

Entre antropologia e história: fragmentos do debate racial na França do pós-guerra

Between Anthropology and History: fragments of the racial debate in postwar France

Júlia Vilaça Goyatá¹

Resumo

O esforço deste artigo é o de capturar algumas das relações entre antropologia e história na passagem do século XIX para o XX e fundamentalmente na metade deste. Argumenta-se que por volta dos anos 1950 um debate específico iluminou de modo surpreendente a noção de História, que havia sido deixada de lado pela teoria antropológica no momento de sua consolidação como ciência da alteridade e da diversidade cultural em oposição ao evolucionismo. Através dos trabalhos paralelos de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) e Michel Leiris (1901-1990), ao mesmo tempo similares em propósito e distintos em forma e conteúdo, vê-se como através de sua articulação negativa com a noção de raça, a História passa a ganhar novos sentidos. Os autores exploram ainda as relações entre tempo, cultura e política.

Palavras chave: Antropologia, História, Raça, Leiris, Lévi-Strauss.

Abstract

This paper's effort is to grasp some of the relationships between anthropology and history in the period spanning from the end of the 19th century until the mid-20th century. We put forward the idea that during the 1950s a specific debate shed a surprising light over the notion of History, which had been cast aside by anthropological theory in the moment of its consolidation as a science of alterity and cultural diversity, in opposition to evolutionism. Through the works of Claude Lévi-Strauss (1908-2009) and Michel Leiris (1901-1990) - similar in their goals but distinct in their form and content - we see that through their negative articulation of the notion of race, History gained new meanings. These authors also explore the relationship between time, culture and politics.

Keywords: Anthropology, History, Race, Leiris, Lévi-Strauss.

¹ Doutoranda em Antropologia Social - Universidade de São Paulo

Introdução

O presente texto pretende lançar luz sobre as relações entre antropologia

e história a partir do debate racial presente na teoria antropológica, de modo geral, e na francesa, em

especial na metade do século XX, mais precisamente no pós-Segunda Guerra Mundial. Supõe-se que há nesse momento uma espécie de inflexão por parte da antropologia, que, se antes se construía em oposição à disciplina histórica, passa agora não só a reivindicá-la enquanto disciplina auxiliar, como também a usar frequentemente o termo “história” como um conceito operatório. Para fazermos tal reflexão tomaremos como caso paradigmático dois textos: o célebre “*Race ET histoire*” de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) e “*Race et civilisation*” de Michel Leiris (1901-1990), ambos publicados na coleção de brochuras *La question raciale devant lãs cience moderne* editadas pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Ciência, a Educação e a Cultura) em 1952, com o objetivo de embasar uma postura antirracista através de estudos científicos¹. Acredita-se que

¹ A referida coleção seria parte do amplo programa da UNESCO de combate ao racismo intitulado “A questão das raças” (1949). Fazia parte da agenda “uma resolução que previa a coleta de material científico

esses trabalhos sejam significativos do ponto de virada que mencionamos: há um interesse renovado pela discussão com a história, já que, para desconstruir o racismo, se tornava imprescindível conceber múltiplas noções de tempo, fazendo, ao mesmo tempo, uma crítica da modernidade e sua reivindicação unívoca de historicidade².

O trabalho segue, pois, o seguinte percurso: primeiro leva em consideração a tentativa de afastamento da disciplina antropológica em relação à história, que se dá basicamente na primeira

sobre os problemas raciais e a realização de uma campanha educativa sobre esse assunto” (MAUREL, 2007: 116). Além disso, nesse mesmo ano, Leiris e Lévi-Strauss participariam das reuniões que preparariam a “*Déclaration sur la race*” de 14 de dezembro de 1949, também parte do mesmo programa (idem).

² Vale ressaltar que Lévi-Strauss e Leiris, apesar de contemporâneos, são antropólogos raramente postos lado a lado. Uma hipótese para isso refere-se às distintas trajetórias profissionais de ambos: Lévi-Strauss inserido no meio acadêmico e Leiris voltado para o trabalho em instituições, tanto museológicas quanto voltadas para políticas públicas. Para uma exceção à regra, ver: PEIXOTO, 2006.

metade do século XX e em diversas tradições (inglesa, francesa e norte-americana), para depois refletir sobre sua posterior aproximação. Tomaremos o trabalho de A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955) como representativo desse primeiro momento. No segundo momento, pretende-se lançar luz sobre a aproximação da antropologia com relação à história, pensada em duas dimensões articuladas: uma disciplinar, e para isso refletiremos sobre um texto de Lévi-Strauss em que tenta enlaçar os saberes, e uma conceitual: aqui veremos de maneira mais detida o debate francês - através de Lévi-Strauss e Leiris - tentando mostrar como se deram as reflexões sobre a diferença cultural em torno de regimes discrepantes de temporalidade. Interessa entender também em que sentido os termos “raça” e “história” se relacionam (ou se opõem) nessa discussão específica³.

