verdadeira natureza (a sua 'realidade')".⁴³⁹ Por causa disto, modos tipicamente naturalistas de explicação, como o empírico ou o indutivo, não seriam interessantes para ele.⁴⁴⁰ O que ele teria buscado, ao invés disto, é a compreensão de materiais culturais como "mito, organização social, ritual ou todos estes de uma vez só",⁴⁴¹ identificando suas estruturas subjacentes, inconscientes e reprimidas, disfarçadas por comportamentos aparentes ou manifestos.⁴⁴²

Mas como estudar estas estruturas inconscientes? Adotando uma atitude de incredulidade ou desconfiança diante de relações aparentes ou manifestas, que seriam consideradas como meramente ilusórias, não passando de distorções de uma realidade "verdadeira", escondida e inconsciente. Tais ilusões, entretanto, funcionariam como teoria nativa ou construção mental de uma dada sociedade sobre ela mesma.⁴⁴³ Diante disto, os adeptos de uma Antropologia tradicional teriam encarado este modo de proceder como sendo bizarro ou incompreensível. Para eles, as "relações sociais são desenvolvimentos culturais de uma ordem diferente daquela de pensamentos e crenças".⁴⁴⁴ Mas Para Lévi-Strauss esta

⁴³⁷ SAHLINS, Marshall D. On The Delphic Writings of Claude Lévi -Strauss. **Scientific American**, v. 214, n. 6, p. 131-136. jun. 1966. p. 131.

⁴³⁸ Idem.

⁴³⁹ Ibidem. p. 132.

⁴⁴⁰ Idem.

⁴⁴¹ Idem.

⁴⁴² Idem.

⁴⁴³ Idem.

⁴⁴⁴ Idem.

diferença não existiria, já que tanto as relações sociais quanto os pensamentos e crenças resultariam de uma mesma atividade mental.⁴⁴⁵

Ao todo, dois motivos poderiam levar um comportamento social a mascarar ou esconder uma dada realidade: (1) as circunstâncias históricas ou (2) o desejo de alterar, esconder ou justificar esta mesma realidade.⁴⁴⁶

Começemos pelo primeiro (1): as circunstâncias históricas. Para compreendê-lo, imaginemos uma sociedade dividida em pequenos grupos chamados de "clãs". Imaginemos que estes clãs, em um dado momento, foram distribuídos de acordo com um certo arranjo ou hierarquia social. Mas imaginemos também que circunstâncias históricas destruam esta hierarquia, como o desaparecimento de um destes clãs, alterando até mesmo o comportamento individual de seus membros. Estas modificações e transformações, por sua vez, esconderiam ainda mais as estruturas inconscientes e originais desta comunidade – sua "verdadeira realidade". Mas por quê? Porque a "verdadeira realidade" seria formada pela disposição original dos clãs. A partir daí, qualquer comportamento social que divergisse disto, ao longo do tempo, não passaria de mera ilusão: uma desfiguração da "verdadeira realidade" ou configuração original. As circunstâncias históricas, deste modo, poderiam levar uma sociedade a adotar um comportamento social capaz de iludir o antropólogo que a estuda, dificultando a apreensão de suas estruturas inconscientes e "verdadeiras".⁴⁴⁷

Vejamos agora aquele que seria o segundo (2) modo de esconder ou distorcer uma dada realidade: o suposto desejo que muitos povos teriam de realizar distorções dela, modificando o próprio comportamento com o intuito de escondê-la. Mas de onde viria este desejo? Sahlins diz que isto aconteceria "por razões [que] eu não entendo completamente".⁴⁴⁸ Segundo ele, Lévi-Strauss teria simplesmente postulado este desejo sem esclarecer o porquê.

Ao mesmo tempo, neste momento de sua resenha, Sahlins se mostra desconfortável com estes argumentos do antropólogo francês – especialmente no que diz respeito a supostas realidades "mascaradas" ou "inconscientes". Para o antropólogo norte-americano, o problema de tentarmos determinar a existência de um arranjo social "original" é que isto poderia levar um pesquisador a reconstruções históricas puramente especulativas. Lévi-Strauss parece ter

⁴⁴⁵ SAHLINS, Marshall D. On The Delphic Writings of Claude Lévi -Strauss. **Scientific American**, v. 214, n. 6, p. 131-136. jun. 1966. p. 132.

⁴⁴⁶ Idem.

⁴⁴⁷ Idem.

⁴⁴⁸ Idem.

acreditado que, em algum momento do passado, a realidade "aparente" e aquela "verdadeira" e "original" teriam sido iguais, convivendo harmoniosamente. Esta harmonia, desde então, teria sido desfeita por circunstâncias históricas, fazendo da realidade aparente ou manifesta uma quimera ou ilusão.⁴⁴⁹

Mas vamos supor, provisoriamente, que concordamos com todos os pressupostos e reflexões de Lévi-Strauss até aqui. Como então seríamos capazes de conhecer a "verdadeira" realidade escondida por atrás de gestos e comportamentos sociais? Sahlins responde com uma ironia: "Provavelmente a melhor resposta é 'por meio da incrível engenhosidade de Lévi-Strauss'".⁴⁵⁰ Uma resposta como esta poderia levar os críticos do antropólogo francês a rejeitarem suas conclusões. Mas isto o levaria a responder com mais evidências, recorrendo a mitos, classificações simbólicas de nomes totêmicos, papéis de indivíduos em rituais e até mesmo traços de pinturas em rostos de mulheres. Em seguida, ele mostraria a estrutura "inconsciente" formada a partir destes dados, comparando-a com aquelas de outras sociedades.⁴⁵¹

Mas como comparar estruturas inconscientes de sociedades distintas? Lévi-Strauss teria optado por representá-las através de modelos matemáticos e geométricos. Desta maneira, elas poderiam ser abstraídas de seus respectivos contextos, sendo então comparadas formalmente, de acordo com seus contrastes e diferenças.⁴⁵² Na prática, o antropólogo francês teria feito isto a partir de oposições binárias entre os elementos que constituiriam as estruturas de pensamentos inconscientes.⁴⁵³ Por exemplo: imaginemos que nas sociedades A e B indivíduos tendem a se casar somente com outros membros do mesmo grupo (família ou casta, por exemplo), tratando parentes distantes com grande reverência. Nas sociedade C e D, em contrapartida, indivíduos só se casariam com indivíduos de grupos distintos, enquanto parentes distantes não receberiam a mesma reverência. Suponhamos então que a seguinte pergunta é formulada: os indivíduos desta sociedade se casam apenas entre si? A resposta seria "sim" para as sociedades A e B, e "não" para as sociedades C e D. Depois então podemos perguntar: os indivíduos tratam os parentes mais distantes com reverência? A resposta seria "sim" para as sociedades A e B e "não" para as sociedades C e D. A partir daí, poderíamos comparar as práticas de casamento e maneiras de tratar parentes distantes entre

⁴⁴⁹ SAHLINS, Marshall D. On The Delphic Writings of Claude Lévi -Strauss. *Scientific American*, v. 214, n. 6, p. 131-136. jun. 1966. p. 132.

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ Idem.

⁴⁵² Ibidem. p. 132-134.

⁴⁵³ Ibidem. p. 134.

estas sociedades, distribuindo-as de acordo com oposições binárias: de um lado, aquelas sociedades para as quais a resposta é "sim"; do outro lado, aquelas para as quais a resposta é "não".

Mas Lévi-Strauss teria reconhecido que tais oposições binárias não esgotariam todas as possibilidades de estudo, de modo que elas não seriam exaustivas ou sistemáticas. O antropólogo francês, além disto, teria se interessado também pelas regras e leis de variação e permutação entre os elementos de estruturas inconscientes de sociedades distintas. No livro *Anthropologie Structurale*, por exemplo, Lévi-Strauss teria enunciado uma lei que governaria as relações de parentesco em diversas sociedades: "A relação entre tio materno e sobrinho é para a relação entre irmão e irmã como a relação entre pai e filho é para aquela entre marido e esposa".⁴⁵⁴ As relações descritas por esta lei poderiam ser dispostas de acordo com a lógica das oposições binárias: tio materno/sobrinho : irmão/irmã :: pai/filho : marido/esposa. Ou então, de modo puramente formal e simbólico: + : - :: + : -.⁴⁵⁵

Diante de tudo isso Sahlins intervém, afirmando mais uma vez que um "antropólogo positivista" ficaria bastante desapontado com tantas teorias e abstrações. Para eles, as complexas explicações do antropólogo francês só reafirmariam aquilo que poderíamos aprender sem precisarmos recorrer a nenhuma delas. Assim, por exemplo, uma análise empírica seria suficiente para fazer alguém entender que, entre duas ou mais sociedades, oposições e contrastes poderiam ser identificados nas relações de parentesco.⁴⁵⁶

Além daqueles discutidos até aqui, diversos aspectos da obra do antropólogo francês teriam sido discutidos por intérpretes e comentadores. Um deles seriam os diálogos entre ele e outros autores. Destes, o mais proeminente seria aquele com Hegel. Segundo Sahlins, Marx teria repensado Hegel, e Lévi-Strauss teria repensado Marx – o que o teria levado de volta a Hegel.⁴⁵⁷ O antropólogo norte-americano, com sua habitual ironia, acredita ser possível ver a "realidade hegeliana por trás das aparências marxistas de Lévi-Strauss".⁴⁵⁸ E o resultado desta mistura seria então um "Zen Marxismo", expressão que Sahlins toma emprestado do antropólogo Robert Murphy (1924-1990) da Universidade de Columbia.⁴⁵⁹ Encontraríamos neste marxismo o princípio segundo o qual "o que é aparente é falso e o que está escondido da

⁴⁵⁴ Apud SAHLINS, Marshall D. On The Delphic Writings of Claude Lévi -Strauss. *Scientific American*, v. 214, n. 6, p. 131-136. jun. 1966. p. 134.

⁴⁵⁵ Idem.

⁴⁵⁶ Idem.

⁴⁵⁷ Idem.

⁴⁵⁸ Idem.

⁴⁵⁹ Idem.

percepção e a contradiz é verdadeiro".⁴⁶⁰ Além disto, haveria nele uma propensão a certa "dialética histórica", onde "estruturas sempre tendem a desenvolver inversões de si mesmas":⁴⁶¹

A sagrada tríade hegeliana de tese, antítese e síntese emana de toda parte em Lévi-Strauss, seja a análise estrutural de mitos ('O pensamento mítico sempre progride de uma percepção de oposições rumo a sua resolução'), do tratamento do curandeiro [*medicine man*, no original em inglês] ou da relação entre classificação de parentesco e comportamento de parentesco. Lévi-Strauss tem uma inclinação incurável por 'oposição e correlação', para contraste dualista e resolução, que em sua visão constitui o modo de pensar dos homens, a metodologia da razão e o processo pelo qual homens de todos os lugares criam ordem a partir da mistura [*hodgepodge*, no original em inglês] de circunstâncias.⁴⁶²

O antropólogo francês, a partir daí, teria contemplado a união de seu pensamento com os "costumes mais exóticos deste planeta",⁴⁶³ algo supostamente evidenciado por estas palavras transcritas do *Tristes Tropiques*:

Eu fiquei convencido de que [...] pessoas e coisas poderiam ser apreendidas em essência sem perder aquela nitidez de esboço que serve para distinguir um do outro e dá a cada um uma estrutura decifrável. O conhecimento não foi fundado sobre sacrifício ou troca: ele consistiu na escolha daqueles aspectos de um sujeito que eram *verdadeiros* – que coincidiram, por assim dizer, com as propriedades do meu próprio pensamento. De nenhum modo, como alegam os neo-kantianos, porque meu pensamento exerceu inevitavelmente uma certa restrição sobre o objeto estudado: mas porque o meu pensamento era ele mesmo um objeto. Sendo 'deste mundo', ele partilhou da mesma natureza que aquele mundo.⁴⁶⁴

"Em outras palavras", diz Sahlins, "Método e Verdade estão unidos, porque ambos são Razão. Eu entendo outros povos porque suas vidas são construídas como o meu pensamento.

⁴⁶⁰ SAHLINS, Marshall D. On The Delphic Writings of Claude Lévi -Strauss. *Scientific American*, v. 214, n. 6, p. 131-136. jun. 1966. p. 134.

⁴⁶¹ Idem.

⁴⁶² Idem.

⁴⁶³ Ibidem. p. 134-136.

⁴⁶⁴ Apud Ibidem. p. 136.

Eu penso, portanto eles são!".⁴⁶⁵ Aqui Lévi-Strauss teria optado por algo bastante incomum na Antropologia: uma atitude reducionista, disposta a explicar objetos sociais em termos de regularidades mentais. Contudo, ele teria rejeitado a ideia de recorrer a ideia de emoção ou a afetividade pessoal para construir suas explicações, pois a

Emoção é vaga onde a estrutura é precisa, meramente sentimental onde a estrutura é lógica. Invocar sentimentalismo é pedir ao mistério que explique a clareza – pior ainda, é confundir os efeitos de se viver em uma dada estrutura com a causa [dela].⁴⁶⁶

E se este pensamento parece reducionista, "é de um tipo altamente intelectualizado – um reducionismo francês".⁴⁶⁷ Mas no fim Sahlins não está convencido. Ele se mantém cético diante do pensamento de Lévi-Strauss, apesar de reconhecer sua complexidade imaginativa. As teorias deste último, segundo ele, permaneceriam obscuras para um antropólogo "positivista", isto é, para um típico "antropólogo tradicional": alguém "Comprometido com a importância das aparências, viciado em verificação empírica e repellido pela metafísica [...]".⁴⁶⁸

6. Interlúdio parisiense

Mas não demorará muito até que a atitude de Sahlins em relação a Lévi-Strauss comece a se transformar.

Entre 1958 e 1961, Sahlins recebeu uma bolsa da *Social Science Research Council Faculty Research Fellowship*. Depois disto, entre 1963 e 1964, recebe um financiamento do *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences*, em Palo Alto, Califórnia. Entre 1967 e 1969, uma nova possibilidade de bolsa de pesquisa leva-o a conduzir suas pesquisas no

⁴⁶⁵ SAHLINS, Marshall D. On The Delphic Writings of Claude Lévi -Strauss. **Scientific American**, v. 214, n. 6, p. 131-136. jun. 1966. p. 136.

⁴⁶⁶ Idem.

⁴⁶⁷ Idem.

⁴⁶⁸ Idem.

Laboratoire d'Anthropologie Sociale, situado no Collège de France em Paris.⁴⁶⁹ Uma vez nela, é recebido por ninguém menos que o próprio Lévi-Strauss:

Apesar de eu não ter tido nenhum cargo oficial no Laboratoire, o Sr. Claude Lévi-Strauss, o diretor, me recebeu com uma cortesia e generosidade que eu teria dificuldade em retribuir, caso ele venha a visitar a minha aldeia.⁴⁷⁰

Sobre a estadia de Sahlins em Paris, sabemos que em seu primeiro ano nela (1967-1968) ele havia sido financiado por uma bolsa de pesquisa da *John Simon Guggenheim Foundation*. Sabemos também que a sua ida a França o teria aproximado de periódicos e publicações francesas. Para o número 268 de outubro de 1968, do periódico *Les Temps Modernes* ("Os Tempos Modernos"), o antropólogo norte-americano teria contribuído com um artigo intitulado "La première société d'abondance" ("A primeira sociedade de abundância"). Depois disto, ele contribuiu para a coletânea *Échanges et Communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire* ("Intercâmbios e Comunicações: reuniões oferecidas a Claude Lévi-Strauss por ocasião de seu 60º aniversário"), organizada por Jean Pouillon (1916-2002) e Pierre Maranda (1930-2015) e publicada em 1969; sua contribuição, neste caso, foi o artigo "The Spirit of the Gift" ("O Espírito da Dádiva"). Por fim, ele viria a contribuir também para o volume 8, publicado em 1968, da revista *L'Homme* ("O Homem"), com o artigo "Philosophie Politique de l'Essai sur le don" ("Filosofia Política do Ensaio sobre a dádiva"), uma reflexão sobre o "Ensaio sobre a dádiva" do antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950).⁴⁷¹

A lista de publicações acima é bastante reveladora do contexto da passagem de Sahlins pela França. Começamos com a revista *Les Temps Modernes*, fundada em outubro de 1945 por Jean-Paul Sartre (1905-1980), ao lado de sua companheira Simone de Beauvoir (1908-1986).⁴⁷² Nela, assuntos políticos e culturais teriam sido abordados de um ponto de vista da filosofia construída por Sartre e Beauvoir, conhecida como "Existencialismo". Este ponto de vista foi chamado por Sartre de *Littérature engagée* ("Literatura engajada"), uma ideia que se refere à aplicação prática, na arte, "de um pressuposto existencialista: que uma pessoa defina a

⁴⁶⁹ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. xv.

⁴⁷⁰ Idem.

⁴⁷¹ Ibidem. p. xv-xvi.

⁴⁷² **Revue Les Temps Modernes**. Disponível em: <<http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Revue-Les-Temps-Modernes>>. Acesso em: 20 mar 2017.

si mesma engajando-se conscientemente na ação voluntariosa".⁴⁷³ Com isto Sartre teria repudiado o conceito de arte como um fim em si mesmo, defendendo a noção de uma arte "engajada", isto é, baseada na ideia de um "desafio moral individual", que envolve "a responsabilidade de adaptar escolhas feitas livremente para fins sociais úteis [...]".⁴⁷⁴ O *Les Temps Modernes* viria a ter um importante papel na divulgação e propagação de ideias ligadas ao Estruturalismo, particularmente da obra de Claude Lévi-Strauss.⁴⁷⁵ E o artigo escrito por Sahlins para este periódico será incluído depois no livro *Stone Age Economics*, de sua autoria, publicado em 1972. Esta obra, como veremos, terá algumas das características do "engajamento" descrito por Sartre.

De igual importância para o antropólogo norte-americano havia sido a publicação de um de seus artigos na coletânea *Échanges et communications*, organizada por Jean Pouillon⁴⁷⁶ e Pierre Maranda⁴⁷⁷ em homenagem a Lévi-Strauss. Pouillon, em particular, viria a assumir uma posição estratégica entre Sartre e Lévi-Strauss. Ele terá, é verdade, algumas reservas em

⁴⁷³ ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **Littérature engagée.** Disponível em: <<http://www.britannica.com/art/litterature-engagee>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

⁴⁷⁴ Idem.

⁴⁷⁵ DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 24-25.

⁴⁷⁶ Jean Pouillon percorreu um caminho diferente daquele de Maranda. Nasceu na cidade de Saint-Maur-des-Fossés, França, no dia 2 de dezembro de 1916. Graduou-se em filosofia no ano de 1938, e em 1936, dois anos antes de terminar seus estudos, conhece Jean-Paul-Sartre. No ano de 1945, pouco depois da Segunda Guerra Mundial, consegue um emprego graças a este filósofo francês, sendo também convidado para compor a comissão editorial da revista *Les Temps Modernes*. Quando o livro *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss é publicado, em 1955, Sartre pede que Pouillon escreva uma resenha a respeito dele. Pouillon, entretanto, vai muito além disto: realiza uma longa e extensa pesquisa, lendo virtualmente tudo o que o antropólogo francês havia escrito até então. Ao fim, termina produzindo um texto que revela sua grande admiração pelo "Estruturalismo". Lévi-Strauss, animado, convida-o para a equipe editorial do periódico *L'Homme: Revue française d'anthropologie*, uma revista trimestral fundada pelo antropólogo francês e mais dois colegas: o linguista francês Émile Benveniste (1902-1976) e o geógrafo francês Pierre Gourou (1900-1999). Sobre Pouillon ver: TARDITS, Claude. Jean Puillon: un grand parcours. *L'Homme*, v. 37, n. 143, 1997. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1997_num_37_143_370294>. Acesso em: 20 mar 2017. p. 47, DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 5-6 e L'HOMME. **Présentation.** Disponível em: <<http://lhomme.revues.org/>>. Acesso em: 20 mar 2017.

⁴⁷⁷ O antropólogo Pierre Maranda nasceu em 1930, na cidade de Quebec, Canadá. Ele concluiu sua graduação e pós-graduação em Filosofia neste mesmo país, na Universidade de Laval, entre 1949 e 1955. Além disto, no fim da década de 1960, torna-se mestre e doutor em Antropologia pela Universidade de Harvard. Ainda nesta década, se torna pesquisador da *École Pratique des Hautes Études* em Paris, quando também aceita publicar o artigo de Sahlins na *Echanges et communications*. O antropólogo canadense, além disto, chegou a manter uma relação de amizade com Lévi-Strauss que duraria toda sua vida. Na *École Sémiotique*, em Paris, Maranda chegou a colaborar com o antropólogo francês na produção de um filme intitulado *Behind the Masks*. Sobre Maranda ver: MOORE, Clive. **Past Conferences.** Disponível em: <<http://www.cas-sca.ca/conference/past-conferences/2010-conference/211-english/1852-deces-de-pierre-maranda-2>>. Acesso em: 20 mar 2017. CONSEIL DES ARTS DU CANADA. **Pierre Maranda remporte le Prix Molson du Conseil des arts du Canada de 1996 en Sciences Humaines.** Disponível em: <<http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fwww.canadacouncil.ca%2Fnouvelles%2Fcommuniqués%2F1999%2Frw12724444318593750.htm>>. Acesso em: 20 mar 2017.

relação a Lévi-Strauss – particularmente no que diz respeito ao tratamento dispensado pelo antropólogo francês à História. Mas ele trabalhará bastante, a despeito disto, pela união entre Antropologia e Estruturalismo, chegando a assistir os seminários do antropólogo francês na Quinta Seção da *École Pratique des Hautes Études*. E enquanto Sahlins desembarca em Paris, Pouillon argumentava que as obras de Sartre e Lévi-Strauss deveriam ser aproximadas e vistas como complementares, a despeito de suas diferenças.⁴⁷⁸ Neste contexto, o antropólogo norte-americano parece ter sido bastante beneficiado, tendo conseguido publicar no periódico de Sartre (*Les Temps Modernes*), na coletânea de Pouillon e Maranda e na revista de Lévi-Strauss (*L'Homme*).

7. A Crítica da Racionalidade Econômica

No início da década de 1970, Sahlins dará continuidade a postura crítica encontrada por ele no meio intelectual francês – pensemos no "engajamento" de Sartre ou na disposição do Estruturalismo em questionar valores ocidentais. Com isto, ele dará sequência também ao seu próprio histórico de atuação política – lembremos de sua denúncia do Projeto Camelot ou de seus artigos a respeito da Guerra do Vietnã. Neste contexto, sua atenção se voltará cada vez mais para o questionamento de aspectos do pensamento ocidental, em especial três deles: o econômico, o "prático" e o biológico.

A crítica ao aspecto econômico do pensamento ocidental poderá ser encontrada na obra *Stone Age Economics* ("Economia da Idade da Pedra"), de 1972. Nela Sahlins construirá sua crítica a partir de um diálogo com a Antropologia Econômica, uma área da Antropologia cujo objetivo principal é "a descrição e análise da vida econômica, utilizando uma perspectiva antropológica".⁴⁷⁹ A "perspectiva antropológica" aqui citada

aborda e localiza aspectos das vidas coletivas e individuais de um povo, o que significa dizer suas vidas e sociedades, em termos de como estes

⁴⁷⁸ DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 7.

⁴⁷⁹ CARRIER, James G. **A Handbook of Economic Anthropology, Second Edition**. 2 ed. Cheltenham: Edward Elgar, 2012. p. 1.

aspectos relacionam-se uns com os outros em um todo interconectado, apesar de não necessariamente bem ordenado ou delimitado.⁴⁸⁰

Por "vida econômica" entenda-se aqui o conjunto de "atividades mediante as quais as pessoas produzem, circulam e consomem coisas, os modos mediante os quais pessoas e sociedades garantem suas subsistências ou provisões".⁴⁸¹ O termo "coisas", neste caso, refere-se tanto a objetos materiais (joias, alimentos, roupa etc.) quanto imateriais (trabalhos, serviços etc.).⁴⁸² Mas o que teria levado Sahlins a dialogar com a Antropologia Econômica? Sua resposta é esta:

Eu escrevi os vários ensaios deste volume em diversos momentos ao longo dos últimos dez anos. Alguns foram escritos especialmente para a presente publicação. Todos foram concebidos e são aqui reunidos na esperança de uma economia antropológica, isto é, em oposição às interpretações do tipo empresarial [*businesslike*, no original em inglês] de economias e sociedades primitivas. Inevitavelmente, este livro se inscreve na atual controvérsia antropológica entre práticas 'formalistas' e 'substantivistas' da teoria econômica.⁴⁸³

A controvérsia entre "Formalistas" e "Substantivistas" teria emergido nas décadas de 1950 e 1960, no auge da Guerra Fria. Neste momento, no meio acadêmico, as Ciências Sociais viviam o seu auge, e a Antropologia Econômica sua "Era de Ouro".⁴⁸⁴ Ao mesmo tempo, diversos antropólogos desenvolviam métodos e teorias capazes de lidar com os diferentes modos de vida que surgiam no contexto da economia global. A partir daí, duas perspectivas teóricas teriam emergido: a "Formalista" e a "Substantivista".⁴⁸⁵

A perspectiva Formalista, em linhas gerais, defendia que os conceitos e ferramentas da ciência da Economia seriam suficientes para o estudo da vida econômica de qualquer povo. A perspectiva Substantivista, em oposição a ela, teria defendido a ideia de uma abordagem

⁴⁸⁰ CARRIER, James G. **A Handbook of Economic Anthropology, Second Edition**. 2 ed. Cheltenham: Edward Elgar, 2012. p. 1.

⁴⁸¹ *Ibidem*. p. 3.

⁴⁸² *Ibidem*. p. 3-4.

⁴⁸³ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. xvii.

⁴⁸⁴ HART, Chris; HART, Keith. **Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique**. Cambridge: Polity Press, 2011. p. 55.

⁴⁸⁵ *Ibidem*. p. 2.

"institucional", isto é, uma abordagem voltada para o estudo da vida econômica em relação a instituições sociais, como a casa de um indivíduo, um governo ou mesmo uma religião.⁴⁸⁶ Sahlins, por sua vez, irá se colocar do lado dos Substantivistas.⁴⁸⁷

O "Substantivismo" teria se desenvolvido a partir da obra de Karl Polanyi (1886-1964), alguém que também viria a contribuir para a consolidação da Antropologia Econômica.⁴⁸⁸ Uma principais referências para os "Substantivistas", com efeito, foi a obra *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, de 1944. Neste livro, escrito nos Estados Unidos, e com o apoio financeiro da Fundação Rockefeller, Polanyi examinou o surgimento da lógica do livre mercado na Grã-Bretanha e a reação da sociedade britânica a ele. Entre 1943 e 1953, ele ministrou aulas de Economia na Universidade de Columbia, em Nova York,⁴⁸⁹ sendo que sua passagem por esta instituição coincidirá com o período em que Sahlins estava cursando o doutorado nela. E foi nestas circunstâncias que eles teriam se conhecido.⁴⁹⁰ Por tudo o que foi dito até aqui, não é de se espantar que Polanyi tenha sido mencionado várias vezes no *Stone Age Economics*.⁴⁹¹ Nesta obra de 1972, o principal objetivo de Sahlins é "meramente perpetuar a possibilidade de uma economia antropológica por meio de alguns poucos exemplos concretos".⁴⁹² Todavia, seus objetivos secundários são numerosos. Para melhor compreendê-los, comecemos com sua posição diante do debate entre "Substantivistas" e "Formalistas":

'Formalismo versus Substantivismo' equivale a seguinte opção teórica: entre o lugar-comum dos modelos da Economia ortodoxa, especialmente a

⁴⁸⁶ HART, Chris; HART, Keith. **Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique**. Cambridge: Polity Press, 2011. p. 2.

⁴⁸⁷ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. xviii.

⁴⁸⁸ Seu nome completo é Károly Pál Pollacsek, nascido em Viena no dia 25 de outubro de 1886. Sua graduação em Direito, iniciada na Universidade de Budapeste em 1907, teria sido interrompida por sua expulsão desta instituição – algo que teria ocorrido após sua defesa de um professor contra ataques e ofensas de alunos e funcionários da instituição. Por causa disto, seus estudos continuam na Universidade de Kolozsvár, onde se forma como doutor em jurisprudência no ano de 1909. Alguns anos depois, em 1913, é readmitido na Universidade de Budapeste. Já adulto, Pollacsek muda o sobrenome para "Polányi", de acordo com a língua magiar. Posteriormente esta escrita será anglicizada, transformando-se em "Polanyi". Na Primeira Guerra Mundial, decide se alistar no exército do Império Austro-Húngaro. Depois do conflito, atua como jornalista e escreve sobre Economia em Viena. Sobre Polanyi ver: FLEMING, Berkeley. **Polanyi, Karl**. Disponível em: <<http://www.anb.org/articles/14/14-01154.html>>. Acesso em: 20 mar 2017 e também HART, Chris; HART, Keith. **Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique**. Cambridge: Polity Press, 2011. p. 55.

⁴⁸⁹ FLEMING, Berkeley. **Polanyi, Karl**. Disponível em: <<http://www.anb.org/articles/14/14-01154.html>>. Acesso em: 20 mar 2017.

⁴⁹⁰ **An interview of the anthropologist Marshall Sahlins in June 2013**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LIDBHsKzAAg>>. Acesso em: 19 mar 2017.

⁴⁹¹ Por exemplo: SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. 28; 188 e 189.

⁴⁹² *Ibidem*. p. xviii.

'microeconomia', tomados como universalmente válidos e aplicáveis *grosso modo* às sociedades primitivas; e a necessidade – supondo que essa posição seja infundada – de se desenvolver uma nova análise, mais apropriada às sociedades históricas em questão e para a história intelectual da Antropologia. Em linhas gerais, esta é uma escolha entre a perspectiva Empresarial, pois o método formalista precisa considerar as economias primitivas como versões subdesenvolvidas das nossas, e um estudo culturalista, que respeita as diferentes sociedades pelo o que elas são como uma questão de princípio.⁴⁹³

Entretanto, "Não há solução à vista [para o debate entre Formalistas e Substantivistas], não há espaço para a feliz conclusão acadêmica de que 'a resposta está em algum lugar no meio'. Este livro [o *Stone Age Economics*] é Substantivista".⁴⁹⁴

Depois disso, Sahlins descreverá a estratégia geral adotada em sua obra. No primeiro capítulo, intitulado *The Original Affluent Society*, ele "aceita a batalha nos termos Formalistas",⁴⁹⁵ na medida em que não pretende desafiar "o entendimento comum da 'economia' como uma relação entre meios e fins [...]".⁴⁹⁶ Mas a adoção da lógica "Formalista" é temporária:

Os ensaios seguintes, todavia, viriam a abandonar definitivamente esta concepção empresarial e individualista do objeto econômico. 'Economia' se torna uma categoria da cultura ao invés do comportamento, em um lugar próprio ao lado da política ou religião ao invés da racionalidade e prudência: não as atividades do provimento das necessidades dos indivíduos, mas o processo da vida material da sociedade. Em seguida, o capítulo final retorna à ortodoxia econômica, mas aos seus problemas, não à sua *problématique* ["problemática", em francês no original]. A tentativa no final é trazer a perspectiva antropológica para o trabalho tradicional da microeconomia, a explicação do valor de troca.⁴⁹⁷

Para Sahlins, portanto, o "Formalismo" tenderia a universalizar os princípios econômicos adotados no Ocidente, estendendo-os de forma indiscriminada para todo o mundo. O "Substantivismo", em contrapartida, assumiria como universal somente a ideia de "cultura", ajustando-a e moldando-a de acordo com a forma de pensar a economia em cada

⁴⁹³ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. xvii-xviii.

⁴⁹⁴ Ibidem. p. xvii.

⁴⁹⁵ Ibidem. p. xviii.

⁴⁹⁶ Idem.

⁴⁹⁷ Idem.

sociedade. Assim, o principal objetivo do *Stone Age Economics* – "meramente perpetuar a possibilidade de uma economia antropológica por meio de alguns poucos exemplos concretos"⁴⁹⁸ – é mais ambicioso do que a palavra "meramente" parece sugerir, já que o antropólogo norte-americano também busca, de forma não explícita, (1) questionar os valores ocidentais assumidos como universais por seus contemporâneos e (2) realizar uma crítica antropológica da ciência da Economia. Podemos encontrar evidências desses dois objetivos nas escolhas de Sahlins ao expor a estratégia geral de seu livro. Lembremos que ele havia proposto "abandonar definitivamente esta concepção empresarial e individualista do objeto econômico",⁴⁹⁹ além de problematizar a ideia de "Economia" como "uma categoria da cultura no lugar do comportamento"⁵⁰⁰ e questionar alguns pressupostos econômicos do pensamento ocidental.⁵⁰¹ Nossa interpretação dos objetivos (1) e (2) é reforçada por estas palavras:

As diferenças decisivas entre Formalismo e Substantivismo, enquanto a sua aceitação esteja em questão, quando não a sua própria verdade, são ideológicas. Incorporando a sabedoria das categorias burguesas nativas, a Economia formal floresce como uma ideologia em casa e etnocentrismo no exterior. Quando está contra o Substantivismo, ela extrai grande força de sua profunda compatibilidade com a sociedade burguesa – o que não significa negar, também, que o conflito com o Substantivismo possa se tornar um enfrentamento de (duas) ideologias.⁵⁰²

Ou então:

Dizem que o substantivismo está morto. Politicamente, pelo menos para um parte do mundo, isto é possível; aquela flor foi cortada pela raiz. Também é concebível que a Economia burguesa esteja condenada, programada pela história para partilhar o destino da sociedade que a nutriu.⁵⁰³

⁴⁹⁸ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. xviii.

⁴⁹⁹ Idem.

⁵⁰⁰ Idem.

⁵⁰¹ Idem.

⁵⁰² Ibidem. p. xx.

⁵⁰³ Idem.

No primeiro capítulo do *Stone Age Economics*, Sahlins aceitará "a batalha em termos formalistas",⁵⁰⁴ pondo os objetivos (1) e (2) em prática. O título deste capítulo, "The Original Affluent Society" ("A Sociedade Afluente Original"), é uma alusão à ideia de "sociedade afluyente" (*affluent society*, no original em inglês) tornada famosa pelo economista norte-americano John Kenneth Galbraith (1908-2006).

Em 1958, Galbraith havia publicado um livro chamado *The Affluent Society* com o objetivo de investigar a ideia de "sociedade afluyente", um tipo de sociedade marcada por níveis de produção e acúmulo de riqueza sem precedentes. Diz-se que estes níveis são "sem precedentes" na medida em que, até o século XX, a humanidade teria vivido um estado quase constante de pobreza e miséria: "Quase todos [os seres humanos], durante toda a história, foram muito pobres".⁵⁰⁵ Neste sentido, a segunda metade do século XX teria sido marcada por níveis de riqueza até então inéditos na Europa e nos Estados Unidos. Por causa disto, Galbraith acredita que deveríamos rever muitas de nossas concepções e atitudes diante da economia, já que a lógica do pensamento econômico teria surgido durante um período de pobreza generalizada.⁵⁰⁶

Mas Sahlins acredita que a proposta de Galbraith não deveria ser a única forma de revisar a Economia enquanto ciência. Para propor uma alternativa, ele pede que retornemos aos manuais básicos de Economia. Estes livros teriam propagado a ideia segundo a qual a vida humana no Paleolítico teria sido particularmente difícil, com sociedades de caçadores vivendo sob a constante ameaça de destruição e extinção por falta de alimentos. Estas sociedades teriam sido tecnicamente incompetentes, isto é, forçadas a trabalhar constantemente para sobreviver, sendo incapazes de vivenciar momentos de lazer ou construir uma "cultura". Neste sentido, elas teriam sido verdadeiros "maus-exemplos" para sociedades modernas, representando tudo aquilo que não se desenvolve, reduzidas a mera "economia de subsistência".⁵⁰⁷

Essa descrição, porém, estaria equivocada para o autor de *Stone Age Economics*. Com o intuito de questioná-la, ele teria recorrido a ideia de "sociedade afluyente": "pelo entendimento comum, uma sociedade afluyente é aquela em que todos os desejos materiais são

⁵⁰⁴ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. xviii.

⁵⁰⁵ GALBRAITH, John Kenneth. **The Affluent Society**: Fortieth Anniversary Edition. Boston: Mariner Books, 1998. p. 1.

⁵⁰⁶ Ibidem. p. 1-5.

⁵⁰⁷ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. 1.

facilmente satisfeitos".⁵⁰⁸ A partir desta definição, segundo ele, seria possível reinterpretarmos as sociedades do Paleolítico como tendo sido as primeiras "sociedades afluentes".⁵⁰⁹ Para Sahlins, haveriam dois meios básicos de se atingir um estado de "afluência": o primeiro seria o "caminho Galbraitheano" (*Galbraithian way*, no original em inglês) inspirado na obra de John Kenneth Galbraith, e o segundo seria o caminho da "estrada Zen" (*Zen road*, no original em inglês).⁵¹⁰

Para o antropólogo norte-americano, o "caminho Galbraitheano" partiria de premissas problemáticas e chegaria a conclusões igualmente questionáveis. Suas premissas seriam mais adequadas para sociedades dotadas de "economias de mercado", onde os desejos dos homens são grandes ou infinitos, e os meios para alcançá-los limitados e escassos.⁵¹¹ Além disto, a condição humana seria eternamente trágica, sempre às voltas com a incapacidade de satisfazer seus desejos sem fim.⁵¹² O espaço que separa desejos e meios de satisfazê-los, é verdade, poderia ser diminuído, já que produtos indispensáveis, como alimentos, poderiam se tornar abundantes graças a industrialização. Mas este espaço ambos jamais deixaria de existir.⁵¹³

A "estrada Zen", em contrapartida, assumiria premissas distintas. Para ela, os desejos dos homens seriam poucos e finitos, e os meios para alcançá-los, suficientes e adequados. Ao adotar esta "estratégia Zen", "um povo pode desfrutar de uma abundância material sem paralelos – com um padrão de vida baixo".⁵¹⁴ As "sociedades afluentes originais" do Paleolítico se encaixariam muito bem nesta lógica "Zen", na medida em que viveriam longe das "obsessões por escassez do mercado".⁵¹⁵ Mas será que interpretá-las desta forma positiva não seria uma idealização? Sahlins diz reconhecer as limitações vivenciadas por estas sociedades. Mas ele acredita que, a despeito disto, a acomodação delas a determinadas circunstâncias teria dado "uma certa abundância material" a elas.⁵¹⁶

Mas não se trata aqui, para o antropólogo norte-americano, de apenas repensarmos o modo de vida destas sociedades. Indo além disto, ele deseja provocar e desafiar os seus contemporâneos, levando-os a uma reflexão sobre seu próprio modo de pensar. Para isto, ele

⁵⁰⁸ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. 1.

⁵⁰⁹ Idem.

⁵¹⁰ Ibidem. p. 2.

⁵¹¹ Idem.

⁵¹² Ibidem. p. 1.

⁵¹³ Ibidem. p. 2.

⁵¹⁴ Idem.

⁵¹⁵ Idem.

⁵¹⁶ Idem. A expressão "uma certa abundância material" é da antropóloga Lorna Marshall, citada por Sahlins nas páginas 9-10 do *Stone Age Economics*.

começa com uma condição praticamente incontornável na vida destas sociedades: sua diminuição de ganhos materiais ao longo do tempo. Por exemplo: suas fontes de alimentação tenderiam a se tornar escassas nos espaços por ela ocupados, o que inclui o número de animais disponíveis para caça e a quantidade de frutas e verduras para a coleta. O motivo disto é que estas sociedades não plantariam nada e nem reproduziriam animais em cativeiro em virtude de seu estilo de vida nômade. Portanto, estas situações periódicas de escassez tenderiam a mantê-las em movimento, buscando novos espaços e fontes de alimentação.⁵¹⁷

Além da limitação acima, Sahlins aponta outra: a suposta concepção austera que estas sociedades teriam a respeito dos equipamentos por elas utilizados. Os indivíduos aí presentes, segundo eles, não teriam o incentivo ou o interesse em desenvolver novas ferramentas já que só poderiam transportar uma quantidade limitada de objetos em seus deslocamentos. Portanto, em virtude de suas necessidades constantes de movimento, caçadores e coletores produziram e carregariam somente o estritamente necessário, tendo, por isto, uma grande limitação.⁵¹⁸

As limitações descritas nos parágrafos anteriores são apenas alguns dos exemplos citados por Sahlins.⁵¹⁹ Seu argumento, a partir daí, é que esse estilo de vida possuiria "todas as forças de suas fraquezas".⁵²⁰ Isto significa que fatores como a necessidade de deslocamentos periódicos, o número sempre restrito de indivíduos (em função da quantidade de pessoas que podem ser alimentadas e contribuir para o sustento das demais), além de seu limitado patrimônio (apenas aquilo que pode ser carregado individualmente), fariam deste tipo de sociedade uma "sociedade afluyente": uma sociedade onde poucos e limitados recursos seriam capazes de satisfazer todas as suas (poucas) necessidades.⁵²¹ Além disso, segundo ele, caçadores e coletores trabalhariam menos do que seus sucessores sedentários baseados na agricultura, já que poucas horas de trabalho por dia seriam suficientes para satisfazer suas necessidades.⁵²² Contudo, as exigências do modo de vida nômade poderiam deixar estas sociedades à mercê de certas influências climáticas, particularmente onde o clima é hostil e inóspito. Neste contexto, a fome também poderia ser um problema.⁵²³ Entretanto, como explicar que ela, a fome, tenha se tornado também um problema para civilizações baseadas na agricultura?

⁵¹⁷ SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004. p. 33.

⁵¹⁸ Idem.

⁵¹⁹ Para mais um exemplo ver: Ibidem. p. 33-34.

⁵²⁰ Ibidem. p. 34.

⁵²¹ Idem.

⁵²² Ibidem. p. 34-35.

⁵²³ Ibidem. p. 36.

Acima de tudo, que tal o mundo de hoje? Diz-se que entre um terço e metade da humanidade vai para a cama toda noite com fome. Na Velha Idade da Pedra a fração deve ter sido muito menor. *Esta* é a era da fome sem precedentes. Agora, no tempo de um maior poderio técnico, a fome é uma instituição.

Este paradoxo é o meu argumento. Caçadores e coletores tem por força das circunstâncias um padrão de vida objetivamente baixo. Mas tomado como seu objetivo, e dado seus modos adequados de produção, todas as necessidades materiais das pessoas podem ser facilmente satisfeitas normalmente. A evolução da economia tem conhecido, então, dois movimentos contraditórios: enriquecendo mas ao mesmo tempo empobrecendo, apropriando em relação a natureza mas expropriando em relação ao homem.⁵²⁴

E mais:

Os povos mais primitivos do mundo tem poucas posses, *mas eles não são pobres*. A pobreza não é uma certa quantidade de bens, nem é uma relação entre meios e fins; é acima de tudo uma relação entre pessoas. A pobreza é um status social. Enquanto tal é uma invenção da civilização. Ela tem crescido com a civilização, sendo ao mesmo tempo uma divisão preconceituosa [*invidious*, no original em inglês] entre classes e mais importante ainda como uma relação tributária – que pode deixar camponeses agrários mais suscetíveis às catástrofes naturais que qualquer acampamento de inverno de Esquimós do Alasca.⁵²⁵

8. A Crítica da Razão Prática (I)

Quatro anos depois do *Stone Age Economics*, Sahlins continua sua crítica do pensamento ocidental no livro *Culture and Practical Reason* ("Cultura e Razão Prática"), de 1976. Nesta obra, sua atenção estará voltada para aquilo que ele mesmo chama de "razão prática": "Este livro equivale a uma crítica antropológica da ideia de que as culturas humanas

⁵²⁴ SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. London: Routledge, 2004. p. 36-37. O destaque em itálico é do próprio Sahlins.

⁵²⁵ Ibidem. p. 37-38. O destaque em itálico é do próprio Sahlins.

são formuladas a partir da atividade prática e, por trás disto, interesse utilitário".⁵²⁶ A partir daí, seu objetivo é analisar e criticar duas formas supostamente assumidas pela lógica do "interesse utilitário": a forma de uma "teoria da práxis" e outra da "teoria da utilidade".⁵²⁷

Começemos com as "teorias da práxis". Sahlins define "práxis" como uma "ação produtiva" no sentido de produção econômica. Teorias da práxis, em geral, seriam utilizadas para dois fins: para o estudo dos meios e relações de produção em um dado momento e para a análise da experiência que os homens teriam de si mesmos e dos objetos que os cercam, enquanto tentam transformar o mundo a partir das relações de produção econômica.⁵²⁸

Vejamos agora em que consistem as tais "teorias de utilidade". Estas teorias, de um modo geral, teriam concebido a cultura como algo que decorre da atividade racional dos indivíduos, enquanto perseguem seus próprios interesses e objetivos. Os adeptos destas teorias tenderiam a adotar posturas naturalistas e/ou ecológicas, isto é, posturas que problematizam as condições de sobrevivência de uma dada população ou ordem social em um certo contexto. Além disto, eles compreenderiam as vantagens adaptativas e problemas da manutenção de uma sociedade dentro de seus limites ecológicos, de modo que as relações materiais entre seres humanos seriam fundamentais para o entendimento de uma cultura.⁵²⁹

Seja sob a forma de uma teoria da "práxis" ou de uma teoria da "utilidade", a "razão prática" destacaria o aspecto material da existência humana, sendo oposta a "razão simbólica" que enfatizaria os seus símbolos e significados. Por meio de símbolos, as culturas humanas seriam capazes de superar as suas limitações materiais, surgindo como uma entre outras possíveis, e não sendo limitada por suas condições materiais. Neste sentido, é a cultura que irá se impor sobre a ideia de "utilidade", não o contrário: é ela que dará a cada modo de vida humano as suas características próprias, o que inclui as suas especificidades e peculiaridades.⁵³⁰ O conceito de cultura, assim, seria um

⁵²⁶ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. vii.

⁵²⁷ Idem.

⁵²⁸ Idem.

⁵²⁹ Idem.

⁵³⁰ Ibidem. p. viii.

desafio para a razão prática em sua forma mais poderosa - e também porque [...] este mesmo conceito deixa para trás precisamente estes dualismos antigos como mente e matéria, idealismo e materialismo.⁵³¹

Neste momento, Sahlins acredita que será acusado de "idealismo" por sua ênfase no aspecto "simbólico" da existência humana.⁵³² Esta acusação, porém, cairia em uma suposta armadilha pré-simbólica e pré-antropológica típica da

endêmica antinomia Ocidental de um sujeito sem mundo confrontando um objeto sem pensamento: a inerradicável oposição de mente e matéria, polos entre os quais 2.500 anos de filosofia tem conseguido delimitar a linha da realidade em toda posição concebível de forma plausível, do idealismo do Bispo Berkeley [1685-1753] ao materialismo de Vladimir Ilych [Ulyanov, mais conhecido como "Lênin" (1870-1924)].⁵³³

De acordo com este argumento, a cultura não seria encontrada em uma experiência "real" ou nas "ideias" de alguém. Ao invés disto, ela seria encontrada na própria condição de existência do "real" ou de qualquer "ideia".⁵³⁴ Aqui, Sahlins recorre a um nome familiar para ajudá-lo: Franz Boas. "Boas, nós veremos, viria a formular a moderna noção de cultura exatamente a partir do descontentamento com a estrutura sujeito/objeto sem um intermediário".⁵³⁵

Passando sucessivamente da Física à Psicofísica, e então para Geografia, Linguística e Etnologia, ele veio a descobrir em cada estágio também uma razão mais geral, coletiva (menos kantiana, mais cultural) para a descontinuidade.⁵³⁶

⁵³¹ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. ix.

⁵³² Idem.

⁵³³ Ibidem. p. x.

⁵³⁴ Idem.

⁵³⁵ Idem.

⁵³⁶ Idem.

Ao fim desta trajetória, a cultura teria surgido como uma tradição coletiva, "informando a percepção subjetiva por uma concepção histórica".⁵³⁷ E

Aqui estava a contribuição especificamente antropológica para o dualismo estabelecido: um *tertium quid* [um "terceiro", no original em latim], [que é a] cultura, não apenas mediando a relação humana com o mundo por uma lógica social de significância, mas constituindo por aquele esquema os termos subjetivos e objetivos relevantes da relação.⁵³⁸

Depois esclarece:

Neste livro, eu adotei a posição de que o significado é a propriedade específica do objeto antropológico. Culturas são ordens significativas de pessoas e coisas. Já que estas ordens são sistemáticas, elas não podem ser invenções livres da mente. Mas a antropologia deve consistir na descoberta do sistema; porque como eu espero mostrar, ela não pode se contentar com a ideia de que o costume é somente a utilidade fetichizada.⁵³⁹

E explica:

A questão que havia inspirado este livro foi se a concepção materialista da história e cultura, tal como formulada por Marx teoricamente, poderia ser transferida sem atritos para a compreensão de sociedades tribais. Desde que me pareceu que não, a questão se tornou, [então:] Qual é a real natureza da dificuldade?⁵⁴⁰

A partir daí outras questões teriam surgido: se a abordagem marxista pudesse ser aplicada sem dificuldades ao entendimento de povos estudados por antropólogos, qual seria então a utilidade da teoria antropológica? Não seria ela algo redundante, neste caso? Sahlins acredita que não: para ele, a Antropologia teria sim criado algo "novo e autêntico" –

⁵³⁷ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. x.

⁵³⁸ Idem. No texto original, a expressão "tertium quid" não é italicizada; optamos por mantê-la assim aqui.

⁵³⁹ Idem.

⁵⁴⁰ Ibidem. p. 1.

especialmente no que diz respeito ao conceito de cultura.⁵⁴¹ Com isto, os antropólogos dividiriam um mesmo objetivo com a abordagem marxista: "ajudar os homens a saírem da prisão do incompreendido determinismo econômico feita por eles mesmos".⁵⁴² "Este é o espírito deste livro".⁵⁴³

Para satisfazer o "espírito do livro", Sahlins se colocará diante de um debate que teria ocorrido entre os seus contemporâneos a respeito do *status* teórico do "materialismo histórico".⁵⁴⁴ Neste debate, alguns pesquisadores teriam defendido que o "materialismo histórico" seria a verdadeira ciência da história. Outros, em oposição a isto, teriam acreditado que esta perspectiva não passaria de uma "autoconsciência crítica da sociedade capitalista tardia", isto é, uma reflexão crítica feita pela sociedade capitalista sobre ela mesma, em um estágio avançado de seu desenvolvimento econômico.⁵⁴⁵ Para o autor de *Culture and Practical Reason*, o marxismo seria uma teoria datada, ou seja, voltada para um momento histórico e cultural específico.⁵⁴⁶ O "materialismo histórico", neste sentido específico, seria "verdadeiramente uma autoconsciência da sociedade burguesa – ainda que uma consciência, aparentemente, dentro dos termos daquela sociedade".⁵⁴⁷ Além disto, o "materialismo histórico" correria o risco de se aliar ao mesmo pensamento que ele tenta criticar, ao colocar as suas discussões nos mesmos termos de uma lógica econômica, burguesa e ortodoxa. De acordo com esta última, símbolos e significados culturais seriam utilizados para atribuir valores a produtos adquiridos, vendidos ou trocados.⁵⁴⁸ Deste modo, a economia deveria ser explicada em termos puramente racionais, excluindo a lógica simbólica da cultura e atribuindo aos indivíduos um comportamento supostamente "prático", de acordo com as exigências uma economia de mercado.⁵⁴⁹

9. A Crítica da Razão Prática (II): aproximando-se do Estruturalismo

⁵⁴¹ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 2.

⁵⁴² Estas palavras entre parênteses pertencem a um dos autores citados por Sahlins: Alfred Schimdt. Esta citação foi transcrita por Sahlins em: SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 2.

⁵⁴³ Idem.

⁵⁴⁴ Sahlins está ciente de que Marx jamais utilizou a expressão "materialismo histórico". Mas ele insiste no seu uso por dois motivos: (1) porque os seguidores de Marx teriam optado por utilizá-la; (2) pelo o que ela revela e significa, o que será explorado mais a frente em seu argumento. Sobre isto ver: SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 1.

⁵⁴⁵ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 2.

⁵⁴⁶ Ibidem. p. viii.

⁵⁴⁷ Ibidem. p. 166

⁵⁴⁸ Ibidem. p. 166-167.

⁵⁴⁹ Ibidem. p. 167.

Para continuar a pôr em questão a "razão prática", no *Culture and Practical Reason*, Sahlins se voltará para uma suposta ideia de história: o "materialismo histórico", que ele criticará pondo em questão os principais problemas antropológicos que estariam nele presentes: (1) o problema das estruturas de instituições de sociedades tribais,⁵⁵⁰ (2) a aparente "resistência destes sistemas à experiência no mundo, [incluindo] uma certa imunidade da ordem [tribal] existente à contingência histórica",⁵⁵¹ e (3) o domínio exercido por conceitos culturais sobre atitudes práticas nestas mesmas sociedades.⁵⁵²

Para atacar o materialismo histórico, o Estruturalismo surgirá como um importante aliado. Muitos dos críticos da perspectiva estruturalista, segundo Sahlins, teriam atacado sua visão supostamente conservadora, limitando-se a enfatizar as continuidades de elementos culturais. Os indivíduos, aqui, teriam pouca ou nenhuma importância diante de estruturas culturais abstratas. Por causa disto, as mudanças produzidas no mundo por práticas individuais seriam ignoradas. E o Estruturalismo, por ter supostamente adotado esta lógica, teria sido criticado por sua incapacidade em ser revolucionário além de não se mostrar aberto para a mudança histórica.⁵⁵³

Para Sahlins, entretanto, essas críticas teriam simplificado demais as ideias deste movimento. Elas errariam, por exemplo, ao reduzirem a abordagem estruturalista a análise de continuidades dentro de supostas estruturas culturais abstratas. O que a perspectiva Estruturalista teria assumido, ao invés disto, seria uma postura mais modesta, argumentando que certas estruturas simbólicas teriam a tendência de se reproduzirem ao longo do tempo.⁵⁵⁴ Além disto, poderíamos ver importantes implicações históricas por trás desta "modéstia". A partir dela, por exemplo, um evento histórico ganharia significado somente depois que um ou mais sentidos fossem atribuídos a ele. Assim, um evento histórico seria o produto da relação entre circunstâncias históricas, de um lado, e a ordem cultural que o significa, do outro. O significado, portanto, seria uma importante propriedade de todo objeto cultural. E a capacidade de atribuir significados a objetos no mundo seria uma faculdade especificamente humana. Isto, porém, não quer dizer que significados puramente abstratos sejam capazes de produzir forças materiais e concretas, mas sim que estas mesmas forças seriam interpretadas e

⁵⁵⁰ SAHLINS, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 18.

⁵⁵¹ Idem.

⁵⁵² Idem.

⁵⁵³ Ibidem. p. 19-21.

⁵⁵⁴ Ibidem. p. 21.

organizadas por meio de significados. Forças e objetos reais, desta forma, seriam capazes de produzir efeitos reais. Mas os sentidos atribuídos a estas forças e efeitos estaria de acordo com a ordem cultural que tenta interpretá-lo. A mudança histórica, portanto, seria possível graças a cultura, enquanto o contrário (a cultura existir graças a mudança histórica) não seria verdadeiro.⁵⁵⁵

Para uma teoria que enfatiza a prática, como o materialismo histórico, o destaque seriam os indivíduos na sociedade. A ordem cultural, segundo esta perspectiva, seria o produto da ação dos homens no mundo, enquanto signos e significados culturais funcionariam como representações abstratas de atividades concretas e materiais. A cultura, uma vez que tenha sido moldada pelas condições materiais de vida, surgiria como um produto da interação entre indivíduos e estas condições. A partir daí, a história seria possível de pelo menos duas formas: como "resíduo" ou como "origem". Por um lado, ela apareceria como "resíduo" na medida em que o "materialismo histórico" a tratasse como uma sobrevivência do passado, isto é, como algo que persiste no tempo a despeito das mudanças e transformações sofridas pelas práticas sociais. Por outro lado, a história apareceria como sinônimo de "origem" na medida em que o passado fosse tratado como início ou começo, ou seja, como um momento constitutivo de forças e práticas sociais em um dado momento.⁵⁵⁶

Sahlins entende que o Estruturalismo, ao contrário do "materialismo histórico", viria a cultura como uma pré-condição da existência histórica. E isto a despeito de certos críticos marxistas, que teriam acusado um dos principais nomes da perspectiva estruturalista – Claude Lévi-Strauss – de ter sido incapaz de lidar adequadamente com a história. Sahlins discorda disto e lembra a esses críticos o contexto original do encontro entre esta perspectiva e a história: o estudo de sociedades tribais. Estas sociedades teriam uma grande capacidade de absorção de mudanças ao longo do tempo, sofrendo poucas transformações em sua ordem cultural. Uma forma de estudar a persistência de suas estruturas ao longo tempo, isto é, ao longo da história, seria precisamente uma das contribuições do Estruturalismo para os estudos históricos.⁵⁵⁷

Para dar um exemplo do argumento acima, Sahlins recorre ao exemplo da distinção entre mar e terra na ilha de Moala, localizada no arquipélago de Fiji – aquela mesma ilha que

⁵⁵⁵ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 21-22.

⁵⁵⁶ Ibidem. p. 22-23.

⁵⁵⁷ Ibidem. p. 23.

havia sido estudada por ele no doutorado. Nela haveria uma distinção entre o "povo do mar" e o "povo da terra", e entre cada um destes "povos" encontraríamos diferentes grupos sociais. Os chefes que governam a sociedade e os pescadores da ilha, por exemplo, fariam parte do "povo do mar". Os indivíduos associados ao "povo da terra", em contrapartida, não poderiam pescar, mas teriam o monopólio da preparação de alimentos a partir de ingredientes do solo.⁵⁵⁸

Na ilha de Moala, além disso, haveria também uma distinção de gênero que seguiria de perto esta separação entre "terra" e "mar". Mulheres fabricariam tapetes e roupas de tecido extraídos de árvores, além de coletarem animais em pequenas lagoas para o preparo de alimentos. Já os homens pescariam em alto mar, extraindo vegetais do interior da ilha. Esta divisão espacial do trabalho, enfim, teria a seguinte configuração: as mulheres trabalhariam em porções de água próximas a terra, como lagoas e faixas litorâneas, limitando-se a atuar nas imediações da vila que habitavam. Os homens, por sua vez, poderiam se deslocar em direção ao interior do mar, pescando em águas profundas e explorando o interior da terra, trabalhando nas florestas.⁵⁵⁹

Mas qual a implicação destes aspectos da sociedade de Moala para os propósitos de Sahlins aqui? Este exemplo mostraria, segundo ele, que a base econômica de uma sociedade seria constituída por atividades práticas *organizadas* por distinções simbólicas (como teria proposto o Estruturalismo), não por atividades práticas *representadas* em termos simbólicos (como supostamente queria o materialismo histórico). Aproximando-se da perspectiva estruturalista, Sahlins defende que as atividades econômicas de uma dada sociedade deveriam ser analisadas a partir das distinções simbólicas e culturais que a organizam enquanto tal – como "povo do mar" e "povo da terra", "homem" e "mulher". Neste sentido, a determinação do que poderia ser produzido materialmente viria da cultura.⁵⁶⁰ E a simples existência de forças econômicas já pressuporia uma ordem cultural capaz de classificá-las enquanto tais, isto é, como "forças econômicas" e não como "forças políticas" ou "forças físicas".⁵⁶¹

Mas como mudanças e transformações históricas seriam possíveis, de acordo com a perspectiva "estruturalista"? Em princípio, uma ordem cultural tenderia a absorver qualquer transformação. No entanto, seria perfeitamente possível que transformações deixassem

⁵⁵⁸ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 37-38.

⁵⁵⁹ Ibidem. p. 38-39.

⁵⁶⁰ Ibidem. p. 37.

⁵⁶¹ Ibidem. p. 39.

marcas na ordem cultural – como contradições entre alguns de seus conceitos e categorias, por exemplo. Voltando ao exemplo acima da Ilha de Moala, poderíamos nos perguntar se a separação entre "terra" e "mar" funcionaria igualmente bem para uma vila localizada no interior da ilha, longe do mar. Neste caso, a ordem cultural entraria em contradição direta com as novas circunstâncias, sofrendo por isto ajustes e adaptações. Mas estes ajustes e adaptações só seriam possíveis dentro dos limites e possibilidades das estruturas simbólicas que formam a cultura de Moala, isto é, seus signos, conceitos e categorias. Aqui, algo radicalmente novo só seria possível no contexto de uma transformação igualmente radical.⁵⁶² De acordo com a lógica estruturalista, portanto,

A História não é apenas uma abertura para algo novo – muito menos para algo mais prático. Como [Algirdas Julien] Greimas sugere, a mudança também pode ser um encerramento: uma seleção definitiva de apenas uma das permutações latentes em qualquer estrutura determinada [...].⁵⁶³

O Estruturalismo teria compreendido que haveriam sim culturas possíveis no interior de ordens culturais já existentes ("permutações latentes em qualquer estrutura determinada"). E as estruturas que formam estas ordens tenderiam a resistir às mudanças trazidas pela história.⁵⁶⁴ Mas se as ordens culturais estariam *suscetíveis* à acontecimentos históricos, então elas seriam igualmente o *produto* deles. De acordo com a interpretação de Sahlins, algumas das contribuições do "Estruturalismo" para o estudo da história seriam estas: (1) a descrição e análise de estruturas simbólicas de ordens culturais ao longo do tempo e (2) a ideia de que história e estrutura seriam igualmente arbitrárias, isto é, que seriam o produto de configurações puramente circunstanciais.⁵⁶⁵

Que Claude Lévi-Strauss será o principal interlocutor de Sahlins no seu diálogo com o Estruturalismo é algo que podemos ver no penúltimo capítulo do *Culture and Practical Reason*, intitulado *La Pensée Bourgeoise: Western Society as Culture* ("O Pensamento Burguês: a Sociedade Ocidental como Cultura"). No título deste capítulo podemos ver uma

⁵⁶² SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 41-42.

⁵⁶³ Ibidem. p. 42.

⁵⁶⁴ Ibidem. p. 42-43.

⁵⁶⁵ Ibidem. p. 47.

referência direta ao livro *La Pensée Sauvage* ("O Pensamento Selvagem") de Lévi-Strauss.⁵⁶⁶ O antropólogo francês teria defendido, nesta obra, uma continuidade entre uma suposta forma de pensar dominante em sociedades "primitivas" e outra preponderante em sociedades ditas "civilizadas". A distinção entre "primitivos" e "civilizados", neste caso, não seria equivalente a oposição entre uma mentalidade lógica e racional (ou "civilizada"), de um lado, e uma mentalidade pré-lógica e irracional ("primitiva"), do outro. Ao invés disto, haveria aqui uma forma de pensar compartilhada por ambas, o que Lévi-Strauss chamou de "pensamento selvagem".⁵⁶⁷

Agora, de modo semelhante, Sahlins tenta mostrar uma continuidade supostamente existente entre um pensamento "burguês" dominante em sociedades ocidentais e o pensamento de sociedades "primitivas" estudadas por pesquisadores "burgueses". O problema é que as sociedades ocidentais, em geral, conceberiam a si mesmas como sendo "práticas" e "objetivas", voltadas para relações "materiais" e "concretas", enquanto sociedades não-ocidentais seriam dominadas por noções "abstratas" e "míticas", ocupadas com rituais pouco "práticos" ou "objetivos". O antropólogo norte-americano, em oposição a isto, defende que sociedades ocidentais seriam tão "abstratas" e "simbólicas" quanto os povos "primitivos" e "selvagens". Além disto, noções como "prática" ou "materialidade" seriam, elas mesmas, simbólicas e culturais.⁵⁶⁸

Para Sahlins, além disso, haveria um outro problema aqui: sociedades ocidentais teriam sido moldadas por uma lógica "utilitarista"⁵⁶⁹ que funcionaria de acordo com o princípio da "maximização material", um princípio que consiste na "alocação de meios escassos entre fins alternativos para obter a maior satisfação possível".⁵⁷⁰ Para aquele que fabrica um objeto, por exemplo, a vantagem material teria a forma de um valor monetário atribuído ao objeto fabricado. Para aquele que o consome, por sua vez, o valor do objeto seria encontrado na proporção entre sua "utilidade" e seu preço. Na vida de ambos, produtor e consumidor, o modelo mais novo ou recente de um objeto (carro, pasta de dente, roupa, refrigerador etc.) seria considerado uma "novidade" somente se estivesse mais bem adaptado a "vida moderna", além de mais "saudável", "durável", "saboroso" ou "confortável", por exemplo. Diante disto, aqueles que vivem no Ocidente teriam uma tendência a ver a economia

⁵⁶⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 1998.

⁵⁶⁷ Ibidem. p. 306 e seguintes.

⁵⁶⁸ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 166 e seguintes.

⁵⁶⁹ Ibidem. p. 167.

⁵⁷⁰ Idem.

como uma arena em que indivíduos atuariam de forma pragmática, objetiva e lógica, de acordo com suas limitações e possibilidades materiais. A partir daí, concepções de política, classe social e até mesmo Natureza seriam pensadas no contexto de uma suposta busca pela felicidade, concebida em termos estritamente materiais. Esta, em linhas gerais, seria a imagem que a sociedade "burguesa" teria de si mesma – de acordo com o antropólogo norte-americano.⁵⁷¹

Mas Sahlins se opõe a essa imagem, acreditando que o esquema "racional" ou "objetivo" de um grupo humano jamais seria o único possível, o que não significa que necessidades biológicas não existam ou que não precisem ser satisfeitas. O que isto significa, ao invés disto, é que nenhum indivíduo viveria somente para satisfazer as suas necessidades mais básicas – supondo, é claro, que eles não sejam forçados a se limitarem a elas. Indivíduos, culturas e sociedades, neste sentido, compartilhariam entre si a necessidade biológica de viver, mas os modos de sobrevivência seriam conduzidos de formas diferentes.⁵⁷² Dentro dos limites físicos e naturais em que se encontram, sociedades distintas seriam capazes de desenvolver modos variados de organizar a economia, fazendo da "razão prática" somente uma possibilidade entre outras. O Capitalismo, enquanto um modo de organização econômico, estaria associado a uma ordem cultural que se autoproclama "objetiva", "pragmática" e "racional", e onde certos objetos teriam mais valor do que outros.⁵⁷³ Mas os objetos de um mesmo grupo ("veículos" ou "alimentos", por exemplo) possuem um mesmo objetivo "prático" e "racional" (objetos pertencentes ao grupo "carro", por exemplo, teriam o mesmo objetivo "prático" e "racional": transportar pessoas), porque então haveriam diferenças de valores entre eles? Se indivíduos agem somente em função de "razões práticas", buscando a "utilidade" das coisas, de onde viria essa diferenciação? Segundo Sahlins, a "produção [econômica], portanto, é algo diferente e mais do que uma lógica prática de efetividade material. É uma intenção cultural".⁵⁷⁴ A determinação destes valores "representa um processo contínuo da vida social em que homens definem objetos em termos deles mesmos e eles mesmos em termos de objetos reciprocamente".⁵⁷⁵ A verdadeira "responsável" por atribuir valores diferentes a objetos virtualmente idênticos, de acordo com sua "utilidade" ou "propósito", seria a cultura.

⁵⁷¹ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 167.

⁵⁷² Ibidem. p. 167-168.

⁵⁷³ Ibidem. p. 168-169.

⁵⁷⁴ Ibidem. p. 169.

⁵⁷⁵ Idem.

Mas o que poderíamos concluir de tudo isso? Poderíamos concluir que a existência física e material de um indivíduo ou sociedade seria organizada através de símbolos e significados culturais, capazes de estabelecer o valor das coisas no mundo. Assim, deveríamos questionar o significado social dos objetos produzidos por uma dada sociedade, perguntando por aquilo que o torna supostamente "útil" para seus indivíduos. Mas deveríamos ter em mente que a utilidade de um objeto não poderia ser encontrada em sua aparência física, "Pois utilidade não é uma qualidade do objeto, mas a significância de qualidades objetivas".⁵⁷⁶ Portanto, a qualidade de um objeto não é uma característica supostamente inerente a ele, mas sim algo que lhes é atribuído – como um significado.

No *Culture and Practical Reason*, Sahlins aponta alguns exemplos que, segundo ele, comprovariam o seu argumento até aqui. Primeiro exemplo: a razão que levaria os norte-americanos a classificarem a carne do gado como sendo "comestível", em oposição àquela de um cachorro, não seria encontrada na aparência física de um rebanho ou em seu valor comercial. Segundo exemplo: o motivo que levaria uma calça a ser considerada um artigo masculino, e uma saia um artigo feminino, não é algo que poderia ser comprovado empiricamente. Em ambos os exemplos, é a cultura que atribui valores a esses objetos.⁵⁷⁷ Portanto, "Nenhum objeto, nenhuma coisa, tem uma existência ou movimento na sociedade humana exceto pela significância que os homens podem dar a ele".⁵⁷⁸

A ideia da cultura como um mediador entre o contexto da vida de um povo e os costumes por ele adotados, além disso, teria sido mantida por vários estudantes de Franz Boas, só que com alguns acréscimos e modificações. Um deles seria a antropóloga Ruth Benedict (1887-1948), para quem a cultura funcionaria como uma espécie de código capaz de orientar seus usuários a organizar o seu ambiente, sistema social e até mesmo sua História. A cultura, assim, funcionaria como uma tela capaz de filtrar o que um povo considera como sendo significativo. Depois de Benedict, o paradigma "boasiano" conviveria com a "razão prática" na obra de Leslie White, onde as ideias de uma sociedade refletiriam as características da tecnologia dominante de forma direta ou indireta, mediada por relações sociais. Ao mesmo tempo, White teria insistido na importância de significados compartilhados socialmente, o que não seria de modo algum limitado pela realidade física ou

⁵⁷⁶ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 169.

⁵⁷⁷ Ibidem. p. 169-170.

⁵⁷⁸ Ibidem. p. 170.

mecânica. A este sistema de significados ele teria dado o nome de "comportamento simbólico".⁵⁷⁹

Para White, segundo Sahlins, uma ideia seria o reflexo direto ou indireto de uma base tecnológica na medida em que ela (a ideia) viria necessariamente da experiência humana no mundo. A tecnologia seria importante na medida em que a percepção humana é mediada pelas condições técnicas de uma sociedade, mas os indivíduos teriam a capacidade de atribuir significados às coisas enquanto desenham mundos em suas mentes, utilizando para isto as suas ideias. Assim, por exemplo, um machado receberia significados não somente por suas propriedades físicas (o material a partir do qual ele foi produzido, digamos), mas também pelos significados pertencentes a sociedade em que foi fabricado. A cultura, por sua vez, seria determinada por tecnologias e funcionaria como um sistema simbólico, a partir do qual significados seriam atribuídos a objetos tecnológicos.⁵⁸⁰ Mas ao enfatizar o aspecto material de uma sociedade, destacando sua tecnologia, White teria se aproximado de um antropólogo que ele havia admirado: Lewis Henry Morgan. E por realçar o aspecto simbólico da cultura ele poderia ter encontrado em Lévi-Strauss um importante aliado.⁵⁸¹ Contudo, o paradoxal convívio destas duas perspectivas na obra White não seria resolvido com um simples meio-termo entre elas. Para o autor de *Culture and Practical Reason*, não se trata aqui de conciliar o aspecto material de uma sociedade com seu aspecto cultural, já que o primeiro (o aspecto material) só faria sentido *por causa* do último (a cultura) e não *a despeito* dele. Assim, diante do suposto paradoxo de White, Sahlins escolhe a cultura.⁵⁸²

10. A Crítica da Razão Biológica (I): a Sociobiologia

Por fim, concluiremos este capítulo com a crítica de Sahlins a um suposto determinismo biológico presente na ciência, que havia se transformado em um objeto de polêmica ao longo da década de 1970: a Sociobiologia. Mas antes de voltarmos nossa atenção para a crítica de Sahlins, vejamos primeiro em que consiste esta ciência e o contexto de seu surgimento.

⁵⁷⁹ SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976. p. 102-103.

⁵⁸⁰ Ibidem. p. 103-104.

⁵⁸¹ Ibidem. p. 105.

⁵⁸² Ibidem. p. 55-57.

A Sociobiologia, nas palavras de um de seus proponentes, "é definida como o estudo sistemático da base biológica de todo o comportamento social",⁵⁸³ e que se concentra nas "sociedades animais", isto é, na "estrutura de suas populações, castas e comunicação, junto com toda a fisiologia subjacente às adaptações sociais".⁵⁸⁴ Além disto, ela também estudaria o comportamento social dos seres humanos nos primórdios de sua história, bem como as "características adaptativas" de "sociedades humanas contemporâneas [e aquelas] mais primitivas".⁵⁸⁵ Esta definição foi construída pelo autor do livro que praticamente fundou esta ciência: Edward Osborne Wilson.⁵⁸⁶

O primeiro grande livro de Wilson havia sido o *The Insect Societies*, de 1971, uma obra voltada para os mais variados tipos de insetos como abelhas, formigas, cupins e vespas.⁵⁸⁷ Alguns anos depois, em 1975, ele introduz a palavra "Sociobiologia" no livro *Sociobiology: The New Synthesis*, apresentando a sua proposta de estudar as "sociedades animais",⁵⁸⁸ incluindo as mais variadas espécies como abelhas,⁵⁸⁹ formigas,⁵⁹⁰ golfinhos,⁵⁹¹ elefantes,⁵⁹² chimpanzés⁵⁹³ e lobos.⁵⁹⁴ A partir daí, seu objetivo é buscar compreender os "mecanismos sociais" mediante os quais indivíduos de espécies distintas interagem entre si. Para isto são analisados os sistemas de dominação,⁵⁹⁵ a relação entre sexo e sociedade⁵⁹⁶ e alguns dos princípios básicos da comunicação animal,⁵⁹⁷ para ficarmos somente em alguns

⁵⁸³ WILSON, Edward O.. **Sociobiology: The New Synthesis**. Cambridge: Belknap Press, 2000. p. 4.

⁵⁸⁴ Idem.

⁵⁸⁵ Idem.

⁵⁸⁶ Wilson nasceu na cidade de Birmingham, Alabama, no ano de 1929. Seu interesse por animais – particularmente insetos – teria começado na juventude. Ainda na escola, durante o ensino médio, ele teria descoberto a primeira colônia de formigas de fogo nos Estados Unidos. Depois disto, seu interesse por animais continua na graduação em Biologia que ele realiza na Universidade do Alabama. Em 1950, conclui o mestrado nesta mesma universidade. Em 1955, conclui o doutorado na Universidade de Harvard. No ano seguinte, torna-se professor de Biologia em Harvard, vindo a se aposentar em 1996 nesta mesma instituição. Sobre Wilson ver: **Edward O. Wilson, Ph.D. - Academy of Achievement**. Disponível em: <<http://www.achievement.org/achiever/edward-o-wilson-ph-d/>>. Acesso em: 20 mar. 2017. E também: **E.O. Wilson Biodiversity Foundation: E.O. Wilson**. Disponível em: <<http://eowilsonfoundation.org/e-o-wilson/>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

⁵⁸⁷ **Edward O. Wilson, Ph.D. - Academy of Achievement**. Disponível em: <<http://www.achievement.org/achiever/edward-o-wilson-ph-d/>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

⁵⁸⁸ WILSON, Edward O.. **Sociobiology: The New Synthesis**. Cambridge: Belknap Press, 2000. p. 4.

⁵⁸⁹ Ibidem. p. 418 e seguintes.

⁵⁹⁰ Ibidem. p. 421 e seguintes.

⁵⁹¹ Ibidem. p. 473 e seguintes.

⁵⁹² Ibidem. p. 491 e seguintes.

⁵⁹³ Ibidem. p. 539 e seguintes.

⁵⁹⁴ Ibidem. p. 504 e seguintes.

⁵⁹⁵ Ibidem. p. 279 e seguintes.

⁵⁹⁶ Ibidem. p. 314 e seguintes.

⁵⁹⁷ Ibidem. p. 176 e seguintes.

exemplos. Entretanto, nos polêmicos capítulos 1 e 27 de sua obra, ele explora algumas das possibilidades supostamente abertas pela Sociobiologia para o estudo dos seres humanos:

Vamos considerar o homem [sic] dentro do espírito livre da história natural, como se fôssemos zoólogos de outro planeta completando um catálogo de espécies sociais na Terra. Nesta visão macroscópica, as humanidades e ciências sociais são reduzidas a ramos especializados da biologia; história, biografia e ficção são os protocolos de pesquisa da etologia humana; e antropologia e sociologia constituem conjuntamente a sociobiologia de uma única espécie primata.⁵⁹⁸

Daí em diante, Wilson defenderá uma "análise evolucionária do comportamento humano",⁵⁹⁹ propondo uma abordagem capaz de relacionar os seres humanos com outras espécies, estudando as suas características de um ponto de vista evolutivo e reconstruindo a emergência e transformações delas.⁶⁰⁰ Esta perspectiva, segundo o biólogo de Harvard, nos ajudaria a "identificar os comportamentos e regras pelas quais seres humanos individuais aumentam sua aptidão darwiniana mediante a manipulação da sociedade".⁶⁰¹ Mas ela geraria, também, algumas perguntas. Por exemplo: não seriam tais regras e comportamentos o produto da vida cultural moderna? E até que ponto eles não passariam de um "vestígio filogenético", isto é, de um traço genético da evolução? De que maneira estas regras e comportamentos teriam influenciado civilizações humanas até hoje? E quais delas seriam flexíveis? E se forem, até que ponto?⁶⁰²

Tomando essas considerações e perguntas como ponto de partida, Wilson analisa e discute características humanas como a plasticidade da organização social,⁶⁰³ a lógica das trocas de objetos e pessoas, o altruísmo entre diferentes indivíduos,⁶⁰⁴ os laços entre pessoas distintas, o sexo e a divisão do trabalho⁶⁰⁵ etc..⁶⁰⁶ Para realizar estas análises e discussões, ele trabalha com uma grande quantidade de pesquisadores, oriundos das mais variadas áreas do conhecimento humano. Mas também constrói argumentos e sugestões provocativas. Em

⁵⁹⁸ WILSON, Edward O.. **Sociobiology**: The New Synthesis. Cambridge: Belknap Press, 2000. p. 547.

⁵⁹⁹ Ibidem. p. 548.

⁶⁰⁰ Idem.

⁶⁰¹ Idem.

⁶⁰² Idem.

⁶⁰³ Ibidem. p. 548 e seguintes.

⁶⁰⁴ Ibidem. p. 551 e seguintes.

⁶⁰⁵ Ibidem. p. 553 e seguintes.

⁶⁰⁶ Para mais exemplos ver: Ibidem. p. 554 e seguintes.

determinado momento, por exemplo, ele escreve que os estudos de taxonomia e ecologia teriam sido remodelados pela

teoria evolucionária neo-Darwinista – a 'Síntese Moderna', como é geralmente chamada – em que cada fenômeno é ponderado por sua significância adaptativa e depois relacionado aos princípios básicos da genética populacional. Pode não ser demais dizer que a Sociologia e outras Ciências Sociais, como as Humanidades, são os últimos ramos da Biologia esperando para serem incluídos na Síntese Moderna.⁶⁰⁷

Ou então: "Cientistas e humanistas deveriam considerar juntos a possibilidade de ter chegado o momento da ética ser removida temporariamente das mãos dos filósofos e ser biologizada [*biologized*, no original em inglês]".⁶⁰⁸

Estas provocativas propostas, entretanto, haviam surgido em um momento de intensa luta por direitos civis nos Estados Unidos: no ano do lançamento do *Sociobiology*, em 1975, pelo menos duas décadas de lutas por direitos civis já haviam transcorrido. Ao longo da década de 1960, o governo federal havia aprovado diversas leis voltadas para minorias, incluindo grupos oprimidos e perseguidos política e socialmente. Contudo, a despeito disto, muitos dos indivíduos que compunham estes grupos – negros e mulheres, por exemplo – mostravam-se cada vez mais frustrados com a ausência de qualquer progresso social, político ou econômico significativo. Na década seguinte, inúmeros estudantes que haviam participado destas lutas, atuando como ativistas ou ao lado deles, viriam a assumir cargos em instituições de ensino superior. Neste contexto, surge um programa político conhecido como "multiculturalismo".⁶⁰⁹ Antes da revolução cultural, em meados de 1960, muitos pesquisadores tendiam a enfatizar um liberalismo universal, destacando as semelhanças entre indivíduos diferentes. Agora, na década de 1970, jovens pesquisadores teriam adotado um olhar voltado para a ênfase na cultura de sociedades distintas, dando a identidades coletivas e individuais uma proeminência cada vez mais maior.⁶¹⁰ Na prática, isto teria resultado em ataques direcionados a qualquer forma de discriminação racial e preconceito sexual, de modo

⁶⁰⁷ WILSON, Edward O.. **Sociobiology**: The New Synthesis. Cambridge: Belknap Press, 2000. p. 4.

⁶⁰⁸ Ibidem. p. 562.

⁶⁰⁹ JUMONVILLE, Neil. The Cultural Politics of The Sociobiology Debate. **Journal of the History of Biology**, v. 35, n. 3, p. 569-593, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4331761>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

⁶¹⁰ PEREZ, Myrna. Evolutionary activism: Stephen Jay Gould, The New Left and sociobiology. **Endeavour**, v. 37, n. 2, p. 14-111, jun. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.endeavour.2012.10.002>>. Acesso em: 20 mar. 2017. p. 2.

que qualquer sugestão de determinismo genético ou racial poderia ser encarado como uma afronta ou ofensa.⁶¹¹

Logo depois de sua publicação, o livro *Sociobiology* foi bem recebido pela imprensa. Órgãos como *Boston Globe* e *New York Times* publicaram resenhas favoráveis sobre esta obra, apesar de adotarem um tom crítico em alguns momentos. Para os opositores do *Sociobiology*, entretanto, esta recepção favorável teria sido um acontecimento negativo, transmitindo uma imagem positiva de uma obra que deveria ser rejeitada.⁶¹²

Mas no mesmo ano em que o livro de Wilson é publicado, um grupo de alunos e professores críticos da Sociobiologia decidem montar o *Sociobiology Study Group* (SSG),⁶¹³ entre eles os biólogos Stephen Jay Gould e Richard Lewontin – ambos do mesmo departamento de Biologia de Wilson, em Harvard.⁶¹⁴ Em pouco tempo, o SSG se alia a um organização chamada *Science for the People*, que havia sido criada por membros da chamada "Nova Esquerda" norte-americana durante a década de 1970.⁶¹⁵ Juntos, estes e outros grupos realizaram diversos ataques e críticas a Sociobiologia, além de explorar as suas implicações políticas para a sociedade como um todo. No entanto, mais do que um embate entre esquerda e direita, tais enfrentamentos teriam representado também uma disputa pelo futuro do programa multicultural, que ainda estava em vias de se consolidar. Aqui, assuntos como diversidade, determinismo biológico e a própria ideia de agência individual estavam em jogo.⁶¹⁶

Agora, sabendo do que foi dito até aqui, podemos nos voltar para as críticas feitas por Sahlins a Sociobiologia, pois é nesse contexto que ela acontece. A obra que marcou a sua participação nesta discussão é a *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* ("O Uso e Abuso da Biologia: Uma Crítica Antropológica da Sociobiologia"),

⁶¹¹ JUMONVILLE, Neil. The Cultural Politics of The Sociobiology Debate. **Journal of the History of Biology**, v. 35, n. 3, p. 569-593, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4331761>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

⁶¹² PEREZ, Myrna. Evolutionary activism: Stephen Jay Gould, The New Left and sociobiology. **Endeavour**, v. 37, n. 2, p. 14-111, jun. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.endeavour.2012.10.002>>. Acesso em: 20 mar. 2017. p. 1.

⁶¹³ JUMONVILLE, Neil. The Cultural Politics of The Sociobiology Debate. **Journal of the History of Biology**, v. 35, n. 3, p. 569-593, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4331761>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

⁶¹⁴ PEREZ, Myrna. Evolutionary activism: Stephen Jay Gould, The New Left and sociobiology. **Endeavour**, v. 37, n. 2, p. 14-111, jun. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.endeavour.2012.10.002>>. Acesso em: 20 mar. 2017. p. 1.

⁶¹⁵ Ibidem. p. 5, nota de rodapé 32.

⁶¹⁶ JUMONVILLE, Neil. The Cultural Politics of The Sociobiology Debate. **Journal of the History of Biology**, v. 35, n. 3, p. 569-593, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4331761>>. Acesso em: 20 mar. 2017. p. 570.

publicada alguns meses depois do livro *Culture and Practical Reason*, em 1976.⁶¹⁷ Mas por quê escrever este livro e participar desta discussão? Sahlins responde da seguinte forma:

[...] escrevi este ensaio com algum senso de urgência, dado a atual significância da Sociobiologia, e a boa possibilidade de que ela vá em breve desaparecer como ciência, somente para ser preservada em uma renovada convicção popular da naturalidade de nossas disposições culturais.⁶¹⁸

No *The Use and Abuse of Biology*, encontramos a leitura feita por Sahlins da polêmica em torno da Sociobiologia. Segundo ele, o livro de Wilson teria experimentado uma recepção de "proporções históricas", que teria se transformado em um verdadeiro "evento midiático" – algo pouco usual para um trabalho acadêmico. As discussões em torno desta obra teriam atravessado periódicos como o *New York Times*, *Chicago Tribune* e *Science*, dominando salas de aula em universidades como Harvard, Chicago e Michigan. Sahlins, diante disso, teria sentido que ficar calado não era uma opção.⁶¹⁹ E para entrar no debate, ele teria adotado uma "perspectiva tradicional",⁶²⁰ segundo a qual a "autonomia da cultura" e o "estudo da cultura" deveriam ser assumidos como ponto de partida.⁶²¹

Sua crítica teria sido motivada pelo suposto "desafio" que a Sociobiologia teria representado para a "integridade da cultura como uma coisa-em-si [*thing-in-itself*, no original em inglês], como uma criação simbólica distintamente humana".⁶²² Mas a ciência delineada por Wilson teria errado ao propor uma "determinação biológica" das interações humanas, no lugar de uma "constituição social de significados". Segundo esta ciência, os seres humanos teriam uma propensão evolucionária a "maximizar o seu sucesso reprodutivo". Mas isto seria o equivalente a um "utilitarismo sociológico", como se a lógica de maximização de ganhos materiais tivesse sido transposta para a biologia.⁶²³ Além disto, o fato de boa parte dos ataques dirigidos a Wilson terem vindo da esquerda seria revelador: eles destacariam uma importante

⁶¹⁷ SAHLINS, Marshall. **The Use and Abuse of Biology**: An Anthropological Critique of Sociobiology. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976. p. 119. Esta informação pode ser comprovada se olharmos para as referências bibliográficas do *The Use and Abuse of Biology*. Entre elas, encontramos o *Culture and Practical Reason*.

⁶¹⁸ Ibidem. p. xv.

⁶¹⁹ Ibidem. p. ix-x.

⁶²⁰ Ibidem. p. x. O destaque em itálico é do próprio Sahlins.

⁶²¹ Idem.

⁶²² Idem.

⁶²³ Idem.

implicação política do pensamento sociobiológico, que é a defesa de um *status quo* capitalista e opressivo, só que em termos biológicos.⁶²⁴

Mas teriam os defensores da Sociobiologia consciência dessas implicações ideológicas? Teriam eles agido de forma intencional e consciente? Sahlins acredita que não, dizendo que eles não teriam se preparado adequadamente: é como se tivessem sido pegos de surpresa. Compreender a "profunda relação histórica" entre a Sociobiologia e "o capitalismo Ocidental competitivo", entretanto, seria fundamental, já que revelaria o quanto esta controvérsia seria um fenômeno cultural.⁶²⁵ Este fenômeno, por sua vez,

sugere algum tipo de relação profunda entre a teoria da ação humana avançada pela Sociobiologia e a consciência que os ocidentais tem de sua própria existência social. Existe alguma relação aqui entre o modelo biológico do reino animal e o modelo que os nativos [do Ocidente] tem deles mesmos. Agora se os nativos em questão pertencessem a alguma outra tribo, o antropólogo pensaria sem hesitação que é a sua tarefa descobrir essa relação. Todavia, se existe cultura em qualquer lugar da humanidade, existe cultura até mesmo na América, e não menos obrigação da parte do antropólogo de considerá-la enquanto tal, apesar dele achar ainda mais difícil trabalhar como um participante observador do que um observador participante. Eu gostaria de tratar as questões ideológicas neste espírito etnográfico.⁶²⁶

Este "espírito etnográfico" é colocado em prática ao longo das duas partes que compõem esta obra. A primeira parte se chama "Biologia e Cultura", que é dividida em dois capítulos menores: "Crítica da Sociobiologia Vulgar" e "Crítica da Sociobiologia Científica: Seleção de Parentesco". No capítulo "Crítica da Sociobiologia Vulgar", Sahlins realiza uma crítica de várias premissas da Sociobiologia, como a ideia de que as interações sociais entre seres humanos seriam o resultado direto de disposições e emoções comportamentais, como agressividade, sexualidade e altruísmo. No capítulo seguinte, intitulado "Crítica da Sociobiologia Científica: Seleção de Parentesco", ele volta sua atenção para a obra de Wilson e outros estudiosos da Sociobiologia. Seu objetivo, com isto, é criticar um dos pilares centrais de um argumento supostamente defendido por eles: a ideia de que o comportamento social de seres humanos seria determinado por uma espécie de cálculo do sucesso da reprodução

⁶²⁴ SAHLINS, Marshall. **The Use and Abuse of Biology**: An Anthropological Critique of Sociobiology. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976. p. xii.

⁶²⁵ Ibidem. p. xiii.

⁶²⁶ Idem.

individual. Isto significa, em outras palavras, que seu alvo é a ideia de que virtualmente todas as formas de relações sociais poderiam ser explicadas a partir de uma suposta tendência evolucionária, que estaria presente no material genético e seria capaz de favorecer a reprodução e a multiplicação deste mesmo material ao longo do tempo.⁶²⁷

A segunda parte deste livro se chama "Biologia e Ideologia", que é dividida por Sahlins em dois capítulos: "Transformações Ideológicas da Seleção Natural" e "A Dialética Popular da Natureza e Cultura". No capítulo "Transformações Ideológicas da Seleção Natural", Sahlins analisa as supostas transformações sofridas pela teoria da evolução biológica, ao ser utilizada para o estudo das relações sociais humanas. Aqui, ela teria sido empregada para pelo menos dois objetivos: (1) explicar a lógica da competição típica de mercados econômicos e (2) entender o desenvolvimento histórico da cultura europeia e norte-americana. Na Biologia, a ideia de "seleção" teria sido utilizada para explicar os diferentes modos de reprodução de organismos na natureza, de acordo com a interação entre o acaso, mudanças no ambiente e genética. Com sua transposição para o estudo das relações humanas, ela teria ganho um novo significado, tornando-se sinônimo de "otimização ou maximização do genótipo [isto é, composição genética] individual",⁶²⁸ significando a "exploração de um organismo pelo outro a serviço do interesse egoísta da adequação genética".⁶²⁹

11. A Crítica da Razão Biológica (II): a dialética Natureza/Cultura

Mas é o segundo capítulo da segunda parte, intitulado "A Dialética Popular da Natureza e Cultura", que mais nos interessa aqui. Nele, Sahlins analisa o desenvolvimento da consciência que a sociedade ocidental teria de si mesma, ao longo do tempo. Como epígrafe, este capítulo possui uma citação do filósofo inglês Thomas Hobbes: "Então em primeiro lugar, eu coloco como uma inclinação geral de toda a humanidade um desejo perpétuo e incansável de Poder após poder, que termina somente na Morte".⁶³⁰ Mas por que esta frase? Porque para o antropólogo norte-americano, a busca por características universais da

⁶²⁷ SAHLINS, Marshall. **The Use and Abuse of Biology**: An Anthropological Critique of Sociobiology. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976. p. xiv.

⁶²⁸ Idem.

⁶²⁹ Ibidem. p. xiv-xv.

⁶³⁰ Apud Ibidem. p. 93. No original em inglês antigo: "So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death".

humanidade, em sua própria natureza, não seria uma exclusividade da Sociobiologia. No que diz respeito a sociedade europeia e norte-americana, esta busca remeteria ao século XVII, mais especificamente até a obra de Thomas Hobbes. Desde os escritos deste autor, características de sociedades no Ocidente, como a ideia de competitividade "natural" entre indivíduos, teriam sido confundidas com as próprias características da espécie humana, tendo sido transformadas em algo "natural".⁶³¹ Veríamos surgir, daí em diante, uma relação dialética entre cultura e natureza, cujo efeito teria "sido a ancoragem das propriedades da ação social humana, como nós as concebemos, na Natureza, e as leis da Natureza em nossas concepções de ação social humana".⁶³²

No século XVIII, o escocês Adam Smith (1723-1790), autor de *The Wealth of Nations* (1776), teria construído uma versão "social" das ideias de Hobbes – ideias que teriam sido criadas, originalmente, para o entendimento do "estado de natureza" primitivo, anterior a própria existência do Estado. O escocês teria então, a partir delas, construído uma teoria do comportamento econômico de sociedades humanas. Algum tempo depois, o biólogo Charles Darwin teria produzido uma versão "naturalizada" de Adam Smith, isto é, teria transformado as ideias de Smith em uma teoria capaz de explicar a própria Natureza como um todo. Desta forma, a ideia de competitividade por meio da seleção natural teria espelhado a ideia de competitividade típica da economia de mercado. Desta maneira, a aplicação das ideias de Darwin para explicar a sociedade humana – o "darwinismo social" – seria uma versão "social" de sua teoria da evolução. A Sociobiologia, por sua vez, teria reinventado o próprio "darwinismo social" para explicar o comportamento social de outras espécies na natureza.⁶³³

Em seguida, a partir da breve história acima, Sahlins chega à seguinte conclusão: "Em cada década, aparentemente, nós somos presenteados com uma noção mais refinada do homem como espécie, e uma espécie mais refinada da 'seleção natural' como homem".⁶³⁴ Para o antropólogo norte-americano, "a visão hobbesiana do homem no estado de natureza é o mito de origem do capitalismo ocidental".⁶³⁵ Isto significa que desde pelo menos o século XVII, a sociedade ocidental teria sido dominada por um ciclo vicioso: uma lógica de competição capitalista que teria sido utilizada para explicar a interação entre espécies, o que levaria a sociedade humana, por sua vez, a ser interpretada de acordo com a mesma lógica de

⁶³¹ SAHLINS, Marshall. **The Use and Abuse of Biology**: An Anthropological Critique of Sociobiology. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976. p. 93.

⁶³² Idem.

⁶³³ Idem.

⁶³⁴ Ibidem. p. 94.

⁶³⁵ Ibidem. p. 100.

competição "natural".⁶³⁶ A visão hobbesiana, deste modo, formaria uma mitologia peculiar, continuando a determinar a consciência que o Ocidente teria de si mesmo:

Até onde eu sei, nós [ocidentais] somos a única sociedade da terra [sic] que pensa a si mesma como tendo vindo da selvageria, identificada com uma natureza brutal. Todas as outras acreditam que são descendentes de deuses. Mesmo que estes deuses possuam representações naturais, eles possuem atributos supernaturais a despeito disto.⁶³⁷

A sociedade ocidental teria transformado um brutal e cruel mito de origem em um folclore e uma ciência.⁶³⁸ Partindo de Hobbes, ela teria acreditado que o surgimento do Estado jamais teria abolido a ideia de que o "Homem é um lobo para o Homem",⁶³⁹ isto é, de que haveria um verdadeiro selvagem em cada indivíduo, algo de que eles deveriam se envergonhar.⁶⁴⁰ No início, segundo esta mitologia, haveria o *Homo economicus*, que teria uma propensão natural para a "troca e barganha" [*truck and barter*, no original em inglês], características que ajudariam a justificar a sociedade capitalista para ela mesma. Dois séculos depois uma nova "espécie" teria surgido: o *Homo bellicosus*, que seria resumido na seguinte frase: "o homem é o lobo para o homem". Agora, depois dele, viria a Sociobiologia, onde o ser humano teria uma tendência a maximizar o valor de sua própria vida às custas de quem quer aparecesse na sua frente.⁶⁴¹ O que estaria inscrito na Sociobiologia, na verdade, é a própria ideologia da sociedade Ocidental, incluindo "a garantia de sua naturalidade, e a asserção de sua inevitabilidade".⁶⁴² Não por acaso, muitos dos elementos da teoria da seleção natural, assumidos pela Sociobiologia, já estariam presentes nas reflexões de Hobbes.⁶⁴³ E outros autores teriam concluído algo semelhante. O primeiro exemplo citado por Sahlins é aquele de Karl Marx (entre colchetes estão as observações de Sahlins; entre chaves estão as nossas):

⁶³⁶ SAHLINS, Marshall. **The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976. p. 101.

⁶³⁷ Ibidem. p. 100.

⁶³⁸ Idem.

⁶³⁹ HOBBS, Thomas. **On the Citizen**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 3. No original em inglês: "Man is a wolf to Man".

⁶⁴⁰ SAHLINS, Marshall. **The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976. p. 100.

⁶⁴¹ Ibidem. p. 100-101.

⁶⁴² Idem.

⁶⁴³ Ibidem. p. 101.

É notável como Darwin reconhece entre bestas e plantas a sua sociedade inglesa com a sua divisão de trabalho [leia-se, diversificação], competição, abertura de novos mercados [nichos], 'invenções' [variações], e a 'luta pela existência' malthusiana. É o 'bellum omnium contra omnes' {luta de todos contra todos}, e a pessoa é lembrada da *Fenomenologia {do Espírito}* de Hegel onde a sociedade civil é descrita como um "reino animal espiritual", enquanto em Darwin o reino animal figura como sociedade civil {...}.⁶⁴⁴

Um segundo exemplo é aquele do historiador norte-americano Richard Hofstadter (1916-1970):

Um paralelo pode ser desenhado entre os padrões da seleção natural e a economia clássica, sugerindo que o darwinismo envolveu uma adição para o vocabulário mas não para a substância da teoria econômica internacional. Ambos assumiram a busca animal interessada em si mesma de modo fundamental por prazer, no padrão clássico, ou por sobrevivência, no padrão Darwinista. Ambos assumiram a normalidade da competição no exercício do impulso hedonista, ou de sobrevivência; e em ambas foi o mais bem "adaptado", geralmente em um senso elogioso, que sobreviveu e prosperou – ou o organismo mais satisfatoriamente adaptado ao seu ambiente, ou o mais eficiente e econômico produtor, o mais frugal e moderado trabalhador [...].⁶⁴⁵

E o terceiro e último exemplo é aquele de Friedrich Engels (1820-1895):

Todo o ensinamento darwinista da luta pela existência é simplesmente a transferência da doutrina de Hobbes do 'bellum omnium contra omnes' da sociedade para a natureza viva e da doutrina econômico-burguesa da competição junto com a teoria da população de Malthus. Quando este passe de mágica [*conjurer's trick*, no original em inglês] tiver sido executado... as mesmas teorias são transferidas de volta da natureza orgânica para a história e agora é declarado que sua validade como leis eternas da sociedade humana tem sido provada [...].⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Apud SAHLINS, Marshall. **The Use and Abuse of Biology**: An Anthropological Critique of Sociobiology. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976. p. 101-102.

⁶⁴⁵ Apud Ibidem. p. 102.

⁶⁴⁶ Apud Ibidem. p. 102-103.

Estes avisos e observações, entretanto, não teriam sido suficientes, já que muitos biólogos teriam continuado a transferir as ideias de Darwin para o estudo da sociedade humana, ignorando as implicações disto. Isto poderia ser encontrado, por exemplo, na Sociobiologia, uma ciência que não teria conseguido escapar desta armadilha, a despeito de seu refinamento e complexidade. Aqueles que vivem no Ocidente, além disto, teriam sido incapazes de saírem do ciclo perpétuo que iria da "culturalização" da natureza para a "naturalização" da cultura; e vice-versa. Por fim, a própria existência da Sociobiologia seria uma evidência da continuidade deste ciclo como um obstáculo para a compreensão das sociedades humanas e da Natureza – até os dias hoje.⁶⁴⁷

⁶⁴⁷ SAHLINS, Marshall. **The Use and Abuse of Biology**: An Anthropological Critique of Sociobiology. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976. p. 104-106.

Capítulo III – Uma ideia de história culturalista e estrutural

1. Circunstâncias sociais e perspectivas teóricas na década de 1980

Na década de 1980, diversos países de "Terceiro Mundo" vivenciavam crises econômicas, tentando renegociar dívidas e realizando transformações em políticas e programas sociais. A União Soviética, enquanto isso, dava início a um importante programa de abertura política e econômica. Desde a década de 1960, enquanto isso, muitas das maiores cidades dos Estados Unidos sofriam transformações decorrentes da chegada de milhões de imigrantes, além das dificuldades econômicas enfrentadas pelo país. Entre estas dificuldades estavam o declínio da industrialização, o crescente desemprego e a saída de capitais e investimentos para outros países.⁶⁴⁸ Para muitos norte-americanos, essas crises políticas, econômicas e sociais pareciam transmitir a sensação de que muitas das estruturas e instituições sociais não iriam permanecer intactas. Neste contexto, inúmeros pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais teriam buscado novas perspectivas teóricas, produzindo novos entendimentos a respeito do funcionamento da linguagem, poder, gênero, sexualidade e raça, promovendo também debates entre as disciplinas. Ao mesmo tempo, a descrição de sociedades não-ocidentais teria atraído cada vez mais o interesse de pesquisadores, colocando a própria ideia de cultura em questão, encarando-a como algo em permanente construção e transformação.⁶⁴⁹

Diante deste cenário, surge uma visão de mundo "pós-moderna" que viria a influenciar "artistas, gurus intelectuais, críticos acadêmicos, filósofos, e cientistas sociais".⁶⁵⁰ E as condições para o seu surgimento poderiam ser encontradas no início do século XX, quando o domínio europeu sobre outros povos teria começado a diminuir, e a cultura europeia, enquanto um modelo para outros povos, parecia declinar. Até este momento, pensadores influentes teriam imaginado uma era de progresso e perfeição cada vez maiores. No século XIX, por exemplo, August Comte e Karl Marx teriam imaginado um destino utópico para a

⁶⁴⁸ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 135-136. E também: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (ed.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: 25th Anniversary Edition**. Berkeley: University of California Press, 1986. p. vii.

⁶⁴⁹ CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (ed.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: 25th Anniversary Edition**. Berkeley: University of California Press, 1986. p. vii.

⁶⁵⁰ BUTLER, Christopher. **Post-modernism: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p 2.

espécie humana. Mas este otimismo começava a se transformar no início do século seguinte, quando a Primeira Guerra Mundial viria a redesenhar o mapa da geopolítica mundial, em favor de potências situadas fora da Europa. Com isto, o continente europeu perdia sua posição de vanguarda na modernidade para os Estados Unidos, levando diversas partes do continente a uma crise de consciência que viria a pôr em questão uma ideia de história linear e evolutiva. Depois de duas guerras mundiais e do Holocausto, esta consciência viria a se tornar cada vez mais pessimista.⁶⁵¹

Reagindo ao declínio do pensamento europeu, uma visão de mundo dita "pós-moderna" teria surgido depois da Segunda Guerra Mundial. Esta reação, inicialmente, teria se restringido a artistas na Europa, migrando em seguida para as Ciências Humanas e Sociais na França e propagando-se em direção a países como Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos, particularmente no fim da década de 1960 e início da década seguinte. Em meados da década de 1960, escritores como a norte-americana Susan Sontag (1933-2004) e o egípcio Ihab Hassan (1925-2015) já escreviam sobre a "pós-modernidade".⁶⁵² Mas seria somente em 1979 que o filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998) viria a produzir uma de suas mais influentes interpretações desta visão de mundo, em um livro de sua autoria intitulado *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* ("A Condição pós-moderna: Relatório sobre o conhecimento").

Em sua obra, Lyotard teria argumentado que muitas das perspectivas filosóficas modernas, construídas a partir das obras de Kant, Hegel e Marx, teriam adotado narrativas em que a humanidade estaria sempre progredindo moralmente, a aquisição de conhecimento seria algo libertador e diferentes áreas do conhecimento humano formariam um mesmo modo de apreender o mundo. Ao todo, seria possível distinguir dois tipos básicos de narrativas modernas: uma voltada para a lenta, gradual e progressiva emancipação humana, estendendo-se da redenção cristã até a utopia imaginada por Marx, e outra que diria respeito a história da emergência e consolidação da ciência ao longo do tempo. Após a Segunda Guerra Mundial, entretanto, estas narrativas teriam sido cada vez mais questionadas, dando origem a uma postura cética conhecida como "condição pós-moderna".⁶⁵³

⁶⁵¹ DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 351-352.

⁶⁵² BUTLER, Christopher. **Post-modernism**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 1-12.

⁶⁵³ Ibidem. p. 13.

Mas por quê questionar essas narrativas? Porque elas poderiam ser utilizadas para legitimar ideias (como aquelas de Freud e Marx), grupos políticos e econômicos (como a suposta crença marxista no papel central do proletariado na história) e até mesmo a existência de Estados nacionais (como a narrativa norte-americana de uma história construída a partir de "princípios fundamentais", enunciados por "Pais Fundadores" através de uma Constituição federal).⁶⁵⁴ Além disto, a visão de mundo pós-moderna questionaria aspectos da modernidade como a concepção do conhecimento humano como algo construído a partir de fundamentos sólidos, a noção de que objetos e pessoas teriam "essências", a ideia de que podemos conhecer a realidade em sua totalidade, tal como ela "realmente é", e o argumento segundo o qual poderíamos construir princípios, distinções e descrições universais, capazes de servirem a qualquer sociedade ou pessoa em qualquer época da história humana.⁶⁵⁵

Essa atitude cética e questionadora teria exercido uma grande atração sobre toda uma geração de pesquisadores educada em democracias ocidentais e impressionada com os protestos mundiais de 1968, onde os excessos do capitalismo e do complexo industrial-militar seriam questionados. Além disto, esta geração teria se mostrado disposta a questionar as supostas pretensões imperialistas norte-americanas, tentando superar embates ideológicos da Guerra Fria que pareciam se tornar cada vez mais simplistas e estereis.⁶⁵⁶

Ao mesmo tempo, em meados da década de 1960, o "Estruturalismo" alcançava o seu auge na França. Ao longo das décadas de 1950 e 1960, as Ciências Sociais teriam encontrado um lugar próprio no meio acadêmico francês, atraindo uma grande quantidade de pesquisadores. O Estruturalismo teria se beneficiado disso, unindo estas ciências sob uma mesma perspectiva teórica.⁶⁵⁷ Todavia, com a ascensão da "pós-modernidade", a perspectiva estruturalista teria sido encarada como o "último bastião" do pensamento moderno.⁶⁵⁸ E com isto eram rejeitadas supostas pretensões modernas como a ideia de uma perspectiva teórica capaz de estabelecer o que poderia ou não contar como "verdade".⁶⁵⁹

⁶⁵⁴ BUTLER, Christopher. **Post-modernism**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 13-14.

⁶⁵⁵ AUDI, Robert (ed.). **The Cambridge Dictionary of Philosophy**: Second Edition. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 725.

⁶⁵⁶ BUTLER, Christopher. **Post-modernism**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 13-15.

⁶⁵⁷ DOSSE, François. **History of Structuralism**: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 380-382.

⁶⁵⁸ BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 158.

⁶⁵⁹ *Ibidem*. p. 168-169.

Como vimos no capítulo anterior, o simpósio intitulado "The Languages of Criticism and the Sciences of Man", de 1966, viria a contribuir para a introdução do Estruturalismo nos Estados Unidos. Contudo, em 1971, seus organizadores já acreditavam que seria possível "questionar a própria existência do estruturalismo como um conceito significativo".⁶⁶⁰ Vários anos depois, em 2007, um destes mesmos organizadores acrescentou que, de forma paradoxal, o simpósio de 1966 poderia ser considerado o "réquiem para o movimento [estruturalista]".⁶⁶¹ Com o passar do tempo, nomes importantes deste movimento como Foucault, Lacan e Derrida tentavam se distanciar dele.⁶⁶² Contudo, se sua queda teria significado o declínio de uma perspectiva "moderna" nos Estados Unidos, um evento teria significado a consolidação da "pós-modernidade": a publicação da coletânea *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* ("Escrevendo Cultura: A Poética e Política da Etnografia"), de 1986.

Essa coletânea teve dois organizadores: James Clifford (1945-), professor do Programa de História da Consciência na Universidade da Califórnia, e George E. Marcus (1943-), professor do Departamento de Antropologia da Universidade Rice, em Houston, Texas.⁶⁶³ Os ensaios escritos para esta coletânea haviam sido apresentados e debatidos em um seminário na *School of American Research*, situada em Santa Fe, Novo México, em 1984.⁶⁶⁴ Sua publicação, dois anos depois, veio a ser recebida como um "importante evento" para a compreensão do pensamento "pós-moderno" na Antropologia,⁶⁶⁵ sendo classificado como fundamental para a consolidação desta visão de mundo nos Estados Unidos.⁶⁶⁶ Ao todo, o livro *Writing Culture* foi construído a partir de onze textos, sendo nove ensaios, uma introdução (escrita por Clifford) e um posfácio (assinado por Clifford e Marcus). Os nove ensaios foram escritos por seis antropólogos (Talal Asad, Michael Fischer, George Marcus, Paul Rabinow, Renato Rosaldo e Stephen Tyler), um historiador (James Clifford) e dois críticos literários (Vincent Crapanzano e Mary Lousie Pratt).⁶⁶⁷

⁶⁶⁰ DONATO, Eugenio; MACKSEY, Richard (ed.). **The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man: 40th Anniversary Edition.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007. p. xv.

⁶⁶¹ Ibidem. p. x.

⁶⁶² Ibidem. p. xv.

⁶⁶³ CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (ed.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: 25th Anniversary Edition.** Berkeley: University of California Press, 1986. p. 295-296.

⁶⁶⁴ Ibidem. p. xxiii.

⁶⁶⁵ BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 169.

⁶⁶⁶ PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States.** Oxford: Berg, 2001. p. 153.

⁶⁶⁷ CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (ed.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: 25th Anniversary Edition.** Berkeley: University of California Press, 1986. p. 295-296.

No seu ensaio, Clifford defendeu que textos etnográficos deveriam ser encarados como construções alegóricas, onde poderíamos distinguir vozes ou camadas de significados distintas.⁶⁶⁸ George Marcus, por sua vez, analisou a interação entre o ponto de vista do antropólogo, o estilo do texto etnográfico e a lógica da política econômica capitalista, no contexto da economia mundial.⁶⁶⁹ Mary Louise Pratt (1948-) defendeu que os antropólogos enriqueçam seus trabalhos, aproximando aspectos objetivos e subjetivos de seus textos. Segundo ela, eles teriam muito a ganhar se reconhecessem que as metáforas utilizadas em seus textos não são naturais ou obrigatórias, de modo que outras poderiam ser igualmente inventadas e utilizadas.⁶⁷⁰ Vincent Crapanzano (1939-) analisou três textos etnográficos com o intuito de compreender a voz de autoridade dos seus autores, que se esforçariam por serem objetivos, desinteressados e convincentes.⁶⁷¹ Algo semelhante foi realizado por Renato Rosaldo (1941-), que viria a interpretar a constituição da autoridade etnográfica por meio da retórica.⁶⁷² Michael Fischer, enquanto isto, explorou a

sensação paradoxal de que a etnicidade é algo reinventado e reinterpretado em cada geração por cada indivíduo e que é frequentemente algo bem confuso para o indivíduo, algo sobre o qual ele ou ela não tem controle.⁶⁷³

A partir daí, ele parte no sentido de explorar alguns dos problemas e consequências decorrentes desta "sensação paradoxal".⁶⁷⁴ Paul Rabinow (1944-), em outro artigo, defendeu que representações são fatos sociais.⁶⁷⁵ E Talal Asad (1932-), por fim, problematizou o conceito de "tradução cultural" na Antropologia Social britânica.⁶⁷⁶

Além dessas, outras perspectivas teóricas teriam dialogado com o pensamento "pós-moderno". Por exemplo: desde a década de 1970, uma perspectiva teórica conhecida como "Reflexivismo" se desenvolveu na Antropologia e continuou a atrair pesquisadores na década seguinte. Diz-se que um trabalho é "reflexivista" quando o seu autor opta por voltar a sua

⁶⁶⁸ CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (ed.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: 25th Anniversary Edition.** Berkeley: University of California Press, 1986. p. 98 e seguintes.

⁶⁶⁹ Ibidem. p. 165 e seguintes.

⁶⁷⁰ Ibidem. p. 27 e seguintes.

⁶⁷¹ Ibidem. p. 51 e seguintes.

⁶⁷² Ibidem. p. 77 e seguintes.

⁶⁷³ Ibidem. p. 195.

⁶⁷⁴ Ibidem. p. 194 e seguintes.

⁶⁷⁵ Ibidem. p. 234 e seguintes.

⁶⁷⁶ Ibidem. p. 141 e seguintes.

atenção para a própria cultura, comparando-a com aquela(s) da sociedade(s) estudada(s) por ele. Em alguns casos, o pesquisador poderia até mesmo tomar uma cultura como um pano de fundo, enquanto tenta entender sua própria identidade social e cultural. Trabalhos "reflexivistas", neste sentido, tenderiam a enfatizar um aspecto da Antropologia que a acompanhou desde o início: a reflexão sobre uma cultura a partir de sua interação com outras.⁶⁷⁷

Outro exemplo de perspectiva teórica seria o estudo sobre a relação entre poder e discursos coloniais e pós-coloniais no mundo. Um clássico desta perspectiva, publicado em 1978, foi o livro *Orientalism* ("Orientalismo"), do crítico literário Edward Said (1935-2003). Nele, Said teria posto em questão um discurso que veio a ser adotado pelo Ocidente a respeito do Oriente, com o intuito de dominar este último utilizando o comércio, o colonialismo e outros meios de exploração. Na Antropologia, este trabalho vira a ser muito influente, particularmente entre aqueles que queriam estudar a suposta inclinação "orientalista" da Antropologia.⁶⁷⁸

Por fim, um terceiro e último exemplo seria a chamada "Antropologia feminista" que assumia como uma de suas premissas centrais o fato da Antropologia ter negligenciado o papel da mulher na história. Segundo esta perspectiva, as mulheres teriam sido representadas como seres profanos ou descritas como meros objetos de trocas matrimoniais em textos etnográficos, sendo silenciadas por esses motivos. Mas a Antropologia feminista não teria se preocupado apenas com o papel das mulheres: teria se voltado também para as relações entre gêneros.⁶⁷⁹ As seguintes palavras da antropóloga britânica Henrietta Moore (1957-) sintetiza isto:

A Antropologia feminista [...] formula as suas questões teóricas em termos de como a economia, parentesco, e ritual são experienciados e estruturados por meio de gênero, ao invés de perguntar sobre como o gênero é experienciado e estruturado por meio da cultura.⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 164-166.

⁶⁷⁸ Ibidem. p. 166-168.

⁶⁷⁹ Ibidem. p. 144-149. Para mais exemplos, ver: PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001. p. 150 e seguintes.

⁶⁸⁰ Apud BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 145.

2. Uma nova ideia de história

Marshall Sahlins, entretanto, não estava disposto a dialogar com todas essas perspectivas teóricas. No dia 23 de fevereiro de 1979, ele apresentava uma comunicação na cidade de Clearwater, Florida, no encontro anual da *Association for Social Anthropology in Oceania*. A partir dos argumentos e ideias apresentados nesta comunicação, seu objetivo era escrever uma obra em vários volumes, intitulada *The Dying Gods or the History of The Sandwich Islands as Culture* ("Os Deuses que estão Morrendo ou a História das Ilhas Sandwich como Cultura").⁶⁸¹ Esta obra, como seu título sugere, teria consistido em uma história cultural das "Ilhas Sandwich" – nome dado pelo navegador e explorador inglês James Cook (1728-1779) ao arquipélago do Havaí em 2 de fevereiro de 1778.⁶⁸² Esta história cultural, entretanto, jamais veio a ser publicada. No lugar dela, Sahlins produziria um estudo monográfico intitulado *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* ("Metáforas Históricas e Realidades Míticas: Estrutura no Início da História do Reino das Ilhas Sandwich"). Todavia, a despeito do título, seu objetivo não é somente o de escrever uma história dos primórdios da sociedade havaiana por meio de suas "estruturas". Mais do que isto, ele teria buscado "uma forma de olhar culturalmente para uma certa história",⁶⁸³ assumindo como pressuposto

um mundo em que as pessoas agem diferentemente e de acordo com suas respectivas situações enquanto seres sociais, condições que são tão comuns a ação dentro de uma dada sociedade como são para a interação de sociedades distintas.⁶⁸⁴

Depois disto ele acrescenta que

⁶⁸¹ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. vii-viii.

⁶⁸² O nome "Ilhas Sandwich" teria sido dada a este arquipélago em homenagem a John Montagu, quarto Conde de Sandwich (1718-1792), alguém que teria mostrado um grande interesse por algumas das viagens de Cook. Ver, sobre isto: **Finding Aids – Manuscripts – Guide to the Papers of Lord Sandwich, 1718-1792**. Disponível em: <<http://www.nla.gov.au/ms/findaids/ms7218/bioghist.html>>. Acesso em 21 mar. 2017. Ver também: CLEMENT, Russell. **From Cook to the 1840 Constitution: The Name Change from Sandwich to Hawaiian Islands**. Disponível em: <<https://evols.library.manoa.hawaii.edu/bitstream/10524/495/2/JL14054.pdf>>. Acesso em 21 mar. 2017.

⁶⁸³ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. vii.

⁶⁸⁴ Idem.

Minha [ideia de] história não pode afirmar que é marxista, mas tem as mesmas premissas mínimas e suficientes: que os homens e mulheres são seres que sofrem porque eles agem ao mesmo tempo em relação uns aos outros em um mundo que possui as suas próprias relações.⁶⁸⁵

Em seguida, ele opta por dialogar com a Antropologia Estrutural, retomando sua suposta oposição a História, o que ela compartilharia com a perspectiva teórica na qual estava inserida: o Estruturalismo. Portanto, para construir este diálogo, ele teria partido da seguinte premissa: "a Antropologia Estrutural foi fundada em uma oposição binária, do tipo que viria a se tornar depois sua marca registrada: uma oposição radical à história".⁶⁸⁶ Nela, as ideias de "sistema" e "sincronia" teriam sido enfatizadas em detrimento da ideia de "evento" e "diacronia". A ação de indivíduos, então, seria ignorada, a menos que representasse a colocação em prática de um "sistema" ou "estrutura". Sahlins, porém, acredita que tais considerações seriam desnecessárias, já que a análise destes sistemas na história, ou a história nesses sistemas, seria perfeitamente possível – se soubermos dialogar com a Antropologia Estrutural. E é esta possibilidade de diálogo que ele buscará defender a seguir.⁶⁸⁷

Para Sahlins, a oposição entre história e sistema já estaria presente na obra do suíço Ferdinand de Saussure. No *Curso de Linguística Geral*, o linguista suíço teria descrito a linguagem como um sistema autônomo, arbitrário e coletivo. Autônomo na medida em que deveria ser estudado como um fim em si mesmo. Arbitrário pelo fato de ser um produto de relações puramente circunstanciais, entre as partes que o compõem. E coletivo pelo fato de ser compartilhado por todos os indivíduos de uma sociedade.⁶⁸⁸ Mas Saussure não teria parado aí. Ele teria imaginado uma área de estudo mais ampla, voltada para os signos culturais presentes na vida humana: a Semiologia.⁶⁸⁹ Esta área, entretanto, teria sido construída a partir de um modelo linguístico que enfatizaria a "língua" (um sistema formal e abstrato) em detrimento da "fala" (os usos práticos deste sistema). O problema, segundo Sahlins, é que a história seria

⁶⁸⁵ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. vii.

⁶⁸⁶ Ibidem. p. 3.

⁶⁸⁷ Idem.

⁶⁸⁸ Ibidem. p. 3-5.

⁶⁸⁹ Ibidem. p. 5.

constituída principalmente pela lógica da "fala", não por abstrações formais como a "língua".⁶⁹⁰ Na História, os signos que constituem uma "língua" seriam

dispostos em relacionamentos variados e contingentes de acordo com os propósitos instrumentais das pessoas – propósitos, claro, que são socialmente constituídos mesmo que individualmente variáveis.⁶⁹¹

Além disto, os signos estariam "sujeitos a análise e recombinação, das quais emergem formas e significados sem precedentes (metáforas, por exemplo)".⁶⁹² Por um lado, os proponentes do Estruturalismo teriam acertado ao tomar a ideia de "signo" emprestada de Saussure. Por outro lado, teriam se equivocado ao trazer os defeitos do Estruturalismo para sua disciplina. Um destes defeitos seria manutenção da História à distância, enfatizando a realização de interpretações ahistóricas ou não-históricas. Segundo esta lógica, os eventos históricos, seriam relevantes somente se fossem classificados de acordo com as categorias presentes em uma dada cultura. Para Sahlins, porém, qualquer ato de classificação já pressuporia um tipo de mudança histórica, na medida em que categorias culturais sempre sofreriam algum tipo de ajuste ou modificação caso viessem a ser utilizadas para a interpretação de um evento. Por causa disso, a separação entre sincronia e diacronia não faria sentido, e a oposição entre estrutura e história, ou sincronia e diacronia, já teria sido superada na disciplina que teria servido de base para o Estruturalismo: a Linguística Estrutural – pelo menos em alguns aspectos.⁶⁹³

Mas enquanto o Estruturalismo teria problemas com a história, suas alternativas não teriam apresentado um desempenho melhor. Perspectivas "utilitaristas" como o "materialismo histórico" ou a Antropologia ecológica, por exemplo, enfatizariam o "concreto" e o "real", em detrimento do "abstrato" e do "simbólico". Elas tratariam os símbolos como meros sintomas e mistificações, escondendo as forças "econômicas" e "materiais" que seriam capazes de mover a história.⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 5.

⁶⁹¹ Idem.

⁶⁹² Idem.

⁶⁹³ Ibidem. p. 6-7.

⁶⁹⁴ Ibidem. p. 7.

Consequentemente, se o estruturalismo parece incapaz de fornecer uma explicação teórica da mudança histórica, nem as atuais teorias utilitárias conseguiriam proporcionar uma alternativa suficiente, seja ela ecológica ou materialista histórica.⁶⁹⁵

No entanto,

Como é bem conhecido, o pensamento social alemão de Dilthey e Weber criticou esta física histórica. Com efeito, o conceito americano de cultura (e o moderno Estruturalismo) deve muito ao romantismo alemão através da mediação de Boas, Benedict e outros. Talvez os ganhos em entendimento possam ser agora retribuídos a história.⁶⁹⁶

Esta "retribuição" aos historiadores viria de forma mais explícita e sistematizada em um artigo de sua autoria, intitulado *Individual Experience and Cultural Order* ("Experiência Individual e Ordem Cultural"), publicado em 1982. Nele, as reflexões esboçadas no *Historical Metaphors and Mythical Realities* serão refinadas e sintetizadas, seus princípios teóricos serão melhor definidos e destacados, e seus alvos de crítica mais bem descritos e questionados.

3. Cultura, Estrutura e Ação

Nesse artigo de 1982, um dos alvos de crítica do Sahlins é o conceito de superorgânico, que teria dois grandes defensores: os antropólogos Alfred Kroeber e Leslie White. Kroeber teria escrito sobre ele no artigo *The Superorganic* ("O Superorgânico"), publicado em 1917 no periódico *American Anthropologist*. Leslie White, por sua vez, teria escrito sobre este conceito (e também sobre Kroeber) no livro *The Science of Culture*, de 1949.⁶⁹⁷ É em reação aos escritos destes autores que Sahlins construirá suas próprias ideias e reflexões neste momento. Vejamos primeiro o que estes autores defenderam em seus textos.

⁶⁹⁵ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 7.

⁶⁹⁶ Idem.

⁶⁹⁷ SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005. p. 277-280.

No artigo *The Superorganic*, Kroeber teria defendido que a mente humana seria formada por um substrato biológico, do qual a cultura faria parte. A mente, portanto, seria um produto de aspectos orgânicos do corpo, isto é, de sua biologia. Os aspectos orgânicos e mentais estariam ligados de tal forma que até mesmo a inteligência humana poderia ser determinada geneticamente. Neste sentido, a mente surgiria da biologia, mas a cultura não emergiria da mente. Por quê? Porque a cultura teria uma lógica própria de funcionamento. Mas de onde vem, então, a cultura? Para Kroeber, não seria possível respondermos a esta pergunta. Sabemos apenas que a cultura teria emergido durante a evolução humana, como um fenômeno qualitativamente único e dotado de uma lógica própria de funcionamento, capaz de transcender os limites orgânicos da biologia. A cultura, enfim, seria uma espécie de superorganismo.⁶⁹⁸

Depois disso, no livro *The Science of Culture*, Leslie White viria a escrever sobre as reflexões teóricas de Kroeber, mostrando-se simpático ao fato deste autor ter construído uma separação entre fenômenos culturais e fenômenos psicológicos, além de ter imaginado uma ciência voltada para a cultura. Kroeber, segundo White, teria descrito a cultura como uma ordem distinta da realidade, localizada acima de todos os indivíduos e dotada de uma lógica própria. Além disto, ele teria imaginado uma ciência voltada exclusivamente para as ações e reações da cultura, concebida como uma entidade superorgânica. Até este ponto, White estava de acordo com Kroeber; mas depois disto, eles seguem caminhos opostos.⁶⁹⁹ Para Kroeber, a cultura deveria ser abordada em termos históricos, já que a ciência dedicada a ela, a Antropologia, também seria uma ciência histórica. Para White, em contrapartida, a cultura não poderia ser explicada em termos antropológicos ou históricos: ela deveria ser compreendida, ao invés disto, em seus próprios termos, de acordo com suas próprias leis.⁷⁰⁰

No artigo *Individual Experience and Cultural Order*, Sahlins acredita que esta ideia da cultura como um "superorganismo" teria surgido como parte de uma reação à lógica do "Individualismo Utilitário" no Ocidente. Segundo esta lógica, indivíduos sempre agiriam de forma racional e em função de seus próprios interesses, beneficiando a sociedade como um todo quando agem assim. Esta forma de agir no mundo, por sua vez, teria produzido um modo de vida burguês, construído em torno de indivíduos supostamente racionais e

⁶⁹⁸ KROEBER, Alfred. **The Superorganic**. 4. out. 2013. Disponível em: <http://evols.library.manoa.hawaii.edu/bitstream/handle/10524/35846/The_Superorganic_SM_Paper_1-1.pdf?sequence=1>. Acesso em 21 mar. 2017. p. 4-5.

⁶⁹⁹ WHITE, Leslie A. **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**. New York: Percheron Press, 2005. p. 90-91.

⁷⁰⁰ *Ibidem*. p. 91-92

empreendedores, de acordo com os fundamentos do livre mercado. A partir daí, um modo "pragmático" e "objetivo" de agir no mundo disfarçaria desejos pessoais por meio de escolhas pretensamente racionais. Valores culturais, por conseguinte, seriam relegados ao segundo plano, emergindo de forma discreta e quase imperceptível. Mas uma análise cuidadosa, porém, revelaria sua presença em inúmeros objetos e situações consideradas banais e triviais do cotidiano. Pensemos, por exemplo, no fato de cavalos e cães não poderem ser classificados como animais "comestíveis"; ou no fato de certas vestimentas serem classificadas como "masculinas" e outras não. Na opinião de Sahlins, não haveria qualquer justificativa "prática" ou "utilitária" para estes dois exemplos: somente razões culturais dotadas de uma lógica própria de funcionamento.⁷⁰¹

Ainda segundo o antropólogo norte-americano, diversos antropólogos ocidentais teriam retirado dos indivíduos qualquer possibilidade de ação ou iniciativa no mundo em resposta ao "Individualismo Utilitário", reservando esta possibilidade para uma entidade localizada acima da sociedade, chamada de cultura. Esta entidade ou superorganismo, apesar de não existir sem os seres humanos, seria capaz de agir de forma autônoma e independente. E para os indivíduos restaria apenas a opção por adotar e reproduzir a lógica do funcionamento desta entidade. A consciência da sociedade capitalista, assim, teria sido construída em torno de um suposto individualismo pragmático e utilitário, sendo substituída por uma imagem invertida de si mesma: o esvaziamento de qualquer forma de ação individual.⁷⁰² Portanto, se durante muito tempo o pensamento ocidental teria enfatizado o indivíduo, o conceito de "Superorgânico" teria caído no erro oposto: retirado do indivíduo qualquer possibilidade de ação individual, reduzindo-o a mero efeito da cultura.⁷⁰³

Alfred Kroeber e Leslie White, assim, teriam sido os principais defensores da ideia de cultura como um "superorganismo", a despeito das discordâncias entre eles. Mas Sahlins veria nas reflexões destes autores uma série de problemas. Nelas, por exemplo, a cultura existiria somente como uma entidade coletiva. Ao mesmo tempo, porém, ela não teria as características de uma coletividade, mas sim aquelas de um indivíduo. Este "superorganismo", em outro exemplo, teria todas as características da mente humana, mas não poderia ser reduzido a nenhuma mente em particular.⁷⁰⁴ A despeito destes possíveis paradoxos e

⁷⁰¹ SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice: Selected Essays**. New York: Zone Books, 2005. p. 277-279.

⁷⁰² Ibidem. p. 279-280.

⁷⁰³ Ibidem. p. 280.

⁷⁰⁴ Idem.

problemas, White teria insistido no fato da cultura funcionar como um "avião sem piloto controlado por ondas de rádio".⁷⁰⁵

Como alternativa ao "Superorgânico" e ao "Individualismo Utilitário" Sahlins escolhe uma perspectiva que elege a cultura como elemento central, isto é, uma perspectiva culturalista. Esta perspectiva seria diferente daquela do "Individualismo Utilitário" na medida em que concebe a racionalidade "prática" ou "utilitária" como sendo, ela mesma, um produto cultural. E se afasta da ideia de "superorganismo" na medida em que não encara a cultura como estando acima ou abaixo de indivíduos, mas sim enquanto algo que constitui o próprio meio através do qual os indivíduos pensam e agem no mundo.⁷⁰⁶

Mas por que a escolha da cultura como algo central? Para respondermos a esta pergunta, precisamos ter em mente, primeiro, duas expressões: "intenções individuais" e "convenções sociais". Alguns exemplos podem nos ajudar a compreendê-las: entre os esquimós, os rituais de trocas de presentes (uma convenção social) seriam utilizados para o ganho de *status* social (uma intenção individual); em meio aos Yanomani, a guerra (uma convenção social) seria um modo de fazer alianças e manter a paz (uma intenção individual); no Ocidente um jogo de futebol (uma convenção social) poderia expressar um ato de agressão (uma intenção individual). E assim por diante. Convenções sociais e intenções individuais, portanto, estariam relacionadas entre si, sendo que uma convenção social poderia ser utilizada para diferentes intenções individuais, e intenções individuais poderiam fazer uso de mais de uma convenção social. Assim, não haveria nada intrínseco a uma intenção que pudesse associa-la, obrigatoriamente, a uma convenção social; e vice-versa. A relação entre ambas, neste sentido, seria arbitrária – de modo semelhante à relação entre "língua" e "fala" na obra de Saussure, por exemplo. Contudo, apesar de arbitrárias, as relações entre intenções individuais e convenções sociais não seriam inteiramente aleatórias, já que funcionariam de acordo com a ordem cultural. E é por esta razão que Sahlins escolhe a ideia de cultura como algo central para sua perspectiva teórica. Mas será que isto não resultaria em uma espécie de determinismo cultural? Sahlins concorda que sim, mas acrescenta que o uso da palavra "determinismo" não faz sentido, pois, pergunta ele, que outra coisa determinaria estas

⁷⁰⁵ SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005. p. 280.

⁷⁰⁶ Ibidem. p. 281 e seguintes.

interações se não a cultura? Não poderíamos falar em "determinismo cultural" pelo fato de nenhum outro "determinismo" ser possível.⁷⁰⁷

Ao agir e viver em sociedade, indivíduos se relacionariam com o mundo de acordo com as categorias da ordem cultural em que eles estão inseridos. Neste sentido, a percepção de um objeto no mundo, ou a própria experiência de um indivíduo, por exemplo, seria o resultado da união entre categorias culturais e a percepção individual.⁷⁰⁸ Assim, conceitos e categorias como "real", "mundo", "objeto", "tempo" e "espaço" ganhariam significados através da cultura. Entretanto, eles não se relacionariam com o mundo através de relações necessárias e obrigatórias, mas sim de forma arbitrária e não aleatória – como as relações entre intenções individuais e convenções sociais. Por este motivo, a interação entre conceitos e categorias culturais nunca seriam as únicas possíveis. E nenhum indivíduo seria capaz de assumir um ponto de vista neutro, destituído de qualquer conceito ou categoria.⁷⁰⁹

Algumas palavras, segundo Sahlins, serviriam para contextualizar categorias culturais, fazendo-as interagir com o mundo de acordo com intenções individuais. Pensemos, por exemplo, em pronomes individuais ("Eu", "Tu", "Eles") e advérbios de tempo e espaço ("então", "aqui", "agora") onde o indivíduo seria uma espécie de referência em torno da qual a cultura se constituiria. Assim, um "Eu" não faria sentido sem um "Tu" ou um "Eles". E relações entre indivíduos seriam constituídas a partir de pronomes intercambiáveis, isto é, um "Eu", em determinada situação, poderia assumir a posição de um "Ele" ou um "Tu" de acordo com quem estiver falando.⁷¹⁰

A existência de múltiplos indivíduos e pontos de vista ampliaria as possibilidades de uso de um mesmo pronome, dando origem a existência de múltiplos "Eus". Estes "Eus", quando vistos em conjunto, poderiam vir a gerar um "Nós". E é nesta transição de uma "Eu" para um "Nós" – ou de um indivíduo para a coletividade – que veríamos o surgimento de entidades como "governo", "nação" e "humanidade". Além disto, as constantes interações entre "Eus" e "Nós" revelariam uma importante verdade sobre os indivíduos: eles são seres sociais; ou, mais precisamente, "seres sociais individuais", formados por uma tensão entre categorias culturais e o desejo de reorganizá-las de acordo com projetos e interesses pessoais. Sahlins busca, assim, dissolver a oposição entre a ideia de uma cultura como uma entidade

⁷⁰⁷ SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice: Selected Essays**. New York: Zone Books, 2005. p. 281.

⁷⁰⁸ Ibidem. p. 281-282.

⁷⁰⁹ Ibidem. p. 282.

⁷¹⁰ Ibidem. p. 283-284.

autônoma (como no "Superorgânico") ou de indivíduos inteiramente autônomos e independentes (como no "Individualismo Utilitário"). Para ele, a cultura seria formada pela dialética entre estrutura e ação, não pela oposição entre um "superorganismo" e um individualismo extremado.⁷¹¹

Por "estrutura" Sahlins entende um esquema (um "todo") formado por símbolos (suas "partes") que constituem uma dada ordem cultural.⁷¹² Cada símbolo ou "parte" ganha um sentido de forma arbitrária, por mera convenção.⁷¹³ E indivíduos agem no mundo quando se expressam por meio de símbolos, isto é, quando relacionam um conceito ou categoria a um objeto.⁷¹⁴

A estrutura é um estado; mas a ação se desenrola como um processo temporal. E na ação intencional a lógica das relações entre signos encontra-se precisamente em sua orientação: sequencialmente e conseqüentemente, como meios e fins de propósitos de pessoas [...] Na estrutura, o signo é fixado pelas relações diferenciais com outros signos; na ação, é combinado de formas variadas com outros signos em relações que trazem suas próprias implicações.⁷¹⁵

Contudo, antes de ganhar forma por meio da relação dialética entre estrutura e ação, uma ordem cultural existiria somente enquanto possibilidade, isto é, enquanto uma estrutura sincrônica localizada fora do tempo. Ela se transformaria em uma estrutura diacrônica apenas por meio de ações individuais, que a levariam a interagir com o mundo. Os signos culturais, então, seriam dispostos em relações novas, transitórias e variadas, ganhando significados inesperados e tornando possível formas de expressão individual.⁷¹⁶ Mas isto não significa que indivíduos possam se expressar de qualquer maneira; ou que suas formas de expressão sejam livres de qualquer restrição. O que isto significa é que o impacto ou sentido de uma expressão

⁷¹¹ SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005. p. 284-285.

⁷¹² Ibidem. p. 286; SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. vii; SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 3-4.

⁷¹³ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 3-4. SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005. p. 286-287.

⁷¹⁴ SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005. p. 286.

⁷¹⁵ Ibidem. p. 287.

⁷¹⁶ Ibidem. p. 286-287.

individual dependeria de fatores como a capacidade de improvisação do indivíduo, as restrições impostas por instituições a ele e sua posição na hierarquia social. Contudo, não é sobre estes fatores que Sahlins quer escrever aqui. Seu objetivo, ao invés disto, é refletir sobre a dialética entre projetos individuais e signos culturais, isto é, a dialética entre "ação" e "estrutura". Ao todo, ele distingue duas formas de interação básicas: (1) entre signos culturais e ações individuais e (2) entre signos culturais e contextos específicos.⁷¹⁷ Estas formas de interação seriam possíveis na medida em que a

Ação começa e termina na estrutura, começa na biografia do indivíduo como um ser social para terminar por meio da absorção de sua ação em um [...] sistema-enquanto-constituído.⁷¹⁸

Mas como esse "sistema-enquanto-constituído", isto é, a cultura, poderia ser transformado? Por meio do deslocamento de signos culturais. Por exemplo: quando uma definição de "cultura" é deslocada de uma ordem cultural (aquela da sociedade ocidental, por exemplo) para a compreensão de outra (aquela de uma sociedade do Pacífico, digamos), ela tende a sofrer modificações e ajustes, sendo por isto transformada. Deslocar signos culturais, portanto, significa colocá-los em novas relações, dando-lhes novos significados.⁷¹⁹ E toda e qualquer ação individual, neste sentido, resultaria em algum tipo de transformação cultural, já que elas pressuporiam sempre uma rearticulação e deslocamento de signos culturais para determinados fins e propósitos.⁷²⁰ Transformações culturais, em geral, seriam possíveis por três razões: (1) pelo fato de signos culturais serem polissêmicos, isto é, por terem e receberem diferentes sentidos ao longo do tempo, (2) por causa de interesses individuais, em circunstâncias históricas específicos, e (3) pelo fato da realidade possuir características próprias, contribuindo para que signos culturais e seus significados sejam modificados.⁷²¹

4. A "estrutura de conjuntura"

⁷¹⁷ SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice: Selected Essays**. New York: Zone Books, 2005. p. 287-288.

⁷¹⁸ Ibidem. p. 288.

⁷¹⁹ Idem.

⁷²⁰ Ibidem. p. 287.

⁷²¹ Ibidem. p. 289.

A expressão "estrutura de conjuntura" é utilizada por Sahlins pra designar um de seus mais importantes princípios teóricos para a análise da interação entre ordem cultural, ação individual e circunstâncias históricas. Para compreendê-lo, porém, precisamos voltar nossa atenção para o contexto em que ele havia sido construído, originalmente: em meio ao diálogo entre Sahlins e o historiador francês Fernand Braudel.⁷²²

Braudel fez parte da bem-sucedida "escola dos *Annales*", uma "escola" fundada pelos historiadores Lucien Febvre (1878-1956) e Marc Bloch (1886-1944). O nome "*Annales*" havia sido atribuído a esta "escola" graças a um periódico fundado por Bloch e Febvre em 1929, intitulado *Annales d'histoire économique et sociale* ("Anais de história econômica e social"). Os historiadores associados a este periódico, daí em diante, compartilharão diversas características. Por exemplo: um distanciamento da história política e diplomática, uma ênfase em história econômica e social e uma ideia de uma história orientada por "problemas".⁷²³ Além disto, eles realçarão cada vez mais as forças impessoais e coletivas capazes de influenciar a vida de indivíduos, como ciclos econômicos e categorias mentais.⁷²⁴ Esta última característica sugere que os historiadores ligados aos *Annales* teriam se distanciado do tempo curto e imediato de eventos humanos, adotando perspectivas cada vez mais amplas e abrangentes.

⁷²² Braudel nasceu na cidade de Luméville-en-Ornois, no dia 24 de agosto de 1902. Ele conclui sua graduação em história pela Universidade de Sorbonne, em 1923. Depois disto, viaja até a Argélia com o intuito de dar aulas de História, ficando neste país até 1932. Retorna a Paris neste mesmo ano, onde permanece até 1935 – ano em que viaja ao Brasil. Sua estadia neste país vai até o ano de 1937, quando é nomeado para uma posição na Quarta Seção da *École Pratique des Hautes Études*. Enquanto isto, começa a escrever sua tese de doutorado, algo que continuará a fazer mesmo depois de sua prisão pelo exército alemão, em 1940, condição em que irá permanecer até 1945. A defesa desta tese ocorre dois anos depois, sendo ela publicada em 1949, com o título *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* ("O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Philippe II"). Ainda no ano de 1947, Braudel havia se unido a outros dois historiadores – Lucien Febvre (1878-1956) e Charles Morazé (1913-2003) – com o intuito de fundar a Sexta Seção da *École Pratique des Hautes Études* (atualmente *École des Hautes Études em Science Sociales*). Dois anos depois, em 1949, assume a posição de Febvre em outra importante instituição: o *Collège de France*. Além disto, funda o *Centre de Recherches Historiques* neste mesmo ano, como parte da Sexta Seção da *École Pratique des Hautes Études*. Esses dados aqui foram retirados de: LEE, Richard E. *The Longue Durée and World-Systems Analysis*. New York: SUNY Press, 2012. p. 2. Alguns dados bibliográficos foram retirados também deste artigo: MARINO, John A. Braudel's *Mediterranean* and Italy. *California Italian Studies*, v. 1, n. 1, 2010. Disponível em: <https://history.ucsd.edu/_files/news/marino-john/CIS%20Braudels%20Mediterranean%20and%20Italy.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2017. Ver também: **École des hautes études en science sociales (EHESS - Paris) / La Chancellerie des Universités de Paris**. Disponível em: <<http://www.sorbonne.fr/etablissement/les-grands-etablissements/ecole-des-hautes-etudes-en-sciences-sociales-ehess/>>. Acesso em: 20 mar. 2017. Ver também: **Un établissement singulier / EHESS**. Disponível em: <<https://www.ehess.fr/fr/%C3%A9tablissement-singulier-0>>. Acesso em: 20 mar. 2017. Além disso, consultar também: KRITZMAN, Lawrence D. (ed.). *The Columbia History of Twentieth-Century French Thought*. New York: Columbia University Press, 2006. p. 714 e seguintes.

⁷²³ LEE, Richard E. *The Longue Durée and World-Systems Analysis*. New York: SUNY Press, 2012. p. 2

⁷²⁴ BREISACH, Ernst. *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*. 3 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. p. 391.

Isto, por sua vez, teria contribuído para que esta "escola" se tornasse mais receptiva às ideias do "Estruturalismo", já que muitas das forças históricas estudadas pelos *Annales* teriam uma certa semelhança com as "estruturas" analisadas por antropólogos "estruturalistas" (como as categorias mentais que atravessam épocas, por exemplo).⁷²⁵

No ano de 1956, Braudel é nomeado para a função de editor geral da revista dos *Annales*, enquanto assume a presidência da Sexta Seção da *École Pratique des Hautes Études*.⁷²⁶ Enquanto isso, e ao mesmo tempo, ele teria acompanhado a "intenção, os interesses e os riscos da estratégia" de um antropólogo para a História: Claude Lévi-Strauss.⁷²⁷

Alguns anos antes, em 1949, Lévi-Strauss havia publicado um artigo intitulado *Histoire et Ethnologie* ("História e Etnologia"), na *Revue de Métaphysique et de Morale* ("Revista de Metafísica e de Moral").⁷²⁸ Este artigo, segundo um historiador, teria marcado o início de "meio século de divergências" entre o antropólogo francês e diversos historiadores, incluindo Braudel.⁷²⁹ Nele, Lévi-Strauss refletirá sobre a relação entre o papel do antropólogo (ou "etnólogo") e aquele do historiador. Para isto, ele partirá de uma distinção entre "etnografia" e "etnologia". A "etnologia" é definida aqui como o estudo que "utiliza comparativamente [...] os documentos apresentados pela etnografia",⁷³⁰ enquanto a "etnografia" consiste na

observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade (muitas vezes escolhidos entre os mais diferentes do nosso, mas por razões teóricas e práticas que nada têm a ver com a natureza da pesquisa), visando à restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles.⁷³¹

⁷²⁵ LEE, Richard E. *The Longue Durée and World-Systems Analysis*. New York: SUNY Press, 2012. p. 2; DOSSE, François. *History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 181.

⁷²⁶ LEE, Richard E. *The Longue Durée and World-Systems Analysis*. New York: SUNY Press, 2012. p. 2.

⁷²⁷ DOSSE, François. *History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 180-181.

⁷²⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire et Ethnologie*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. n. 3/4, ano 54, p. 362-391, out. 1949. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40899445>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

⁷²⁹ HARTOG, François. O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história. *Topoi*, v. 7, n. 12, p. 9-24, jan.-jun. 2006. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi12/topoi12a1.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2017. p. 20.

⁷³⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 14.

⁷³¹ Idem.

Contudo, não haveria diferenças significativas entre etnografia e história, já que o papel do etnógrafo seria o do pesquisador que "colhe os fatos e os apresenta (se for um bom etnógrafo) em conformidade com exigências que são as mesmas do historiador".⁷³² Além disto, "é nas relações entre história e etnologia no sentido estrito que reside o debate".⁷³³ Com isto, seu objetivo é

mostrar que a diferença entre elas [história e etnologia] não é nem de objeto, nem de objetivo, nem de método e que, tendo o mesmo objeto, que é a vida social, o mesmo objetivo, que é a melhor compreensão do homem, e um método em que varia apenas a dosagem dos procedimentos de pesquisa, elas se distinguem sobretudo pela escolha de perspectivas complementares. A história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social.⁷³⁴

Esses "elementos inconscientes da vida social", contudo, não poderiam ser ignorados pelos historiadores.⁷³⁵ E é neste momento que o antropólogo francês se aproxima dos *Annales*, citando o exemplo de um historiador que teria dado uma grande importância aos "elementos inconscientes": Lucien Febvre. Este último teria feito isto em um livro de sua autoria, intitulado *Le Problème de l'incroyance au XVI^{ème} siècle: la religion de Rabelais* ("O Problema da descrença no século XVI: a religião de Rabelais"), publicado em 1946.⁷³⁶ Este livro, segundo o antropólogo francês, teria recorrido a um procedimento tipicamente "etnológico", que consiste em recorrer

constantemente a atitudes psicológicas e estruturas lógicas que o estudo dos documentos, bem como o dos textos indígenas, só permite atingir indiretamente, visto que sempre fugiram à consciência dos que falavam e escreviam [...].⁷³⁷

Porém,

⁷³² LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 32.

⁷³³ Idem.

⁷³⁴ Idem.

⁷³⁵ Ibidem. p. 38.

⁷³⁶ Idem.

⁷³⁷ Idem.

Foi-se o tempo de uma história política que se contentava em arrolar cronologicamente dinastias e guerras segundo o eixo de racionalizações secundárias e reinterpretações. A história econômica é, em larga medida, a história de operações inconscientes.⁷³⁸

Quase dez anos depois, em 1958, este texto é reimpresso por Lévi-Strauss em uma coletânea de sua autoria, intitulada *Antropologia Estrutural*.⁷³⁹ Neste mesmo ano, Braudel responde ao antropólogo francês com um ensaio intitulado *Histoire et Sciences Sociales: La longue durée* ("História e Ciências Sociais: a longa duração"), originalmente publicado na revista dos *Annales*.⁷⁴⁰ Nele, o historiador francês se mostra de acordo com Lévi-Strauss, ao escrever que

entre alguns de nós, historiadores, [haveria] uma viva desconfiança relativamente a uma história tradicional, dita ocorrencial, confundindo-se a etiqueta com a da história política, não sem alguma inexatidão: a história política não é forçosamente ocorrencial nem condenada a sê-lo.⁷⁴¹

Alguns antropólogos, entretanto, como Bronislaw Malinowski (1884-1942), teriam destacado a "impossibilidade" e a "inutilidade" da História, chegando a recusá-la de forma "autoritária".⁷⁴² Entretanto,

As outras ciências sociais são muito mal informadas a respeito da crise que nossa disciplina [a História] atravessou no decorrer desses últimos vinte ou trinta anos, e sua tendência é desconhecer, ao mesmo tempo que os trabalhos dos historiadores, um aspecto da realidade social do qual a história é boa criada, senão hábil vendedora: essa duração social, esses tempos múltiplos e

⁷³⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 38.

⁷³⁹ Ibidem. p. 13 e seguintes.

⁷⁴⁰ BRAUDEL, Fernand. *Histoire et Sciences sociales: La longue durée*. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, ano 13, n. 4, p. 725-753, 1958. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1958_num_13_4_2781>. Acesso em: 21 mar. 2017.

⁷⁴¹ BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 46.

⁷⁴² Ibidem. p. 55.

contraditórios da vida dos homens, que não são apenas a substância do passado, mas também o estofado da vida social atual.⁷⁴³

Haveria aqui

Uma razão a mais para assinalar com vigor, no debate que se instaura entre todas as ciências do homem, a importância, a utilidade da história, ou, antes, da dialética da duração, tal como ela se desprende do mister, da observação repetida do historiador [...] Que se trate do passado ou da atualidade, uma consciência clara dessa pluralidade do tempo social é indispensável a uma metodologia comum das ciências do homem.⁷⁴⁴

E é porque a "consciência" da "pluralidade do tempo social" é "indispensável" que a própria História seria "indispensável" também. A contribuição dos historiadores, neste caso, seria percebida em sua forma de trabalhar com o tempo, um elemento que as Ciências Sociais não poderiam ignorar. Lévi-Strauss, é verdade, teria sido capaz de "ultrapassar a superfície" dos fatos, construindo modelos de explicação que teriam buscado atingir "a zona dos elementos inconscientes ou pouco conscientes" das sociedades.⁷⁴⁵ E no entanto, mais importante que isto, seria perceber as transformações sofridas por estas "zonas" ao longo do tempo, revelando as pressões contraditórias às quais elas estariam submetidas.⁷⁴⁶ Deste ponto em diante, Braudel proporá uma abordagem capaz de levar em consideração três níveis básicos da "duração": (1) o nível da "história tradicional", constituído pelo tempo breve e curto da vida humana, (2) o do tempo mais longo, formado por conjunturas que se estenderiam por décadas, e (3) aquele da "longa duração", estendendo-se por vários séculos.⁷⁴⁷ O primeiro nível (1) seria constituído por eventos breves, encontrados nas crônicas de jornalistas, ou no cotidiano da vida humana.⁷⁴⁸ O segundo nível (2) seria formado por durações mais longas, como curvas de preços, progressões demográficas ou oscilações de salários e taxas de juros.⁷⁴⁹ Por fim, o terceiro e último nível (3) seria aquele de um tempo ainda mais longo, cujas modificações seguiriam um ritmo lento e quase imperceptível, como o

⁷⁴³ BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 43.

⁷⁴⁴ Idem.

⁷⁴⁵ Ibidem. p. 67.

⁷⁴⁶ Ibidem. p. 68-69.

⁷⁴⁷ Ibidem. p. 44.

⁷⁴⁸ Ibidem. p. 45-46.

⁷⁴⁹ Ibidem. p. 47.

tempo do clima e da vegetação, ou aquele de categorias mentais que atravessam séculos e gerações – como as formas humanas de ver o universo.⁷⁵⁰ Este último nível, além disso, incluiria os "[...] velhos hábitos de pensar e agir, quadros resistentes, duros de morrer, por vezes contra toda lógica".⁷⁵¹

Vários anos depois, em 1981, Sahlins dialogará com Braudel no livro *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Aqui, o antropólogo norte-americano escreverá que

De uma perspectiva estruturalista nada é mais simples do que a descoberta de continuidades de categorias culturais como modos de interpretação e ação: as celebradas 'estruturas da *longue durée*' ["longa duração", no original em francês] (Braudel, 1958).⁷⁵²

A referência entre parênteses no trecho acima refere-se ao artigo *Histoire e Sciences sociales: la longue durée*.⁷⁵³ E esta será a única menção do historiador francês em todo o livro. Porém, a expressão "estruturas da *longue durée*" não está definida de forma clara aqui – algo pelo que Sahlins viria a ser criticado depois.⁷⁵⁴ A despeito disto, Sahlins escreve que

O grande desafio para uma antropologia histórica não é apenas saber como eventos são ordenados pela cultura, mas como, naquele processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução da estrutura se torna a sua transformação?⁷⁵⁵

Para respondermos a esta pergunta, precisamos compreender que as "relações [entre indivíduos] geradas na ação prática, apesar de motivadas pelas concepções que os atores tem de si, podem de fato reavaliar funcionalmente essas concepções".⁷⁵⁶ Todavia,

⁷⁵⁰ BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 50-51.

⁷⁵¹ Ibidem. p. 51.

⁷⁵² SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 8. O destaque em francês e itálico é do próprio Sahlins.

⁷⁵³ Ibidem. p. 78.

⁷⁵⁴ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 125, nota de rodapé 11.

⁷⁵⁵ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 8.

⁷⁵⁶ Ibidem. p. 35.

Nada garante que as situações encontradas na prática irão seguir de forma estereotípica as categorias culturais pelas quais as circunstâncias são interpretadas e trabalhadas. A prática, em vez disto, tem a sua própria dinâmica – a 'estrutura de conjuntura' – que define significativamente pessoas e objetos que são partes dela. E estes valores contextuais, diferentemente das definições pressupostas culturalmente, possuem então a capacidade de agir sobre valores convencionais. Implicando relações sem precedentes entre sujeitos atuantes, mutualmente e por relações de objetos, a prática implica objetificações sem precedentes de categorias.⁷⁵⁷

Indivíduos, portanto, trazem para o contexto em que se encontram valores tradicionais de sua própria cultura. Estes valores, entretanto, podem sofrer ajustes e transformações, graças às particularidades deste mesmo contexto. E as implicações destes ajustes e transformações, por sua vez, seriam capazes de modificar a própria ordem cultural.⁷⁵⁸ Além disso, no trecho acima, observamos também o aparecimento da expressão "estrutura de conjuntura", algo que se refere a dinâmica "própria" da realidade, capaz de moldar os significados de pessoas e objetos graças às suas particularidades. Reprodução, transformação e estrutura de conjuntura, a partir daí, serão articulados da seguinte maneira:

Por um lado, contextos de ação prática são retomados por uma sabedoria convencional por conceitos já dados de atores, coisas e suas relações [...] Por outro lado, a especificidade das circunstâncias práticas, as relações diferenciais das pessoas com elas, e o conjunto de arranjos particulares que se seguem (estrutura de conjuntura) sedimenta novos valores funcionais sobre velhas categorias. Estes novos valores são igualmente retomados dentro da estrutura cultural [...] Mas a estrutura é então transformada. Aqui a inclusão cultural do evento é ao mesmo tempo conservadora e inovadora. No mínimo, toda transformação estrutural envolve reprodução estrutural, se não também o contrário.⁷⁵⁹

Assim, segundo este argumento, indivíduos trazem valores compartilhados pela sociedade para as circunstâncias em que se encontram. Contudo, as especificidades destas circunstâncias poderiam revelar a insuficiência dos valores trazidos para lidar com elas. Por

⁷⁵⁷ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 35.

⁷⁵⁸ Ibidem. p. 68.

⁷⁵⁹ Ibidem. p. 67-68.

causa disto, novos valores poderiam ser criados; e valores já existentes poderiam ser ressignificados e rearticulados. Tudo isto, entretanto, teria um custo: a transformação da ordem cultural – mesmo que de forma pouco perceptível. A partir daí, "o processo histórico desenrola-se como um movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática".⁷⁶⁰ A "estrutura de conjuntura", entendida como a "especificidade das circunstâncias práticas, as relações diferenciais das pessoas com elas, e o conjunto de arranjos particulares que se seguem", irá interagir então com a "sabedoria convencional", formada por "conceitos já dados de atores, coisas e suas relações".

Mas será apenas em 1985, no livro *Islands of History* ("Ilhas de História"), que a "estrutura de conjuntura" será mais aprofundada por Sahlins. Este livro é uma coletânea formada por ensaios produzidos entre 1980 e 1983,⁷⁶¹ que teriam sido elaborados

dentro de um período relativamente curto e em uma irrupção de entusiasmo pela descoberta de que os povos do Pacífico que eu havia estudado possuíam de fato uma história. Adotando a postura atemporal do 'presente etnográfico' mediano comum, uma espécie de risco ocupacional e teórico, eu fui por um longo tempo funcionalmente ignorante desta história.⁷⁶²

Mas os historiadores também não poderiam ignorar estas "histórias exóticas somente porque elas são culturalmente remotas e tal como foram registradas não vão muito longe em direção ao passado".⁷⁶³ Muito pelo contrário: é exatamente porque estes registros dizem respeito a "culturas remotas" que eles se tornariam "maravilhosamente surpreendentes":⁷⁶⁴ por meio deles, veríamos que a "História é culturalmente ordenada, diferentemente em sociedades diferentes, de acordo com esquemas significativos de coisas".⁷⁶⁵ E "O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são historicamente ordenados já que em maior ou menor extensão os significados são reavaliados enquanto são exercidos praticamente".⁷⁶⁶ Assim,

⁷⁶⁰ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 72.

⁷⁶¹ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. xviii-xix.

⁷⁶² Ibidem. p. xviii.

⁷⁶³ Idem.

⁷⁶⁴ Idem.

⁷⁶⁵ Ibidem. p. vii.

⁷⁶⁶ Idem.

sujeitos históricos agiriam criativamente, organizando e atribuindo significados a objetos de acordo com suas próprias categorias culturais.⁷⁶⁷

Por "conjuntura" Sahlins entenderá uma "situação que resulta de uma reunião de circunstâncias".⁷⁶⁸ A expressão "estrutura de conjuntura", por sua vez, será definida como o "conjunto de relações históricas que ao mesmo tempo reproduzem as categorias culturais tradicionais e dão a elas novos valores a partir do contexto pragmático".⁷⁶⁹ Ou, em outras palavras, a "realização prática de categorias culturais em um contexto histórico específico, tal como expresso na ação interessada de agentes históricos, incluindo a microssociologia de sua interação".⁷⁷⁰ Ou ainda, em uma terceira definição: o "conjunto situacional de relações, cristalizadas a partir de categorias culturais operativas e interesses de atores".⁷⁷¹

A ideia de "conjuntura" para Sahlins, todavia, seria diferente daquela de Braudel. O historiador francês teria situado o tempo da "conjuntura" entre a "longa duração" e o evento histórico, enquanto o antropólogo norte-americano teria aproximado a "conjuntura" do "evento", mas sem perder de vista as suas "determinações estruturais".⁷⁷² Por "evento" ele entende

uma relação entre um acontecimento e uma estrutura (ou estruturas): uma inclusão do fenômeno-em-si-mesmo como um valor significativo, do qual se segue a sua eficácia histórica específica.⁷⁷³

Mas em que consistem as "determinações estruturais" de um evento? Consistem em interesses individuais, construídos a partir dos valores de uma dada cultura, além das reações de outros indivíduos a estes mesmos interesses, a partir de categorias culturais distintas ou de interpretações diferente da mesma.⁷⁷⁴

Na obra de Braudel, portanto, a noção de "conjuntura" teria surgido no contexto de uma discussão a respeito da "dialética da duração", articulando três níveis temporais. Agora,

⁷⁶⁷ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. vii.

⁷⁶⁸ Apud Ibidem. p. 125, nota de rodapé 11.

⁷⁶⁹ Ibidem. p. 125.

⁷⁷⁰ Ibidem. p. xiv.

⁷⁷¹ Ibidem. p. 125, nota de rodapé 11.

⁷⁷² Idem.

⁷⁷³ Ibidem. p. xiv.

⁷⁷⁴ Ibidem. p. 125, nota de rodapé 11.

na obra de Sahlins, o termo "conjuntura" surge no contexto de uma nova dialética: aquela que articula "convenção social" e "intenção individual", ou "estrutura" e "ação".

5. A morte do capitão Cook

Um dos principais exemplos de estrutura de conjuntura na obra de Sahlins apareceu pela primeira vez no livro *Historical Metaphors and Mythical Realities*, voltando a ser citada no artigo *Individual Experience and Cultural Order* e reaparecendo de forma mais detalhada no *Islands of History*. Estamos nos referindo aqui a estrutura de conjuntura que tem no encontro entre o capitão inglês James Cook e os habitantes do Havaí seu principal evento histórico.

Em um passado mítico, de acordo com certas lendas havaianas, chefes havaianos teriam sucedido uns aos outros por direito hereditário, mostrando benevolência diante do povo, patrocinando a agricultura e condenando a prática de sacrifícios humanos. Em um dado momento, porém, chefes estrangeiros oriundos de terras distantes teriam destruído esta sequência genealógica, usurpando o lugar dos líderes nativos por meio da violência.⁷⁷⁵ Depois desta época mítica, um festival anual dedicado a celebração dos deuses Lono e Ku viria a reproduzir esta lógica da usurpação. Este festival se estenderia por quatro meses lunares, celebrando a passagem por terras havaianas de Lono, um deus supostamente pacífico, associado a fertilidade da terra e ao poder dos chefes nativos. Ao longo deste período, a fertilidade da terra seria renovada, enquanto as cerimônias dedicadas a Ku seriam suspensas. Ao fim, Ku voltaria a exercer seu domínio sobre o Havaí,⁷⁷⁶ enquanto Lono retornaria ao lugar de onde veio: o Kahiki, ou as "terras invisíveis além do horizonte".⁷⁷⁷ Esta expressão se refere, como suas palavras sugerem, a própria linha física do horizonte, que teria dois significados aqui: (1) terras distantes em lugares remotos e (2) a linha onde a cúpula do céu se encontra com os limites da terra. A partir daí, segundo a mitologia havaiana, seria possível

⁷⁷⁵ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 10-11.

⁷⁷⁶ Ibidem. p. 11-12.

⁷⁷⁷ Ibidem. p. 16.

viajar em direção a linha do horizonte, rumo a terras distantes; ou a descer/ascender em direção aos céus.⁷⁷⁸

Assim, quando Cook desembarca no Havaí pela primeira vez, em 1778, sua aparição na linha do horizonte teria recebido uma conotação divina, como se ele viesse, de fato, das "terras invisíveis além do horizonte". O caráter divino de sua chegada, por sua vez, teria atraído inúmeros nativos, que teriam se aproximado das embarcações inglesas para pegar objetos dela para si – algo que veio a ser reprimido por Cook e sua tripulação. Nesta ocasião, até as vestimentas de europeus teria chamado a atenção dos havaianos, para quem os ingleses teriam "portas nos lados de seus corpos" (bolsos), dos quais tirariam inúmeros "tesouros".⁷⁷⁹

A segunda passagem do inglês por terras havaianas, entretanto, teria sido diferente. Nesta ocasião, ele surge no horizonte no dia 26 novembro de 1778, mas só desce do navio e pisa em terra firme no ano seguinte, em 17 de janeiro de 1779. Entre estas datas, ele teria circundando a maior ilha do arquipélago pelo mar. E ao desembarcar, viria a ser escoltado até um templo por sacerdotes de Lono, enquanto multidões se prostravam diante dele.⁷⁸⁰

Mas por que tudo isso ocorreu? Para Sahlins, a resposta seria encontrada no festival anual que celebrava a passagem de Lono. No início do festival, lembremos, diversos rituais teriam sido suspensos, incluindo aqueles ligados ao deus Ku. Um objeto representando Lono, a partir daí, seria carregado por uma procissão, dando uma volta completa ao redor da maior ilha do arquipélago, sinalizando a apropriação destas terras por este deus. Ao mesmo tempo, vetos seriam instituídos (como a proibição de guerras e conflitos), homenagens seriam feitas e presentes seriam oferecidos.⁷⁸¹ A procissão de Lono, então, se deslocaria no sentido horário, significando a posse da terra durante 23 dias. Uma segunda procissão, enquanto isto, seguiria na direção contrária, carregando a representação de um deus menor e deslocando-se em sentido anti-horário, significando o fim da posse da terra de Lono. A segunda procissão iria até o lugar em que estava o rei, enquanto a primeira, com a imagem de Lono, retornaria ao templo do qual teria saído. Com o fim das duas procissões, o rei havaiano se deslocaria até o templo de Lono, sendo aí recepcionado por seguidores deste deus. Neste momento, um dos seguidores desta divindade se aproximaria do rei, fingindo acertá-lo com um golpe de lança, levando aliados do rei e seguidores de Lono a fingirem lutar entre si. Ao fim da luta o

⁷⁷⁸ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 15-16.

⁷⁷⁹ Ibidem. p. 17-18.

⁷⁸⁰ Ibidem. p. 18.

⁷⁸¹ Ibidem. p. 18-19.

monarca havaiano reconquistaria as terras perdidas, enquanto Lono sofreria uma morte ritual. Uma canoa com oferendas a este último seria colocada na água, sendo empurrada em direção à linha do horizonte de volta ao Kahiki, enquanto as cerimônias dedicadas a Ku seriam retomadas.⁷⁸²

No início do festival anual que celebra a passagem de Lono, uma constelação surgiria no horizonte ao pôr do sol: as Plêiades. No ano de 1778, esta constelação teria surgido uma semana antes da chegada de Cook, aproximadamente.⁷⁸³ A partir daí, Sahlins argumenta que o deslocamento de Cook em torno de uma das ilhas havaianas teria coincidido, de forma aproximada, com a rota da procissão de Lono no festival. Este paralelo, ele reconhece, não seria perfeito. Mas teria sido próximo o suficiente para explicar o que viria a seguir.⁷⁸⁴

Cook teria iniciado sua rota de navegação ao redor da maior ilha do arquipélago no dia 2 de dezembro de 1778, por volta da mesma época em que as cerimônias dedicadas a Ku teriam sido interrompidas. A direção escolhida por Cook, ao circundar a ilha, também teria coincidido com o percurso da procissão de Lono. Ao fim deste percurso, no dia 17 de janeiro de 1779, o navegador inglês teria desembarcado em terras havaianas e sido levado ao templo de Lono. Uma vez aí, ele teria sido submetido a uma série de rituais de oferendas a este deus.⁷⁸⁵ Ao fim dos rituais, os sacerdotes teriam perguntado a Cook se ele iria embora. Se a resposta fosse sim, ele estaria seguindo o caminho de Lono, indo em direção a linha do horizonte. Mas se a resposta fosse não então toda uma narrativa estaria sendo destruída, resultando em consequências graves e imprevisíveis. Cook teria respondido que sim, o que teria alegrado os sacerdotes. Porém, no momento de sua saída, o mastro de uma de suas embarcações teria partido, forçando os europeus a retornarem à terra firme. Este retorno, contudo, teria frustrado as expectativas havaianas, deteriorando as relações entre estrangeiros e nativos. Muitos havaianos teriam então começado a roubar objetos dos ingleses, enquanto outros teriam começado a atacá-los fisicamente. Indignado, Cook teria optado por prender o então rei havaiano Kalaniopuu.⁷⁸⁶

Agora, para os havaianos, Cook e o rei seriam rivais. Cook representaria Lono, enquanto o rei estaria associado a Ku. Deste modo, a luta mítica de deuses ou chefes

⁷⁸² SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 19-20.

⁷⁸³ Ibidem. p. 18.

⁷⁸⁴ Ibidem. p. 20.

⁷⁸⁵ Ibidem. p. 20-22.

⁷⁸⁶ Ibidem. p. 22-23.

usurpadores contra deuses ou chefes nativos seria reencenada. E mais uma vez Lono (Cook) retornaria do horizonte para se apossar das terras havaianas, enquanto Ku (o rei havaiano), depois de perder seus domínios, mataria Lono para recuperar o que havia perdido.⁷⁸⁷

Os acontecimentos históricos, entretanto, pareciam desafiar essa narrativa. Cook teria prendido o rei como uma forma de lidar com seus recentes atos de "insolência", levando-o para o seu navio. No meio do caminho, todavia, a esposa do rei e outras autoridades teriam interferido, enquanto o rei teria se recusado a seguir em frente, sentando-se na areia da praia e mostrando-se aparentemente abatido e assustado. Cook, diante disto, teria mudado de ideia, desistindo de prendê-lo. Porém, enquanto isto, um boato da morte do rei teria se espalhado, levando uma multidão a atacar os ingleses. Durante o ataque, Cook teria sido atingido por uma adaga de ferro – um sinal de que seu agressor seria uma figura proeminente. Com isso, ele viria a assumir a posição mítica de Lono, devendo sofrer por esta razão uma morte ritual. Neste dia 14 de fevereiro de 1779, porém, a situação teria ido além de qualquer limite ritual ou metafórico, de modo que a adaga termina por matá-lo literalmente.⁷⁸⁸

6. Consequências de uma estrutura de conjuntura

De acordo com Sahlins, a morte de Cook teria marcado a cultura havaiana de várias maneiras. Pensemos no desembarque do capitão inglês em terras havaianas, no dia 20 de janeiro de 1778. Nesta ocasião, milhares de havaianos teriam se aproximado dos ingleses com o intuito de trocar objetos. Do ponto de vista havaiano, os objetos aí adquiridos poderiam trazer *status* social, o que os tornavam bastante valiosos. Muitos homens, por causa disto, teriam oferecido comida para obtê-los, enquanto diversas mulheres teriam oferecido relações sexuais.⁷⁸⁹ Contudo, essa atitude das mulheres não teria significado prostituição – pelo menos não para os havaianos. Segundo a lógica cultural havaiana, mulheres que viessem a ter filhos com deuses ou chefes estrangeiros seriam capazes de estabelecer relações genealógicas com

⁷⁸⁷ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 22.

⁷⁸⁸ Ibidem. p. 22-24.

⁷⁸⁹ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 136.

eles, o que transformaria o *status* social delas, permitindo que elas recebessem benefícios até então inéditos.⁷⁹⁰

Os líderes havaianos, enquanto isso, queriam o monopólio dos objetos trazidos pelos europeus. Para isto eles teriam proibido a sua aquisição por homens e mulheres comuns através de trocas. Neste contexto, o fato de mulheres havaianas terem mantido relações sexuais com os ingleses teria ganho uma importância ainda maior, já que estes últimos costumavam presenteá-las, permitindo que elas contornassem a proibição dos chefes havaianos.⁷⁹¹ Enquanto isso, outra proibição – aquela das mulheres comerem com homens, uma suposta tradição havaiana – começava a cair. Isto teria ocorrido, em parte, pelo fato de mulheres havaianas dividirem alimentos com estrangeiros – algo comum na cultura destes últimos.⁷⁹²

Lembremos que, de acordo com Sahlins, uma "estrutura de conjuntura" consiste no "conjunto de relações históricas que ao mesmo tempo reproduzem as categorias culturais tradicionais e dão a elas novos valores a partir do contexto pragmático".⁷⁹³ Neste sentido, as relações históricas entre havaianos e ingleses reproduziriam e transformariam categorias culturais ao mesmo tempo. Segundo este argumento, homens, mulheres e chefes havaianos reproduziam e transformavam sua própria ordem cultural, enquanto agiam historicamente. Ao comer com os ingleses, por exemplo, mulheres havaianas teriam modificado não só o próprio *status* social como também aquele dos estrangeiros, fazendo com que eles perdessem o caráter divino que lhes eram atribuído. Em 1819, vários anos depois da morte de Cook, chefes havaianos teriam posto um fim na proibição de mulheres comerem ao lado de homens – algo que teria sido encarada com tranquilidade por muitos homens, já que o fim desta proibição viria ocorrendo na prática desde o encontro com Cook.⁷⁹⁴

Segundo Sahlins, "A História havaiana frequentemente se repete, já que somente a segunda vez é que é um evento. A primeira vez é um mito".⁷⁹⁵ Para explicar esta premissa, ele recorre a uma anedota contada por havaianos no fim do século XVIII. Segundo esta anedota, em certa ocasião, o navegador e explorador inglês George Vancouver (1757-1798) teria

⁷⁹⁰ SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005. p. 289.

⁷⁹¹ Idem.

⁷⁹² Ibidem. p. 290.

⁷⁹³ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 125.

⁷⁹⁴ SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005. p. 290.

⁷⁹⁵ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 9.

tentado convencer o rei havaiano Kamehameha a adotar a religião do Cristianismo. O rei, em resposta, teria proposto que ele e Vancouver caminhassem juntos até o alto de uma montanha. Uma vez lá, eles pulariam juntos clamando pela proteção de seus respectivos deuses. Se ele morresse e o explorador inglês sobrevivesse, o povo havaiano adotaria a religião cristã. Caso o contrário, manteriam a religião antiga. Vancouver, diante disso, recusa a proposta, parando de falar sobre religião daí em diante.⁷⁹⁶

O evento acima, ao que tudo indica, jamais aconteceu. Porém, sabemos que a proposta de Kamehameha teria sido baseada em uma lenda havaiana. Segundo esta lenda, um rei havaiano chamado Paoa teria oferecido algo semelhante aos deuses que iam visitá-lo, que teriam de fato pulado e morrido – com exceção de Makuakaumana, que teria pulado e conseguido voar até a canoa de Paoa, fazendo este aceitá-lo como seu deus. A proposta de Kamehameha a Vancouver teria estado de acordo com lendas havaianas como essa de Paoa. Para Sahlins, a relação entre a anedota e os acontecimentos lendários seria uma síntese da interpretação havaiana sobre a presença europeia em geral e a respeito de um antecessor de Vancouver em particular: James Cook.⁷⁹⁷

A cultura havaiana, segundo o antropólogo norte-americano, seria especialmente suscetível a uma suposta "reprodução estereotípica", uma expressão originalmente proposta pelo antropólogo francês Maurice Godelier (1934-), que teria sido utilizada pelo antropólogo norte-americano para se referir ao fato de ações individuais ganharem sentido quando reproduzem, na prática, categorias culturais.⁷⁹⁸ Assim, a "Cosmologia polinésia [da qual a cosmologia havaiana faria parte] pode se submeter de uma forma especialmente poderosa a reprodução estereotípica".⁷⁹⁹ Isto, por sua vez, significa que acontecimentos míticos funcionariam como paradigmas ou situações arquetípicas, sendo utilizados como referência para a interpretação de eventos e personagens históricos: "As experiências de celebrados protagonistas míticos são reexperimentados pelos vivos em circunstâncias análogas".⁸⁰⁰ Por este motivo, a compreensão da mitologia havaiana seria fundamental para o entendimento da morte de Cook:

⁷⁹⁶ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 9.

⁷⁹⁷ Ibidem. p. 9-10.

⁷⁹⁸ Ibidem. p. 6.

⁷⁹⁹ Ibidem. p. 13.

⁸⁰⁰ Ibidem. p. 14.

O destino de Cook foi uma imagem histórica de uma teoria mítica, mediada pela correlação entre seus próprios rituais práticos para lidar com 'os nativos' e práticas rituais havaianas para lidar com 'os deuses'.⁸⁰¹

A chegada do capitão inglês ao Havaí, portanto, teria contribuído para a formação de uma estrutura de conjuntura formada por um "pequeno sistema social, completo com alianças, antagonismos – e uma certa dinâmica".⁸⁰² Assim, por exemplo, quanto mais os sacerdotes associavam Cook a Lono, mais o preparavam para se tornar uma vítima do rei havaiano. Contudo, apesar desta relação entre Cook e o rei se basear em uma lógica mítica, suas consequências seriam bastante reais e históricas.⁸⁰³ Os acontecimentos relativos ao embate entre eles, incluindo a morte de Cook, seriam transformados em "metáforas históricas de uma realidade mítica".⁸⁰⁴ Uma metáfora, lembremos, é "uma figura de linguagem em que uma palavra ou frase denotando literalmente um tipo de objeto ou ideia é usada no lugar de outra para sugerir uma semelhança ou analogia entre elas".⁸⁰⁵ Os acontecimentos relativos a morte de Cook, segundo Sahlins, seriam similares (mas não idênticos) às histórias míticas encontradas na cosmologia havaiana, o que teria transformado a morte do capitão inglês em algo paradoxal: um evento único que se repetia todos os anos. Porém, segundo o antropólogo norte-americano, não haveria aqui um paradoxo mas sim uma dialética entre ação individual e representação coletiva dentro de certas circunstâncias históricas.⁸⁰⁶

Para Sahlins, portanto, quanto mais os personagens envolvidos nessa estrutura de conjuntura agem no mundo, utilizando suas categorias culturais ("divino", "deus", "homem" ou "mulher", por exemplo), mais estas categorias seriam postas em prática. E quanto mais são postas em prática, mais se elas transformam. Depois do encontro com os europeus, muitas das categorias culturais havaianas seriam transformadas, alterando não só as relações entre indivíduos mas também a própria ordem cultural. Por exemplo: para os havaianos em geral, os britânicos viriam a perder o seu caráter divino, enquanto mulheres havaianas teriam o seu

⁸⁰¹ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 17.

⁸⁰² SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 125.

⁸⁰³ Idem.

⁸⁰⁴ SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. p. 11.

⁸⁰⁵ **Metaphor / Definition of Metaphor by Merriam Webster**. Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/metaphor>>. Acesso em: 21 mar. 2017. A tradução aqui é nossa.

⁸⁰⁶ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 108.

status social alterado.⁸⁰⁷ Assim, a mera descrição de ações individuais – incluindo suas causas e consequências – não seria suficiente: seria necessário também que os significados culturais de suas ações fossem interpretados, pois somente por meio deles é que as circunstâncias encontradas no mundo seriam consideradas propriamente "históricas".⁸⁰⁸ E é neste sentido que Sahlins conclui que "uma presença histórica é uma existência cultural".⁸⁰⁹

7. A razão ocidental e o problema da "referência simbólica"

As reflexões de Sahlins no *Islands of History*, entretanto, não se restringem a uma estrutura de conjuntura. Seu objetivo, nesta obra, seria mostrar também que

existe algo mais nesta tempestade em um bule do Pacífico Sul que uma possível teoria da história. Existe também uma crítica das distinções Ocidentais básicas pelas quais a cultura é normalmente pensada, como a suposta oposição entre história e estrutura ou estabilidade e mudança. Tanto em nosso folclore nativo [ocidental] quanto em nossa ciência social acadêmica, nós usamos tais dicotomias reificadas constantemente para particionar o objeto antropológico. Eu não preciso lembrá-lo de que a antítese entre história e estrutura teria sido consagrada na Antropologia desde Radcliffe-Brown e o auge do funcionalismo, e mais recentemente confirmada no estruturalismo inspirado em Saussure. Contudo, este breve exemplo havaiano sugere que não há fundamento fenomenológico – muito menos qualquer vantagem heurística – em considerarmos história e estrutura como alternativas exclusivas. A história havaiana é inteiramente fundamentada na estrutura, a ordenação sistemática de circunstâncias contingentes, assim como a estrutura havaiana provou-se histórica.⁸¹⁰

O fato de Sahlins se preocupar com as dicotomias supostamente presentes no "folclore nativo" ocidental, bem como na "ciência social acadêmica", revela o quanto ele parece ser aproximar aqui da obra de Claude Lévi-Strauss. O antropólogo francês, em um dado momento, teria tentado pôr um fim a "dicotomia clássica, presente no pensamento ocidental desde o século XVII, entre sensibilidade e entendimento", além de "mente e corpo, ideal e

⁸⁰⁷ SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 138.

⁸⁰⁸ Ibidem. p. 108-109.

⁸⁰⁹ Ibidem. p. 109.

⁸¹⁰ Ibidem. p. 143-144.

real, abstrato e concreto".⁸¹¹ Desse modo, não existiria para ele uma "diferença fundamental entre os conhecimentos alcançados pela sensibilidade e pela 'atividade intelectual mais alta'".⁸¹² E Sahlins, de modo semelhante, viria a buscar "relações de complementaridade onde o pensamento ocidental teria sempre visto pares dicotômicos".⁸¹³

Pensemos, por exemplo, na dicotomia entre história e estrutura. A história, segundo a leitura feita por Sahlins da lógica do pensamento ocidental, teria sido associada, durante muito tempo, a ideia de "mudança", enquanto a "estrutura" teria sido ligada a ideia de algo imóvel, atemporal e ahistórico. Culturas de povos não-ocidentais, segundo esta lógica, seriam constituídas por estruturas ahistóricas, ou seja, imunes a qualquer transformação ou descontinuidade no tempo.⁸¹⁴ Sahlins, porém, discorda disso. Ele argumenta que não faria sentido adotarmos a separação entre história e estrutura se quisermos compreender, por exemplo, a cultura havaiana: "A história havaiana é inteiramente fundamentada na estrutura, a ordenação sistemática de circunstâncias contingentes, assim como a estrutura havaiana tinha se provado histórica".⁸¹⁵

A oposição entre estrutura e evento, de modo semelhante, deveria ser igualmente dissolvida, já que a simples existência de uma estrutura seria ela mesma um evento. A princípio, um conjunto de relações significativas entre categorias culturais – uma estrutura – existiria apenas enquanto possibilidade, ganhando uma existência histórica somente depois que fosse posta em prática por meio de ações coletivas ou atitudes individuais.⁸¹⁶ Um evento, a partir daí, seria "a forma empírica do sistema",⁸¹⁷ isto é, "um evento não é apenas um acontecimento no mundo; é também uma relação entre um certo acontecimento e um dado sistema simbólico".⁸¹⁸ Desta maneira, eventos seriam "acontecimentos interpretados – e interpretações variam".⁸¹⁹ O evento da chegada de Cook ao Haváí teria sido interpretado de formas distintas por pessoas diferentes, o que teria resultado em consequências diversas. Mas estas interpretações e consequências teriam alguma importância somente se um significado

⁸¹¹ IEGELSKI, Francine. **A astronomia das constelações humanas**: reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a História. 2012. 296 f. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. p. 54.

⁸¹² Idem.

⁸¹³ Ibidem. p. 49.

⁸¹⁴ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 144.

⁸¹⁵ Idem.

⁸¹⁶ Ibidem. p. 153.

⁸¹⁷ Idem.

⁸¹⁸ Idem.

⁸¹⁹ Idem.

fosse atribuídos a elas de acordo com o conjunto de relações significativas entre categorias culturais, isto é, de acordo com a estrutura da ordem cultural. Neste sentido, somente "atos heroicos da teoria acadêmica" poderiam separar eventos de estruturas.⁸²⁰

Outro exemplo da lógica dicotômica ocidental seria a oposição entre continuidade e descontinuidade. Os chefes havaianos, até a chegada dos ingleses, teriam tido plena consciência de seu próprio *status* divino. Depois dessa chegada, porém, eles sabiam que se os ingleses tivessem "chefes" estes também receberiam um *status* divino. E uma vez que tivessem esse *status*, eles passariam a ocupar uma posição central na mitologia havaiana: aquela do estrangeiro "usurpador", que entra em disputa com líderes "nativos". Para interpretar esta descontinuidade (a chegada de estrangeiros), os chefes havaianos recorreriam a mitos e categorias de sua própria ordem cultural. Mas o simples uso destes mitos e categorias já implicaria em ajustes e adaptações culturais para que a descontinuidade fosse incorporada a uma continuidade (a ordem cultural) já existente. Mesmo depois de sua transformação, entretanto, a ordem cultural continuaria a ser utilizada como referência para eventos futuros – incluindo a possibilidade de se classificar um evento como "descontinuidade". A continuidade, portanto, estaria contida na descontinuidade; e vice-versa. Por causa disto, a separação entre elas deveria ser dissolvida.⁸²¹

Como vimos até aqui, portanto, a história havaiana é utilizada por Sahlins para dissolver e sintetizar dicotomias ocidentais. Mas isto só seria possível pelo fato dela ser supostamente constituída por conceitos que não poderiam ser vistos separadamente, como categorias abstratas e situações concretas, ou símbolos culturais e referências práticas.⁸²² Esta constituição, então, permitiria ao antropólogo "pôr em questão toda uma série de oposições ossificadas pelas quais nós [ocidentais] habitualmente entendemos ambas a história e a ordem cultural",⁸²³ incluindo a ideia do "passado como radicalmente diferente do presente", ou a distinção entre "sistema e evento".⁸²⁴ Questionar dicotomias ocidentais, neste sentido, seria uma forma de lidar com o problema da relação entre conceitos culturais e experiência humana, "ou o problema da referência simbólica: de como conceitos culturais são utilizados ativamente para se relacionar com o mundo".⁸²⁵ Mas para lidarmos com o "problema" da

⁸²⁰ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 153-154.

⁸²¹ Ibidem. p. 144.

⁸²² Ibidem. p. 144-145.

⁸²³ Ibidem. p. 145.

⁸²⁴ Idem.

⁸²⁵ Idem. Os destaques em itálico são do próprio Sahlins.

"referência simbólica" seria necessário primeiro assumirmos dois princípios teóricos como pressupostos. O primeiro seria este:

A experiência social humana é a apropriação de objetos específicos colocados diante da percepção por conceitos gerais: um ordenamento de homens e de objetos de sua existência de acordo com um esquema de categorias culturais que nunca é o único possível, mas é neste sentido arbitrário e histórico.⁸²⁶

E o segundo seria este:

A segunda proposição é que o uso de conceitos convencionais em contextos empíricos sujeita os significados culturais a reavaliações práticas.⁸²⁷

A partir daí,

A constituição da objetividade dos objetos segue diretamente do preceito saussureano a respeito do caráter 'arbitrário' do esquema simbólico: uma certa *repartição* [*découpage*, no original em francês] das continuidades possíveis do sentido, implicando uma segmentação do mundo em referência como uma função das relações internas-a-linguagem [*language-internal*, no original em inglês] entre signos (valor linguístico).⁸²⁸

Ou, em outras palavras: "As categorias culturais pelas quais a experiência é constituída não seguem diretamente do mundo, mas de suas relações diferenciais dentro de um esquema simbólico".⁸²⁹ Daí

⁸²⁶ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 145.

⁸²⁷ Idem.

⁸²⁸ Ibidem. p. 147. O destaque em itálico é do próprio Sahlins.

⁸²⁹ Idem.

Então o signo, como sentido, torna-se duplamente arbitrário na referência: uma segmentação relativa e uma representação seletiva ao mesmo tempo. E da natureza arbitrária do signo segue que a cultura é, por sua própria natureza, um objeto histórico.⁸³⁰

Mas por quê?

Porque tal como se aventura na ação, o signo é sujeito a outro tipo de determinação: processos de consciência e inteligência humana. Não mais um sistema virtual ou desincorporado, o significado está agora em contato com os poderes humanos originais de sua criação.⁸³¹

Além disto, é na

ação [que os] signos são subsumidos em várias operações lógicas, tais como metáfora e analogia, redefinições intensionais e extensionais, especializações de significados ou generalizações, deslocamentos ou substituições, sem negligenciar 'desentendimentos' criativos.⁸³²

E quando um signo é "subsumido" em "várias operações lógicas", veríamos o surgimento daquilo que Sahlins chama de "ação simbólica". Mas o que é uma "ação simbólica"? É uma "combinação dúplex" (*duplex compound*, no original em inglês) formada por um "passado inescapável" e um "presente irreduzível".⁸³³ Por "passado inescapável" ele entende o "esquema cultural recebido" de épocas passadas, do qual emergiriam "conceitos pelos quais a experiência é organizada e comunicada".⁸³⁴ Já a expressão "presente irreduzível" denomina o fato de toda ação humana ser única no mundo, de modo que o autor de uma ação ou um contexto específico nunca seria idêntico a qualquer autor ou contexto semelhante.⁸³⁵ Neste sentido, duas ou mais ações simultâneas nunca seriam iguais, pois "ninguém nunca pisa

⁸³⁰ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 148.

⁸³¹ Ibidem. p. 151.

⁸³² Idem.

⁸³³ Idem.

⁸³⁴ Idem.

⁸³⁵ Ibidem. p 151-152.

no mesmo rio duas vezes".⁸³⁶ Além disto, presente e passado sempre se encontrariam na ação individual, já que toda pessoa traria consigo conceitos e categorias do passado, herdados de sua ordem cultural. Conceitos e categorias, deste modo, poderiam servir como pontos de partida para a ação no presente, sendo também formados por elementos do passado.⁸³⁷

Um exemplo do que foi dito acima seria a chegada do capitão Cook ao Havaí. Nesta ocasião, segundo a interpretação de Sahlins, um "presente irreduzível" transcenderia e permaneceria fiel a um "passado inescapável". E diz-se que o presente "permaneceria fiel" ao passado pelo fato de ingleses e havaianos trazerem para esta ocasião categorias culturais já existentes, às quais eles permaneceriam "fiéis" – pelo menos até este momento. Mas o presente também seria capaz de "transcender" o passado. Isto significa que categorias do passado seriam reformuladas e adequadas às circunstâncias do encontro, de modo que o uso de uma categoria cultural traria duas implicações: a reprodução de uma ordem cultural ("permanecendo fiel" a ela) e a diferenciação desta mesma ordem ("transcendendo-a").⁸³⁸ Neste momento de seu argumento Sahlins recorre a Ferdinand de Saussure, para quem "o princípio da mudança é baseado no princípio da continuidade", e "o que predomina em toda mudança é a persistência da antiga substância: a desconsideração do passado é somente relativa".⁸³⁹ Passado e presente, a partir daí, como continuidade e descontinuidade, não poderiam ser apartados de modo total e absoluto: somente de forma temporária e relativa.

8. A "História Heroica"

No livro *Islands of History*, Sahlins tenta compreender também aquilo que ele mesmo chama de "prática histórica", sendo que por esta expressão ele entende os "modos de ação, consciência e determinação histórica" dominantes em uma dada ordem cultural.⁸⁴⁰ Nesta obra, ele analisará dois tipos de "prática histórica": a "História Heroica" e a "Mito-Práxis". Antes de escrever sobre essas "práticas", porém, ele observará que muitos historiadores ocidentais, até este momento, teriam se dividido em duas grandes perspectivas teóricas: uma voltada para a história política, com seus grandes personagens, e uma outra, que enfatizaria uma história

⁸³⁶ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 152.

⁸³⁷ Idem.

⁸³⁸ Ibidem. p 152-153.

⁸³⁹ Apud Ibidem. p. 153.

⁸⁴⁰ Ibidem. p. 34.

social, tendo na grande massa da população seu principal personagem. Mas esta divisão, Sahlins destaca, não seria inédita. Voltaire (1694-1778), por exemplo, teria reclamado que os livros de história dos gauleses só falavam de "grandes personagens", transmitindo ao leitor a sensação de que, na história da Gália, só teriam existido reis, generais e ministros. Para remediar este problema, o filósofo francês teria proposto um tipo de história que enfatizasse todos os homens, isto é, o povo em geral.⁸⁴¹ Mas por que esta referência de Sahlins a Voltaire? Porque segundo ele haveria na França, nesta segunda metade do século XX, uma perspectiva teórica dentro da historiografia que teria adotado uma abordagem semelhante àquela proposta pelo filósofo francês: a chamada "História Nova" (*Nouvelle Histoire*, no original em francês).⁸⁴²

A expressão "História Nova" teria se popularizado no fim da década de 1970 graças a três historiadores associados aos *Annales*: Jacques Le Goff (1924-2014), Roger Chartier (1945-) e Jacques Revel (1942-).⁸⁴³ Ela teria sido criada pelo filósofo e historiador francês Henri Berr (1863-1954) em 1930, que a teria utilizado para se referir a um movimento dentro da historiografia norte-americana conhecido como "New History" ("Nova História").⁸⁴⁴ Na década de 1970, historiadores franceses associados a "História Nova" teriam produzido trabalhos mais analíticos e menos narrativos, isto é, mais voltados para problemas, questões e conceitos, e menos para a narrativa de fatos e acontecimentos. Ao fazer isto, eles teriam buscado compreender o "porquê" de certas coisas terem acontecido e suas consequências, ao invés de perguntarem apenas "o que" aconteceu e "como".⁸⁴⁵ Além disto, estes historiadores teriam trazido novos temas e problemas para a História, como a "longa duração"⁸⁴⁶ e o estudo das mentalidades coletivas,⁸⁴⁷ além de demografia e ecologia,⁸⁴⁸ modos de produção e distribuição econômica⁸⁴⁹ e a relação entre "alta cultura" e "cultura popular".⁸⁵⁰ Por fim, mas

⁸⁴¹ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 32.

⁸⁴² A expressão *Nouvelle Histoire*, traduzida literalmente, seria "Nova História" e não "História Nova". Optamos por manter esta última pelo fato dela já ter sido traduzida assim no Brasil. Por exemplo: LE GOFF, Jacques. **A História nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁸⁴³ LE GOFF, Jacques. **A História nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 1.

⁸⁴⁴ *Ibidem*. p. 32.

⁸⁴⁵ STONE, Lawrence. **The past and the present revisited**. ed. rev. London: Routledge, 1987. p. 21.

⁸⁴⁶ LE GOFF, Jacques. **A História nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.62.

⁸⁴⁷ *Ibidem*. p. 67-68.

⁸⁴⁸ STONE, Lawrence. **The past and the present revisited**. ed. rev. London: Routledge, 1987. p. 21.

⁸⁴⁹ *Ibidem*. p. 22.

⁸⁵⁰ *Idem*.

não menos importante, eles teriam se distanciado também de uma história das elites, buscando se aproximar das grandes massa da população.⁸⁵¹

Para Jacques Le Goff, Voltaire teria sido um precusores dessa "História Nova".⁸⁵² Segundo o historiador francês, veríamos nos escritos deste filósofo uma ideia de

História econômica, demográfica, história das técnicas e dos costumes, não apenas história política, militar, diplomática. História dos homens, de todos os homens, não unicamente dos reis e dos grandes. História das estruturas, não apenas dos acontecimentos. História em movimento, história das evoluções e das transformações, não história estática, história quadro. História explicativa, não história puramente narrativa, descritiva – ou dogmática.⁸⁵³

Com isto Le Goff tenta legitimar a "História Nova", tornando-a plausível e destacando suas possibilidades teóricas, escolhendo o filósofo francês como um de seus precusores.

Enquanto isso, no *Islands of History*, descobrimos que Sahlins leu vários textos de Le Goff. Neste livro, por exemplo, ele cita um texto em inglês do historiador francês intitulado *Is politics still the backbone of History?* ("É a política a espinha dorsal da História ainda?"), um artigo recomendado pelo próprio Le Goff aos seus leitores em coletânea organizada por ele mesmo, a *La Nouvelle Histoire* ("A Nova História"), de 1974.⁸⁵⁴ Além disto, o antropólogo norte-americano cita uma coletânea intitulada *Faire l'histoire* ("Fazer a história") organizada por Le Goff e o também historiador francês Pierre Nora.⁸⁵⁵ Esta última também foi recomendada por Le Goff ao "leitor desejoso de completar seu conhecimento da história nova".⁸⁵⁶ Sabendo disso, podemos entender o porquê de Sahlins fazer referência a Voltaire em seu livro, separando a História em duas perspectivas: aquela dos "grandes personagens" e aquela das "grandes massas". Mas ele alerta:

⁸⁵¹ STONE, Lawrence. **The past and the present revisited**. ed. rev. London: Routledge, 1987. p. 22-23 e LE GOFF, Jacques. **A História nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 50-52.

⁸⁵² LE GOFF, Jacques. **A História nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 50-52.

⁸⁵³ Ibidem. p. 51-52.

⁸⁵⁴ Le Goff recomenda aqui: LE GOFF, Jacques. **A História nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 16. Que Sahlins faz referência a este texto é algo que pode ser comprovado aqui: SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 33 e 166.

⁸⁵⁵ Ver SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 33 e 166.

⁸⁵⁶ LE GOFF, Jacques. **A História nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 27.

No entanto, antes de congratularmos a nova história por finalmente ter aprendido suas lições antropológicas (ou políticas), nós devemos lembrar que a passagem de uma consciência de elite para uma mais coletiva ocorreu realmente na sociedade Ocidental, como uma diferença na prática histórica-real [*real-historical practice*, no original em inglês], e isto muito antes do declínio da monarquia em favor das democracias populares e economias de mercado fazerem a produção em massa da história parecer a verdade evidente por si mesma de nossa – não deveríamos dizer, nossa burguesa? – experiência social.⁸⁵⁷

Mas haveria um tipo de "prática histórica", segundo ele, onde a separação entre uma história do "povo" e outra das "elites" perderia o sentido: a "História Heroica". Para defender este argumento, ele escolhe o livro *Les origines de la pensée grecque* ("As origens do pensamento grego") do historiador francês Jean-Pierre Vernant (1914-2007) como ponto de partida. Vernant, neste livro, teria defendido que no último milênio anterior a era cristã uma transformação teria ocorrido na Grécia: de um modo de soberania construído em torno de reis divinos para outra centrada em instituições supostamente mais democráticas. Contudo, esta passagem de uma forma de governo para outra não teria implicado apenas em transformações políticas: teria resultado também em transformações culturais.⁸⁵⁸

Começemos pela soberania dos reis divinos. Nela, os monarcas estariam acima das instituições que representam, e a sociedade seria definida pelas virtudes atribuídas ao rei. Mas este último não poderia ser reduzido a qualquer virtude em particular; ou a qualquer grupo social específico. O rei, na verdade, seria capaz de englobar e transcender ao mesmo tempo a sociedade como um todo, mediando a relação entre ela e o universo. Além disto, tanto a história do rei quanto a história da sociedade tenderiam a se confundir: um (a sociedade) seria o espelho do outro (o rei).⁸⁵⁹

Nas sociedades formadas por instituições supostamente mais democráticas o ato de governar deixaria de ser uma preocupação exclusiva do soberano para se transformar em uma matéria de interesse de todo cidadão – excluindo mulheres e escravos. Além disto, a história da sociedade como um todo deixaria de se confundir com aquela do monarca, de modo que a ideia de "verdade" não seria mais instituída por um governante, mas sim algo que qualquer

⁸⁵⁷ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 33.

⁸⁵⁸ Ibidem. p. 33-34.

⁸⁵⁹ Idem.

cidadão poderia descobrir e debater publicamente. Muda-se assim o que poderia ou não ser considerado verdade, bem como o lugar em que ela poderia ser encontrada.⁸⁶⁰

Agora, sabendo disso, Sahlins utiliza as descrições acima como ponto de partida para a defesa do seguinte argumento: ordens culturais distintas possuiriam diferentes formas de "prática histórica". E uma dessas práticas históricas seria a "História Heroica".

A expressão "Histórica Heroica" teria sido proposta, originalmente, pelo filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744), sendo depois desenvolvida e aprofundada por antropólogos como o escocês Sir James George Frazer (1854-1841), o inglês Arthur Maurice Hocart (1883-1939) além do francês Georges Dumézil (1898-1986). Sahlins utiliza-a no *Islands of History* para analisar as consequências históricas da ideia do divino, particularmente entre sociedades governadas por reis ou chefes tribais dotados de supostos poderes mágicos. Nelas, o rei seria a mais importante fonte de ação histórica, além do principal responsável pela criação da ordem social e cósmica. Sahlins alerta, porém, que não é a sua intenção transpor uma teoria do "grande homem" para sociedades antigas ou "arcaicas". E nem se trata de refletir sobre um personagem carismático, capaz de governar a sociedade como monarca e/ou deus. O que ele busca aqui, ao invés disto, é ir além da suposta dicotomia entre uma história do povo e aquela de "grandes homens". No lugar dela, os "grandes homens" deixariam de se *opor* ao povo para se transformarem na própria *condição de existência* de toda a sociedade.⁸⁶¹ Exemplos disto poderiam ser encontrados, segundo o antropólogo norte-americano, nas Ilhas Fiji,⁸⁶² entre os zulu⁸⁶³ e em meio aos havaianos.⁸⁶⁴

Nos anais desses povos, uma grande importância teria sido dada às vidas de seus governantes, já que elas se "confundiriam" com a história de toda a sociedade – incluindo os grupos de "elite" e outros "grandes homens". Assim, por exemplo, os desejos e ações do monarca seriam os desejos e ações do povo com um todo.⁸⁶⁵ Um exemplo dessa "confusão" seria a história do rei Thakombau das Ilhas Fiji, no século XIX. Ele teria sido responsável por acelerar a conversão de seu povo ao cristianismo, satisfazendo o desejo de missionários europeus e ao mesmo tempo expandido e consolidado seu poder. A sua conversão, entretanto, não teria se limitado a exercer uma influência sobre seu reino. Mais do que isto, ela teria se

⁸⁶⁰ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 34.

⁸⁶¹ Ibidem. p. 35-37.

⁸⁶² Ibidem. p. 37-41.

⁸⁶³ Ibidem. p. 42-43.

⁸⁶⁴ Ibidem. p. 44 e 50-52.

⁸⁶⁵ Ibidem. p. 41.

transformado na própria condição de existência do cristianismo neste lugar. Dois anos antes de sua conversão, por exemplo, aproximadamente 850 de seus súditos seriam cristãos; um ano depois, 8.870 teriam se convertido.⁸⁶⁶

Thakombau, em outra ocasião, teria estado perto de uma derrota militar. Subitamente, o monarca adversário que estava perto vencê-lo falece. Contudo, ao invés de continuarem a guerra e atacar Thakombau, os súditos do rei morto teriam optado por se render a ele, convertendo-se ao cristianismo. Mas por que esta elite teria trocado uma vitória certa pela rendição e conversão religiosa? Porque, segundo Sahlins, a morte do rei teria dissolvido toda a razão de existir de seus exércitos. E se toda a ordem social era uma extensão do monarca, seu fim representaria o término desta mesma ordem, que seria então substituída por outra: aquela que já existia como uma extensão de Thakombau.⁸⁶⁷

De acordo com a lógica da "História Heroica", reis e batalhas seriam importantes na medida em que a sociedade imaginasse a si mesma como um produto e extensão de atos individuais – particularmente aqueles de um rei. Um acontecimento histórico, aqui, seria classificado como "evento histórico" somente se tivesse alguma ligação com os interesses e ações do monarca. Por causa disto, a "Historia Heroica" seria marcada por um ritmo temporal breve e dinâmico, formado por transformações abruptas e grandes descontinuidades, como a morte ou conversão de um governante.⁸⁶⁸

Na "História Heroica", o tempo da sociedade seria calculado de acordo com as genealogias de dinastias governantes e grupos associados a ela. Os rituais, reuniões e outros ritos tradicionais promovidos pelo soberano seriam então objeto de manipulação e interpretação de especialistas como sacerdotes. Porém, quando nos afastamos destes personagens e nos aproximamos do nível local de pequenas vilas e comunidades, veríamos que estas tradições seriam tratadas com certa indiferença pelo povo. Este último, em geral, tenderia a dar respostas pragmáticas e pontuais a questões sobre costumes e rituais. Não por acaso, muitos antropólogos teriam encontrado nos Zulu e habitantes das Ilhas Fiji uma suposta indiferença em relação a história.⁸⁶⁹

Outra evidência da "História Heroica" seria encontrada na sociedade havaiana, onde durante muito tempo reis e grupos dominantes teriam administrado terras sob seu domínio,

⁸⁶⁶ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 37.

⁸⁶⁷ Ibidem. p. 39-41.

⁸⁶⁸ Ibidem. p. 41-42.

⁸⁶⁹ Ibidem. p. 49-50.

distribuindo-as entre si de acordo com seus próprios interesses. Uma das consequências disto seria a reprodução e manutenção de vastas genealogias ao longo de séculos e gerações. Muitos reis havaianos, com efeito, teriam o costume de se apresentarem como descendentes de linhagens que, a partir do presente, se estenderiam por quase mil gerações em direção a um passado que poderia ser manipulado – particularmente quando os monarcas se associavam a linhagens distintas, em função de disputas e interesses políticos. Esses governantes, deste modo, seriam capazes de administrar sua própria história – incluindo as categorias culturais utilizadas para significá-la.⁸⁷⁰ Uma destas categorias seria a ideia de "divindade", atribuída ao rei de acordo com seus ancestrais e que lhes daria legitimidade política e religiosa, além de uma história própria que se "confundiria" com aquela da sociedade por ele governada.⁸⁷¹

A grande massa do povo, em oposição a isso, seria incapaz de preservar qualquer tipo de linhagem ou genealogia própria. Muitas pessoas comuns, é verdade, poderiam ter uma grande quantidade de parentes no presente. Do passado, porém, não sobraria quase nada – a não ser algumas poucas lembranças pessoais. Esta virtual ausência de um passado traria então como consequência a inexistência de uma história própria, de modo que a ordem cultural seria vivida e herdada implicitamente, nunca trabalhada e registrada explicitamente.⁸⁷²

Ainda assim, a julgar pelo que foi dito até aqui, podemos continuar com a impressão de que estamos diante de uma dicotomia entre um povo sem história e um soberano ou grupo de elite dotado de um passado. Na prática, todavia, a realidade teria sido mais complexa do que isto. As pessoas que compunham a grande massa da população, apesar de não possuírem extensas genealogias, seriam capazes de construir uma espécie de passado próprio em algumas ocasiões – mesmo que somente a partir de eventos recentes. Esses eventos, em geral, seriam relativos a vida de tais indivíduos, incluindo os que viviam próximo a eles, como amigos e familiares. Assim, por exemplo, a chegada de um estranho na vila ou a realização de um casamento seriam transformados em eventos de um passado comum, compartilhados por todos. E por sentirem a necessidade de atribuir significados ao passado, esses indivíduos recorreriam a uma série de distinções e relações – como terra e mar, agricultura e pesca ou nascimento e adoção – típicos de mitos e rituais associados ao rei e grupos próximos a ele. Por exemplo: acontecimentos fabulosos e míticos seriam narrados como se fizessem parte do cotidiano, de modo semelhante ao que aconteceria com o rei. Por causa disto, características

⁸⁷⁰ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 51.

⁸⁷¹ Ibidem. p. 48.

⁸⁷² Ibidem. p. 51-52.

encontradas nas histórias de monarcas seriam igualmente vistas em histórias e atividades cotidianas de boa parte da população.⁸⁷³

Mas o argumento de Sahlins não para aqui. Ele decide ir além disso, voltando sua atenção para sociedades ditas "burguesas" e ocidentais. Nelas, segundo ele, encontraríamos um padrão supostamente semelhante: interesses de classes dominantes – como aquele no indivíduo "empreendedor", capaz de beneficiar a sociedade como um todo enquanto atua somente em função dos próprios desejos – seriam confundidos com os interesses de toda a população, isto é, a sociedade como um todo seria o produto da soma de ações individuais, onde cada indivíduo alcançaria seus objetivos de acordo com esforços próprios, às custas de todos os demais. Apesar disto, a impressão de que esta sociedade teria de si mesmo seria outra. Os indivíduos aí presentes acreditariam que seus sucessos não seriam o produto da exploração de outros, mas apenas de seus próprios méritos. Eles pensariam que vivem em uma sociedade democrática, onde cada indivíduo participa de igual modo da escolha de seus governantes.⁸⁷⁴

Tendo surgido aí, em meio a sociedades burguesas e ocidentais, as Ciências Sociais teriam incorporado muitos dos valores dessas sociedades, como uma perspectiva materialista (ênfase nas "forças materiais" da sociedade), populista (preferência pela grande massa do povo) e quantitativa (necessidade de construir estatísticas sobre aspectos da sociedade estudada). Porém, as diferentes culturas estudadas pelos antropólogos não teriam apenas valores díspares: teriam também práticas históricas distintas. E outro exemplo de prática histórica seria a chamada "Mito-Praxis", que viria a ser igualmente utilizada por Sahlins para o questionamento de valores ocidentais.⁸⁷⁵

9. A "Mito-Praxis"

A expressão "Mito-Praxis" é utilizada no *Islands of History* para denominar uma tendência a "organizar explicitamente a ação histórica como a projeção de relações míticas", o que supostamente existiria em alguns povos.⁸⁷⁶ E para compreender essas relações, o

⁸⁷³ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 51-52.

⁸⁷⁴ Ibidem. p. 52-53.

⁸⁷⁵ Ibidem. p. 53-54.

⁸⁷⁶ Ibidem. p. 54.

antropólogo norte-americano recorre a um evento histórico: a rebelião de uma tribo maori, chamada Ngapuhi, contra o domínio britânico, algo que teria ocorrido entre 1844 e 1846.⁸⁷⁷ Segundo Sahlins, as causas desta rebelião e seus principais acontecimentos seriam melhor compreendidos se voltássemos a nossa atenção para a mitologia desse povo. A razão disso residiria no fato dele supostamente recorrer a mitologia para formular atitudes no presente, destacando uma relação indissociável entre mito e prática – daí a expressão "mito-praxis". Mas antes de prosseguirmos, vejamos primeiro uma anedota que seria capaz de sintetizar essa relação. Nela, um maori chamado Rou teria perdido o filho em uma batalha, vingando-se depois de seus assassinos matando-os. Após a vingança, ele teria se revoltado com o fato dos líderes de sua tribo terem optado por enterrar os corpos dos assassinos, ao invés de consumi-los em um ritual canibal. Os líderes teriam justificado a escolha alegando uma relação de parentesco entre sua tribo e aquela dos algozes do filho de Rou. Este último, não satisfeito, decidiu realizar um protesto com um longo discurso.⁸⁷⁸

No seu discurso, Rou teria lembrado que os membros de sua tribo eram descendentes de um mesmo grupo de ancestrais. Um dos ancestrais, chamado Tü, teria derrotado os irmãos em uma disputa, consumindo-os em um ritual canibal, estendendo também a permissão do ritual para toda a humanidade.⁸⁷⁹ Rou, então, teria perguntado: "Se os deuses comem uns aos outros [...] e eles são irmãos... Eu pergunto, porque não me foi permitido comer aqueles que mataram o meu filho?".⁸⁸⁰ Em seguida acrescenta uma referência às origens divinas da magia no mundo que teria permitido a presença do mal no coração dos homens – incluindo o desejo de vingança canibal.⁸⁸¹ Por fim, conclui seu protesto com alguns provérbios maori, como este: "A raiva dos parentes é um fogo que queima furiosamente".⁸⁸²

A anedota de Rou, para Sahlins, sintetizaria e ilustraria a lógica da "Mito-Praxis", onde mito e história se confundiriam. Aqui, épocas míticas e períodos históricos teriam semelhanças entre si, por analogia. Eventos míticos como aqueles da formação do universo, ou as relações entre ancestrais, tenderiam a se repetir na história dos homens, organizando e atribuindo significado aos seus conflitos e relações. Assim, por exemplo, tanto a ordem social quanto o significado de paisagens seriam igualmente determinados por um passado ao mesmo

⁸⁷⁷ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 60.

⁸⁷⁸ Ibidem. p. 56.

⁸⁷⁹ Ibidem. p. 56-57.

⁸⁸⁰ Ibidem. p. 57.

⁸⁸¹ Idem.

⁸⁸² Idem.

tempo mítico e histórico.⁸⁸³ Um evento histórico, enquanto isso, seria a forma mais recente de um evento mítico: uma "metáfora histórica" de uma "realidade mítica", onde "a forma final do mito cósmico é o evento atual".⁸⁸⁴

Agora, sabendo disso, podemos voltar nossa atenção para a rebelião maori ocorrida entre 1844 e 1846. Esta rebelião teria começado por causa de um mastro, onde estava hasteada um bandeirado Reino Unido, localizada em um dos maiores povoados europeus na Nova Zelândia. Um líder maori chamado Hone Heke, porém, teria cortado e destruído o mastro em quatro situações distintas. Mas toda vez que isso acontecia os ingleses colocavam-no de volta, hasteando a bandeira. Certa vez, ele teria ordenado um ataque a um assentamento europeu, tentando criar uma distração enquanto seus guerreiros capturavam o mastro mais uma vez.⁸⁸⁵

Mas por que esta fixação com esse mastro? Para responder a esta pergunta, Sahlins argumenta que deveríamos olhar para a mitologia maori. De acordo com ela, o ato de levantar um mastro seria o equivalente a tomar posse de uma terra, de acordo com costumes ancestrais. A presença de um mastro em um lugar sagrado, por exemplo, seria também uma forma de recriar a separação mítica entre Céu e Terra, permitindo que a humanidade herdasse esta última. Os maori teriam visto aí, no mastro, um ato de posse, enquanto os britânicos teriam encarado a atitude maori como um desrespeito a bandeira. O problema é que os europeus não teriam compreendido a diferença entre bandeira e mastro, e nem a importância mítica deste último.⁸⁸⁶ Para corrigir esse erro, em parte, Sir George Grey (1812-1898), o então governador britânico da Nova Zelândia, teria reunido diversos mitos maori em um único livro, publicado em 1855 com o seguinte título: *Polynesian mythology and ancient traditional history of the New Zealand race, as furnished by their priests and chiefs* ("Mitologia polinésia e história tradicional antiga da raça da Nova Zelândia, tal como fornecida por seus sacerdotes e chefes").⁸⁸⁷

Essas reflexões sobre a rebelião maori e a "mito-práxis", segundo Sahlins, seriam especialmente importantes para uma historiografia ocidental que teria se acostumado desde

⁸⁸³ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 57-58.

⁸⁸⁴ Ibidem. p. 58.

⁸⁸⁵ Ibidem. p. 60-61.

⁸⁸⁶ Ibidem. p. 61-65.

⁸⁸⁷ Islands of History, p. 54. Esta obra de Grey pode ser consultada aqui: GREY, Sir George. **Polynesian Mythology, and Ancient Traditional History of the New Zeland Race, as furnished by their priests and chiefs**. London: John Murray, Albermarle Street, 1855. Disponível em: <<https://archive.org/details/polynesianmythol00greyuoft>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

Tucídides a separar mito e história. Esta mesma historiografia, além disso, teria associado a ideia de "verdade" ao conceito de *logos*, significando "razão" ou "racionalidade",⁸⁸⁸ e sendo oposto a ideia de *mythos*, significando histórias falsas, fabulosas ou imaginárias.⁸⁸⁹ Na lógica da "mito-práxis", em contrapartida, os termos "mito" e "história" teriam convergido para dar um novo significado a ideia de "verdade", bem como a sua relação com o fabuloso e o imaginário.⁸⁹⁰ A historiografia ocidental, além disso, teria desenvolvido uma tendência a buscar razões econômicas e materiais "por trás" de explicações míticas.⁸⁹¹ Em oposição a isso, Sahlins acredita que a "estrutura de conjuntura" formada pela rebelião maori não poderia ser explicada por meio de uma lógica econômica e materialista, já que as razões míticas alegadas por homens como Hone Heke seriam tão reais para ele quanto abstrações metafísicas como "domínio", "soberania" e "presença" seriam para os britânicos.⁸⁹²

A compreensão de qualquer "prática histórica", portanto, exigiria uma análise da interação entre ordem cultural e história. E Sahlins, para isto, acredita que seria preciso construirmos uma Antropologia ao mesmo tempo histórica e estrutural. Porém, antes de fazermos isso, certos obstáculos precisariam ser removidos. O primeiro deles seriam as diferenças entre antropólogos e historiadores na década de 1980. Antropólogos, em geral, partiriam de estruturas abstratas, com o intuito de construir explicações de eventos concretos. Historiadores, por sua vez, tenderiam a desprezar o evento único e concreto, enfatizado estruturas recorrentes e subjacentes. Desta diferença, todavia, viria um segundo obstáculo: de forma paradoxal, antropólogos seriam mais diacrônicos que os próprios historiadores.⁸⁹³

Essa ideia que o antropólogo norte-americano tem do trabalho dos historiadores é semelhante a ideia dos *Annales* e da "História Nova". Sua aproximação destas perspectivas teóricas é algo que poderia ser visto no primeiro capítulo do livro *Islands of History*, intitulado "Supplement to the Voyage of Cook; or, *le calcul sauvage*" ("Suplemento a Viagem de Cook; ou, *o cálculo selvagem*"). Este capítulo foi apresentado, originalmente, como parte das "Marc Bloch Lectures" ("Conferências Marc Bloch"), com o apoio da *École des Hautes*

⁸⁸⁸ HOAD, T. F. **The Concise Oxford Dictionary of Etymology**. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 270. Adotamos esta definição considerando o sentido que Sahlins parece atribuir a ela em sua leitura de Tucídides, bem como o significado que ela teria de um ponto de vista etimológico.

⁸⁸⁹ BALDICK, Chris. **The Oxford Dictionary of Literary Terms**. 3 ed. New York: Oxford University Press, 2008. p. 217-218 e HOAD, T. F. **The Concise Oxford Dictionary of Etymology**. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 307.

⁸⁹⁰ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 54 e 66.

⁸⁹¹ Ibidem. p. 66.

⁸⁹² Ibidem. p. 66 e seguintes.

⁸⁹³ Ibidem. p. 72.

Etudes em Sciences Sociales no mês de junho de 1981, em Paris.⁸⁹⁴ Esta ligação institucional com os *Annales* reforça o que vimos anteriormente sobre as leituras de Sahlins a respeito da "História Nova" (uma criação, lembremos, de historiadores dos *Annales*). Em um dado momento de sua conferência, porém, enquanto reflete sobre a importância da comparação de estruturas simbólicas entre povos que compartilham a mesma ordem cultural – como os havaianos e outras sociedades polinésias – Sahlins não deixa dúvidas: "Ora, Marc Bloch nos ensinou a ser comparatistas, ou então seremos antiquários".⁸⁹⁵

Mas isso não é tudo. Para além dos *Annales* ou da "História Nova", existe algo que precisamos destacar nesta postura de Sahlins sobre a relação entre antropólogos e historiadores: a julgar pelo seu texto, ela teria o mesmo destino que outras dicotomias supostamente existentes no pensamento ocidental como

passado e presente, estático e dinâmico, sistema e evento, infraestrutura e superestrutura, e outras daquele tipo dicotômico, intelectual. Estas oposições não são apenas enganosas fenomenalmente, eu concluo, mas analiticamente debilitantes. Elas são debilitantes porque apenas outras civilizações tem compreendido melhor suas sínteses, e de modos diferentes sintetizam assim suas práticas históricas. Nós temos que reconhecer teoricamente, encontrar o lugar conceitual do passado no presente, a superestrutura na infraestrutura, o estático no dinâmico, mudança na estabilidade.⁸⁹⁶

Mas ajustar ou modificar tais dicotomias não seria suficiente. Mais do que isto, seria igualmente preciso dissolvê-las através de sínteses:

Então o que eu proponho, se você tiver paciência comigo ao longo de uma excursão semifilosófica, uma espécie de fenomenologia ingênua da ação simbólica, que exploremos conscientemente estas distinções reificadas com vistas a descobrir suas sínteses mais verdadeiras.⁸⁹⁷

⁸⁹⁴ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. xviii.

⁸⁹⁵ Ibidem. p. 20.

⁸⁹⁶ Ibidem. p. xvii.

⁸⁹⁷ Ibidem. p. 145.

A partir daí, sua solução para as diferenças entre historiadores e antropólogos não é fazê-los "colaborar" entre si, mas sim dissolver sua própria separação – como seria feito com qualquer outra dicotomia. Nas palavras do próprio Sahlins, "A antropologia tem algo a contribuir para a disciplina da história [sic]. O oposto também nem precisa ser citado. No entanto, eu não estou argumentando simplesmente por mais colaboração entre disciplinas".⁸⁹⁸ E tem mais: "Nem é a questão, ou este ensaio, meramente a respeito do valor da colaboração".⁸⁹⁹ Seu objetivo, ao invés disto, é "explodir o conceito de história pelo conceito antropológico de cultura",⁹⁰⁰ permitindo também que a "experiência histórica [...] exploda o conceito antropológico de cultura – incluindo a [ideia de] estrutura".⁹⁰¹ Mas o que significa "explodir" um conceito por meio de outro? Significa dissolver a separação entre os dois, formando uma síntese:

Em uma observação frequentemente citada no Prefácio a *Search for a Method* ["Busca por um método"] (1968) [Jean-Paul] Sartre pergunta, 'Será que temos hoje os meios para constituir uma antropologia histórica, estrutural?' Sim, eu tentei sugerir aqui, *le jour est arrivé* ["o dia chegou"]. A prática claramente foi além das diferenças teóricas que supostamente dividem antropologia e história.⁹⁰²

Portanto, a síntese capaz de "explodir" o conceito de história por meio do conceito antropológico de cultura, e vice-versa, consistiria em uma ideia de história ao mesmo tempo culturalista (por ter a cultura como um conceito central) e estrutural (por se preocupar com as estruturas que organizam a história, transformando-se, elas mesmas, em objetos históricos). E um exemplo de ideia de história que adota precisamente estes dois conceitos como os seus principais é a ideia de história que Sahlins havia desenvolvido nesta década de 1980, e que descrevemos e analisamos ao longo deste capítulo. A partir dela,

As histórias até então obscuras de ilhas remotas merecem um lugar ao lado da autocontemplação do passado europeu – ou a história das 'civilizações' – por suas próprias contribuições notáveis a um entendimento histórico. Nós

⁸⁹⁸ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. xvii.

⁸⁹⁹ Ibidem. p. 72.

⁹⁰⁰ Idem.

⁹⁰¹ Ibidem. p. xvii.

⁹⁰² Ibidem. p. 72.

então multiplicamos nossas concepções de história por meio da diversidade de estruturas. De repente, existem todos os tipos de coisas novas para considerarmos.⁹⁰³

⁹⁰³ SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. p. 72.

Considerações Finais

Em 1987, o antropólogo norte-americano Jonathan Friedman, da Universidade de Copenhagem, publica uma resenha crítica sobre o livro *Islands of History*.⁹⁰⁴ Em sua resposta a resenha, Sahlins escreve que

de novo e de novo ele [Jonathan Friedman] tenta forçar o que eu estou dizendo na cama procrustea do 'determinismo cultural'. Um discurso curiosamente antigo e positivista – ou Friedman realmente pensa que eu sou Leslie White reencarnado como Lévi-Strauss?⁹⁰⁵

"Eu não posso responder por Friedman", escreveu vários anos depois o antropólogo sul-africano Adam Kuper, "mas eu tenho que admitir que ler Sahlins às vezes me leva precisamente a esta conclusão".⁹⁰⁶ Talvez Kuper esteja errado e não possamos reduzir a obra de Sahlins ao binômio Leslie White/Claude Lévi-Strauss. Porém, é difícil ignorar a presença desses dois autores em sua ideia de história; ou negar a importância de ambos para a compreensão dela. O que a evidência analisada nesta tese parece sugerir é que sua ideia de história deve muito a estes dois autores – mesmo que para se opor a eles.

Até o momento de sua resenha publicada na revista *Scientific American*, em 1966, Sahlins teria hesitado diante das ideias de Lévi-Strauss e se mantido próximo ao pensamento de Leslie White. Depois disto, a partir da década de 1970, a situação se inverte, e é do ponto de vista de um diálogo com o Estruturalismo (especialmente Lévi-Strauss) que Sahlins rejeita muitas das ideias de Leslie White. Que Lévi-Strauss é o principal nome por trás do diálogo com o "Estruturalismo" é algo que o próprio Sahlins reconhecerá:

⁹⁰⁴ FRIEDMAN, Jonathan. No History is a Island: An Exchange Between Jonathan Friedman and Marshall Sahlins: A Review Essay. **Critique of Anthropology**, v 8. n. 3, p. 7-39, dez. 1988. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0308275X8800800302>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

⁹⁰⁵ SAHLINS, Marshall. Deserted Islands of History: A Reply to Jonathan Friedman. **Critique of Anthropology**, v 8. n. 3, p. 7-39, dez. 1988. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0308275X8800800303>>. Acesso em: 21 mar. 2017. p. 41.

⁹⁰⁶ KUPER, Adam. **Culture: The Anthropologists' Account**. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 198.

Por estruturalismo eu quero dizer primariamente Lévi-Strauss, mas existiram outros autores franceses com mais ou menos a mesma orientação que foram importantes para mim, incluindo [Lucien] Sébag e L. Dumont, e então [Marcel] Granet, [Georges] Dumézil, [Georges] Duby, e [Jean-Pierre] Vernant, entre outros historiadores.⁹⁰⁷

No início desta tese de doutorado, defendemos que Sahlins havia adotado uma perspectiva evolucionista no início de sua carreira. Argumentamos que os primórdios desta perspectiva poderiam ser encontrados no século XIX, mais precisamente na obra de antropólogos como Edward Burnett Tylor e Lewis Henry Morgan. O antropólogo Franz Boas, entretanto, teria se oposto a ela. E o prestígio alcançado por ele o transformou um alvo convidativo para defensores do evolucionismo no século XX, como Leslie White e Marshall Sahlins, por exemplo. Ao mesmo tempo, com a rejeição de Boas, viria também um afastamento da História. Para White, os historiadores tendiam a enfatizar o aspecto temporal da existência humana, enquanto um antropólogo evolucionista destacaria suas diferentes formas ou estágios biológicos e/ou tecnológicos. Os historiadores estariam mais preocupados com o particular e o processo evolutivo seria mais generalizante, estando voltado para a distribuição de seres e eventos por estágios e classes. Enquanto aluno de White, Sahlins também adotou uma concepção evolucionista da história, o que o levará a se distanciar dos historiadores mas somente em parte. Ele defenderá que o processo evolutivo poderia sim ser considerado uma forma de história, mesmo que parcialmente. E enquanto uma forma de história, este processo lidaria com eventos e formas culturais particulares. Mas enquanto algo diferente da história, ele se ocuparia com o que é geral e amplo, como a sucessão de formas culturais através de estágios evolutivos. Com esta interpretação ele se aproxima do que imaginava ser a História, enquanto mantém uma distância estratégica dela, conservando a independência de sua perspectiva teórica.

A perspectiva evolucionista, portanto, terá um papel fundamental em sua primeira ideia de história. Isto significa dizer que ela será um personagem importante entre a segunda metade da década de 1950 – quando sua tese de doutorado é publicada – e a segunda metade da década de 1960 – quando ele se torna o editor da série "Foundations of Modern Anthropology". Porém, quando sua perspectiva evolucionista parecia ter alcançado o auge, ela é abandonada em favor de uma perspectiva cultural. Mas por quê? Talvez porque a perspectiva evolucionista, neste momento já estivesse mostrando sinais de esgotamento –

⁹⁰⁷ SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005. p. 32, nota 6.

como evolucionismo teria mostrado aproximadamente um século antes, quando até mesmo Tylor teria recebido bem as críticas de Boas, acreditando que elas promoviam uma reforma necessária na Antropologia.⁹⁰⁸ Agora, na década de 1960 do século XX, as fraquezas da nova abordagem evolucionista voltavam a se tornar evidentes, como a sua ênfase excessiva na *integração* de elementos (indivíduos e instituições, por exemplo) que constituem as populações estudadas, ou na sua dificuldade com mudanças e transformações sociais. Estas fraquezas teria levado muitos de seus praticantes a deslocarem o foco de suas análises para indivíduos, o processo histórico ou mesmo para um diálogo com o marxismo marxismo.⁹⁰⁹ Não por acaso, em 1968, um antropólogo (Clifford Geertz) já que escrevia que a abordagem "evolucionária" não parecia muito promissora para os seus propósitos (o estudo antropológico da religião), apesar de reconhecer que ela teria voltado a fazer sucesso depois de um "longo eclipse".⁹¹⁰ Recentemente, em uma coletânea de ensaios publicada no ano 2000, intitulada *Culture in Practice: Selected Essays* ("Cultura na Prática: Ensaios Seleccionados"), Sahlins dará a seguinte explicação:

Em minha situação intelectual, a crise da cultura dos anos 60, que pôs o material em confronto com o simbólico, foi exacerbada pela crescente antítese entre ideias domésticas [isto é, norte-americanas] da ecologia cultural [ou evolucionista] e a importação do estruturalismo francês.⁹¹¹

Mas isto não é tudo:

O Estruturalismo, claramente, a medida em que especificava a ordem simbólica da prática econômica e ecológica, era então excêntrico para muito da civilização utilitária que se conhecia do meio-oeste [norte-americano]. O que o encaixou naturalmente com minhas próprias predileções foi que ele transcendeu todas as distinções infraestrutura-superestrutura integrando-as em uma mesma lógica cultural.⁹¹²

⁹⁰⁸ SAHLINS, Marshall. *Culture in Practice: Selected Essays*. New York: Zone Books, 2005. p. 211.

⁹⁰⁹ PATTERSON, Thomas C. *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg, 2001. p. 143.

⁹¹⁰ GEERTZ, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968. p. 58.

⁹¹¹ SAHLINS, Marshall. *Culture in Practice: Selected Essays*. New York: Zone Books, 2005. p. 17.

⁹¹² *Ibidem*. p. 18.

O primeiro encontro de Sahlins com a obra de Lévi-Strauss havia sido, provavelmente, na resenha da *Scientific American*, em 1966. Este encontro, ao que tudo indica, parece ter sido marcado por várias reticências, que viriam a ser abandonadas um ano depois no momento da viagem de Sahlins a França. Uma vez neste país, na condição de pesquisador, ele teria sido recebido pelo próprio Lévi-Strauss, chegando a publicar depois um artigo na revista *L'Homme*, um periódico criado e dirigido pelo próprio antropólogo francês. A partir daí, ele se aproximará cada vez mais do Estruturalismo, trazendo para os seus escritos muitas das preocupações e problemas desta perspectiva teórica. A preocupação estruturalista com o pensamento ocidental, por exemplo, aparecerá em livros como *Stone Age Economics*, *Culture and Practical Reason* e *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*.

Entre o fim da década de 1970 e o início da década seguinte, Sahlins transformará alguns dos supostos "defeitos" do Estruturalismo – como sua dificuldade com a História – em uma possibilidade teórica: a chance de articular Antropologia e História. Acreditamos que, a partir daí, ele construirá uma ideia de história culturalista e estrutural. Dizemos que ela é "culturalista" na medida em que seria construída em torno de uma ideia de cultura que ocupará o lugar da agora abandonada ideia de evolução. Dizemos também que ela é "estrutural" na medida em que o conceito de estrutura é transformado em uma ferramenta de análise e objeto histórico central para ele. A evidência disto poderá ser encontrada em pelo menos três de suas obras: a monografia *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, o artigo *Individual Experience and Cultural Order* e a coletânea *Islands of History*.

Na monografia de 1981, o princípio teórico da "estrutura de conjuntura" é criado para lidar com as particularidades da relação entre interesses individuais, circunstâncias históricas e símbolos ou valores culturais. Com isto ele teria proposto uma solução para o problema da relação entre Estruturalismo e História. No artigo de 1982, sua perspectiva teórica continua a ser desenvolvida em oposição a duas alternativas: uma ideia da cultura como uma espécie de superorganismo (em parte associada a Leslie White, de quem ele continua a se afastar) e um individualismo pragmático e utilitário, supostamente incapaz de lidar com os aspectos simbólicos da cultura. Contra estas posições Sahlins adotará a cultura como um princípio teórico central, definindo-a como um produto da relação histórica entre ações individuais e valores culturais. Depois disso, na coletânea de 1985, a questão do pensamento ocidental retornará, só que sua atenção estará voltada para um aspecto específico deste pensamento

(seguindo Claude Lévi-Strauss): o problema de dicotomias como história e estrutura e continuidade e descontinuidade. Tais dicotomias, segundo seu argumento, teriam se proliferado no pensamento acadêmico ocidental, sendo sido utilizadas para o estudo de sociedades dentro e fora do Ocidente. O que o estudo de sociedades não-Ocidentais viria a mostrar, contudo, seria a artificialidade delas, levando o autor de *Islands of History* a defender a sua dissolução. Neste sentido, a posição de Sahlins é semelhante àquela de Lévi-Strauss, tanto na descrição quanto na solução deste problema das separações dicotômicas.

Além da "estrutura de conjuntura", argumentamos que haveria um outro princípio teórico igualmente importante para sua ideia de história: o de "prática histórica". Este princípio denominaria os modos de ação, consciência, e determinação histórica predominantes em uma dada cultura. No *Islands of History*, Sahlins dará o exemplo de duas práticas históricas: a "História Heroica" e a "Mito-práxis". Na primeira delas, a "História Heroica", as estruturas simbólicas da uma ordem cultural dependeriam da existência de um "herói" em certas sociedades, como reis e chefes tribais. Estes últimos, a partir daí, se transformariam na própria condição de existência de toda a sociedade. Ao fazer isto, Sahlins estabelece um diálogo com a perspectiva teórica conhecida como "História Nova", enquanto tenta dissolver uma de suas dicotomias mais significativas: a oposição entre uma história do "povo" e história de "grandes homens". No caso da "Historia Heroica", a história de "grandes homens" se transformaria na própria condição de existência de uma história do "povo", confundindo-se com ela e dissolvendo a separação entre ambas. Depois disto, sua atenção se voltará para outra prática histórica: a "Mito-práxis", onde estruturas míticas tenderiam a interagir com ações individuais, dissolvendo a separação entre mito e história – uma outra dicotomia.

Por fim, argumentamos que a ideia de história culturalista e estrutural de Sahlins não seria apenas uma forma de aproximar História e Antropologia: seria uma forma também de dissolver a própria separação entre elas. Aqui o conceito de História seria repensado por meio de uma concepção antropológica da cultura, que se transformaria em um ponto de partida para reflexões teóricas futuras e um objeto de análise para perspectivas teóricas já existentes – como teria acontecido com a ideia de estrutura. História e Antropologia, assim, estariam unidas sob uma mesma ideia de história – uma ideia de história que, a julgar pelos textos de Sahlins, seria culturalista e estrutural ao mesmo tempo.

Bibliografia

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. **About AAA**. Disponível em: <<http://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=1665&navItemNumber=586>>. Acesso em: 18 mar. 2017.

An interview of the anthropologist Marshall Sahlins in June 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LIDBHsKzAAg>>. Acesso em: 19 mar 2017.

AUDI, Robert (ed.). **The Cambridge Dictionary of Philosophy**: Second Edition. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BALDICK, Chris. **The Oxford Dictionary of Literary Terms**. 3 ed. New York: Oxford University Press, 2008.

BARNARD, Alan. **History And Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BEATTIE, John. A. R. Radcliffe-Brown. **Journal for the Anthropological Study of Human Moviment**, v. 10, n. 4, 1999. Disponível em: <http://jashm.press.illinois.edu/10.4/10-4Radcliffe-Brown_Beattie193-200.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2017.

BIERSACK, Aletta. **Local Knowledge, Local History**: Geertz and Beyond. In: HUNT, Lynn (ed.). *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 1989.

BLOCH, Maurice. **Marxism and Anthropology**: The History of a Relationship. London: Routledge, 2010.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BRAUDEL, Fernand. Histoire et Sciences sociales: La longue durée. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, ano 13, n. 4, p. 725-753, 1958. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1958_num_13_4_2781>. Acesso em: 21 mar. 2017.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BREISACH, Ernst. **Historiography**: Ancient, Medieval & Modern. 3 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

BURKE, Peter. **History and Social Theory, second edition**. 2. ed. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

BUTLER, Christopher. **Post-modernism**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2002.

CARRIER, James G (ed.). **A Handbook of Economic Anthropology**. Cheltenham: Edward Elgar, 2005.

CLEMENT, Russell. **From Cook to the 1840 Constitution: The Name Change from Sandwich to Hawaiian Islands.** Disponível em: <<https://evols.library.manoa.hawaii.edu/bitstream/10524/495/2/JL14054.pdf>>. Acesso em 21 mar. 2017.

Clifford Geertz 1926-2006. Disponível em: <<https://www.ias.edu/news/press-releases/2009-49>>. Acesso em: 19 mar 2017.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (ed.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: 25th Anniversary Edition.** Berkeley: University of California Press, 1986.

COLERIDGE, Samuel Taylor. **The Major Works.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

CONSEIL DES ARTS DU CANADA. **Pierre Maranda remporte le Prix Molson du Conseil des arts du Canada de 1996 en Sciences Humaines.** Disponível em: <<http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fwww.canadacouncil.ca%2Fnouvelles%2Fcommuniqués%2F1999%2Fw127244444318593750.htm>>. Acesso em: 20 mar 2017.

CULLER, Jonathan. **Ferdinand de Saussure.** ed. rev. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
ERICKSON, Paul A.; MURPHY, Liam D. **A History of Anthropological Theory.** 4. ed. Toronto: University of Toronto Press, 2013.

DONATO, Eugenio; MACKSEY, Richard (ed.). **The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man: 40th Anniversary Edition.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.

DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume 1: The Rising Sign, 1945-1966.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Dr. Morton Fried, 63, Anthropology Teacher. **New York Times,** New York, 20 dez. 1986. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1986/12/20/obituaries/dr-morton-fried-63-anthropology-teacher.html>>. Acesso em: 19 mar 2017.

École des hautes études en science sociales (EHESS - Paris) / La Chancellerie des Universités de Paris. Disponível em: <<http://www.sorbonne.fr/etablissement/les-grands-etablissements/ecole-des-hautes-etudes-en-sciences-sociales-ehess/>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

Edward O. Wilson, Ph.D. - Academy of Achievement. Disponível em: <<http://www.achievement.org/achiever/edward-o-wilson-ph-d/>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **Littérature engagée.** Disponível em: <<http://www.britannica.com/art/litterature-engagee>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

E.O. Wilson Biodiversity Foundation: E.O. Wilson. Disponível em: <<http://eowilsonfoundation.org/e-o-wilson/>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

Finding Aids – Manuscripts – Guide to the Papers of Lord Sandwich, 1718-1792. Disponível em: <<http://www.nla.gov.au/ms/findaids/ms7218/bioghist.html>>. Acesso em 21 mar. 2017.

FLEMING, Berkeley. **Polanyi, Karl.** Disponível em: <<http://www.anb.org/articles/14/14-01154.html>>. Acesso em: 20 mar 2017.

Franz Boas. Disponível em: <<http://anthropology.columbia.edu/department-history/franz-boas>>. Acesso em: 18 mar. 2017.

FRIEDMAN, Jonathan. No History is a Island: An Exchange Between Jonathan Friedman and Marshall Sahlins: A Review Essay. **Critique of Anthropology**, v 8. n. 3, p. 7-39, dez. 1988. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0308275X8800800302>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

GALBRAITH, John Kenneth. **The Affluent Society:** Fortieft Anniversary Edition. Boston: Mariner Books, 1998.

GEERTZ, Clifford. **Islam Observed:** Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago: The Universty of Chicago Press, 1968.

GOLDSMITH, Michael. **The Evolution of Marshall Sahlins.** MUNRO, Doug; LAL, Brij V. (ed.). *Texts and Contexts: reflections in Pacific Islands Historiography.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

GREY, Sir George. **Polynesian Mythology, and Ancient Tradicional History of the New Zeland Race, as furnished by their priests and chiefs.** London: John Murray, Albermarle Street, 1855. Disponível em: <<https://archive.org/details/polynesianmythol00greyuoft>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

Guide to the Marshall Sahlins Papers, Special Collections Research Center, University of Chicago Library. Disponível em: <<https://www.lib.uchicago.edu/e/scrc/findingaids/view.php?eadid=ICU.SPCL.MSAHLINS>> Acesso em: 9 maio 2015.

HANN, Chris; HART, Keith. **Economic Anthropology.** Cambridge: Polity Press, 2011.

HARRIS, Marvin. **The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture:** Updated Edition. Walnut Creek: Altamira, 2001.

HARTOG, François. O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história. **Topoi**, v. 7, n. 12, p. 9-24, jan.-jun. 2006. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi12/topoi12a1.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2017.

HARTOG, François. **Regimes de Historicidade:** Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

History and Tradition. Disponível em: <<https://admissions.umich.edu/about-u-m/history-tradition>>. Acesso em: 19 mar 2017.

HOAD, T. F. **The Concise Oxford Dictionary of Etymology**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

HOBBS, Thomas. **On the Citizen**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HOGBIN, Ian. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1881–1955), **Australian Dictionary of Biography**, National Centre of Biography, Australian National University. Disponível em: <<http://adb.anu.edu.au/biography/radcliffe-brown-alfred-reginald-8146/text14233>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

IEGELSKI, Francine. **A astronomia das constelações humanas: reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a História**. 2012. 296 f. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

JENKINS, Amanda. Profile: Anne Roe. Disponível em: <<http://www.feministvoices.com/anne-roe/>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

JUMONVILLE, Neil. The Cultural Politics of The Sociobiology Debate. **Journal of the History of Biology**, v. 35, n. 3, p. 569-593, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4331761>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

KRITZMAN, Lawrence D. (ed.). **The Columbia History of Twentieth-Century French Thought**. New York: Columbia University Press, 2006.

KROEBER, Alfred. **The Superorganic**. 4. out. 2013. Disponível em: <http://evols.library.manoa.hawaii.edu/bitstream/handle/10524/35846/The_Superorganic_SM_Paper_1-1.pdf?sequence=1>. Acesso em 21 mar. 2017.

KROGH, David. **University of California: In Memoriam, 1998**. Oakland: University of California, 1998. Disponível em: <http://texts.cdlib.org/view?docId=hb1p30039g&brand=calisphere&doc.view=entire_text>. Acesso em: 19 mar. 2017.

KUPER, Adam. **Culture: The Anthropologists' Account**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

LANNA, Marcos. Sobre Marshall Sahlins e as "cosmologias do capitalismo". **Mana** [online]. 2001, vol.7, n.1, pp. 117-131. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v7n1/a06v07n1.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2015.

LEE, Richard E. **The Longue Durée and World-Systems Analysis**. New York: SUNY Press, 2012.

LE GOFF, Jacques. **A História nova**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papyrus, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Histoire et Ethnologie. **Revue de Métaphysique et de Morale**. n. 3/4, ano 54, p. 362-391, out. 1949. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40899445>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **The Elementary Structures of Kinship**. ed. rev. Boston: Beacon Press, 1969.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Tropiques**. New York: Penguin Books, 2012.

L'HOMME. **Présentation**. Disponível em: <<http://lhomme.revues.org/>>. Acesso em: 20 mar 2017.

LOWIE, Robert H. Edward B. Tylor: Obituary. **American Anthropologist**, v. 19, n. 2, abr./jun., 1917. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1917.19.2.02a00050/epdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

MANNERS, Robert A.. Julian Haynes Steward: 1920-1972. **American Anthropologist**, v. 75, n. 3, 1973. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1973.75.3.02a00180/pdf>>. Acesso em: 19 mar 2017.

MARINO, John A. Braudel's *Mediterranean* and Italy. **California Italian Studies**, v. 1, n. 1, 2010. Disponível em: <https://history.ucsd.edu/_files/news/marino-john/CIS%20Braudels%20Mediterranean%20and%20Italy.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2017.

MCGEE, John R.; WARMS, Richard L. (ed.) **Theory in Social and Cultural Anthropology: an Encyclopedia**. Los Angeles: SAGE Publications, 2013.

Metaphor / Definition of Metaphor by Merriam Webster. Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/metaphor>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

MOORE, Clive. **Past Conferences**. Disponível em: <<http://www.cas-sca.ca/conference/past-conferences/2010-conference/211-english/1852-deces-de-pierre-maranda-2>>. Acesso em: 20 mar 2017.

O'CONNOR, J. J.; ROBERTSON, E. F. **Francis Galton**. Disponível em: <<http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/history/Biographies/Galton.html>>. Acesso em: 19 mar 2017.

PATTERSON, Thomas C. **A Social History of Anthropology in the United States**. Oxford: Berg, 2001.

PEACE, William. Introduction: The University of Michigan's Department of Anthropology: Leslie White and the Politics of Departmental Expansion. **Michigan Discussions in Anthropology**, v. 16, n. 1, 2006. Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?cc=mdia;c=mdia;c=mdiaarchive;idno=0522508.0016.103;rgn=main;view=text;xc=1;g=mdia>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

PEACE, William J.. **Leslie A. White: Evolution and Revolution in Anthropology**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.

PEIXOTO, Fernanda. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 79-107, Apr. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 mar. 2017.

PERCIVAL, W. Keith. **Roman Jakobson and the Birth of Structuralism**. Disponível em: <<http://www.people.ku.edu/~percival/Jakobson&Structuralism.html>>. Acesso em: 19 mar 2017.

PEREZ, Myrna. Evolutionary activism: Stephen Jay Gould, The New Left and sociobiology. **Endeavour**, v. 37, n. 2, p. 14-111, jun. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.endeavour.2012.10.002>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Structure and Function in Primitive Society**. New York: The Free Press, 1965.

Revue Les Temps Modernes. Disponível em: <<http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Revue-Les-Temps-Modernes>>. Acesso em: 20 mar 2017

ROTHSTEIN, Edward. Claude Lévi-Strauss, 100, Dies; Altered Western Views of the 'Primitive'. **New York Times**, New York, 4 nov. 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2009/11/04/world/europe/04levistrauss.html?_r=1>. Acesso em: 20 mar 2017.

Sahlins, Marshall 1930-. Contemporary Authors, New Revision Series. Encyclopedia.com. Disponível em: < <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-2277400107/sahlins-marshall-1930.html> >. Acesso em: 18 mar. 2017.

SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005.

SAHLINS, Marshall. Deserted Islands of History: A Reply to Jonathan Friedman. **Critique of Anthropology**, v 8. n. 3, p. 7-39, dez. 1988. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0308275X8800800303>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities**: Structure in the Early History of The Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.

SAHLINS, Marshall. *Individual Experience and Cultural Order*. In: SAHLINS, Marshall. **Culture in Practice**: Selected Essays. New York: Zone Books, 2005.

SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

SAHLINS, Marshall. **Social Stratification in Polynesia**. Seattle: University of Washington Press, 1958.

SAHLINS, Marshall. **Moala: Culture and Nature on a Fijian Island**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962.

SAHLINS, Marshall. *Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*. In: _____. **Culture in Practice: Selected Essays**. New York: Zone Books, 2005.

SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. London: Routledge, 2004.

SAHLINS, Marshall. **The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976.

SAHLINS, Marshall. **Tribesmen**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968.

SAHLINS, Marshall D. Behavior and Evolution. **American Sociological Review**, v. 24, n. 3, 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2089399>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

SAHLINS, Marshall D. On The Delphic Writings of Claude Lévi-Strauss. **Scientific American**, v. 214, n. 6, p. 131-136. jun. 1966.

SAHLINS, Marshall; SERVICE, Elman (ed.). **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Apresentação: Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, Brasil, v. 9, n. 9, p. 125-133, mar. 2000. ISSN 2316-9133. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/53108/57170>>. Acesso em: 08 Mai. 2015.

SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-281, dez. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922002000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 19 mar. 2017.

SERVICE, Elman R.. Leslie Alvin White: 1900-1975. **American Anthropologist**, v. 78, 1976. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1976.78.3.02a00100/epdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

SEWELL, JR., William H.. *The Concept(s) of Culture*. In: BONNELL, Victoria E.; HUNT, Lynn (ed.). **Beyond the Cultural Turn: New Directions in The Study of Society and Culture**. Berkeley: University of California Press, 1999.

SILVERMAN, Sydel (ed.). **Totems and Teachers: Key Figures in the History of Anthropology**. 2. ed. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

SMITHSONIAN INSTITUTION. **Smithsonian Year 1966: Annual Report of The Smithsonian Institution for the year ended June 30, 1966, including the Financial Report of the Executive Committee of The Board of Regents**. Washington: Smithsonian Institution, 1966. Disponível em: <<https://ia800300.us.archive.org/21/items/smithsonianyear1966smit/smithsonianyear1966smit.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

ST. JOHN, Graham. **Victor Turner**. Disponível em: <<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0074.xml>>. Acesso em: 19 mar 2017.

STOCKING, JR., George W. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

STOCKING, JR., George W. **Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

STONE, Lawrence. **The past and the present revisited**. ed. rev. London: Routledge, 1987.

STURROCK, John. **Structuralism**. 2 ed. Malden: Blackwell, 2003.

TARDITS, Claude. Jean Puillon: un grand parcours. **L'Homme**, v. 37, n. 143, 1997. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1997_num_37_143_370294>. Acesso em: 20 mar 2017.

THOMAS JR., Robert McGill. David Schneider, a Giant of Cultural Anthropology, Is Dead at 76. **New York Times**, New York, 1 nov. 1995. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1995/11/01/us/david-schneider-a-giant-of-cultural-anthropology-is-dead-at-76.html>>. Acesso em: 19 mar 2017.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom**. Londres: [s.n.], 1920. v. 1.

Un établissement singulier / EHESS. Disponível em: <<https://www.ehess.fr/fr/%C3%A9tablissement-singulier-0>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY. **Guide to the David M. Schneider Papers 1918-1994**. [S.l.]: University of Chicago Library, 2008. Disponível em: <<http://www.lib.uchicago.edu/e/scrc/findingaids/pdf/ICU.SPCL.SCHNEIDERD.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

WHITE, Hayden. **Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

WHITE, Hayden. Foreword. In: KOSELLECK, Reinhart. **The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts**. Stanford: Stanford University Press, 2002.

WHITE, Leslie A. **The Evolution of Culture**: The Development of Civilization to the Fall of Rome. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007.

WHITE, Leslie A. **The Science of Culture**: A Study of Man and Civilization. New York: Percheron Press, 2005.

WILSON, Edward O.. **Sociobiology**: The New Synthesis. Cambridge: Belknap Press, 2000.