³ Este artigo foi estimulado pelas discussões feitas na disciplina “Antropologia do tempo

Quando a história não faz parte do que somos

A teoria antropológica, que se constitui de forma inaugural na segunda metade do século XIX, tornou-se conhecida pelo termo “evolucionismo”. Representada principalmente pelos trabalhos do inglês Edward Tylor (1832-1917) e do norte-americano Lewis Morgan (1818-1871), ela tentava entender como as sociedades ditas “primitivas”, aquelas com as quais os países europeus vinham entrando em contato a partir da expansão colonial, se relacionavam com as então “civilizadas”, sociedades das quais advinham os próprios antropólogos. Para tal, concebeu-se que haveria uma única linha evolutiva de

e da temporalidade”, ministrada no segundo semestre de 2014 pelos professores doutores Lilia Schwarcz e João Felipe Gonçalves no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP). Para mais detalhes sobre as leituras feitas e os debates travados no curso, ver SCHWARCZ (2005). Agradeço aos professores os comentários fundamentais feitos à primeira versão deste texto.

progressão para toda a humanidade, sendo que as sociedades “primitivas” seriam consideradas estágios anteriores e menos desenvolvidos das sociedades ocidentais. Ainda que coabitando num mesmo tempo histórico, as primeiras representariam rastros de um momento já vivido pelas segundas: elas eram a prova viva da infância de uma humanidade que havia progredido; estavam, então, paradas no tempo. Para os antropólogos dessa corrente, a diferença entre as sociedades era redutível, assim, a um problema de localização em uma linha vetorial de desenvolvimento histórico, o que pressupunha um destino e um sentido de progresso único para todas elas.

Pode-se dizer que é em função de um combate à teoria evolucionista, que teve grande impacto no meio intelectual e na arena pública de sua época (e segue tendo ainda nos dias de hoje), que a teoria antropológica da primeira metade do século XX buscou uma

ruptura com os problemas colocados pela história. Ao que tudo indica, a antropologia passara por uma espécie de trauma após o uso do conceito feito pelos evolucionistas; uso este que justificou o projeto colonial e colocou uma grande parcela da população mundial em condição de inferioridade intelectual e política diante das sociedades consideradas “avançadas”. Como comenta Lilia Schwarcz em artigo dedicado às relações entre antropologia e história:

foi por conta do modelo conjectural dessa escola [evolucionista] que antropólogos culturalistas norte-americanos, de um lado, e funcionalistas ingleses, de outro, buscaram distanciar-se da diacronia e se opor à história. Condenava-se o evolucionismo não só porque sua reconstituição histórica não era verificável, mas também porque a história dessas sociedades parecia diminuta, perante o “presente etnográfico” (2005:121).

Para entender melhor o lugar de destaque desse “presente etnográfico” em oposição à consideração da história por parte dos antropólogos culturalistas e funcionalistas, olhemos mais de perto para a argumentação de um

deles, considerado o pai da antropologia inglesa: A.R. Radcliffe-Brown. Na introdução da célebre coletânea de textos *Structure and function in a primitive society*, publicada tardiamente em 1952, o autor irá destacar o lugar da antropologia enquanto ciência do presente ao apresentar os textos que escreveu entre os anos 1920 e 1940. Ao abordar os diversos temas presentes em seu trabalho, Radcliffe-Brown deixa clara a plataforma teórica que constrói: trata-se prioritariamente do estudo da estática social, isto é, aquilo que nas sociedades permanece, apesar da passagem do tempo. Embora concebesse a tríade *estrutura, função e processo social* como sendo a base de sua formulação teórica e dissesse estar interessado tanto no estudo da “continuidade nas formas da vida social”, quanto na compreensão dos “processos de mudança dessas formas”, Radcliffe-Brown parece, de

fato, dar mais privilégio ao primeiro aspecto (1997: 12)⁴.

É o conceito de *estrutura social* que ganha maior destaque em seu trabalho e, fundamentalmente, se vincula a um sentido de permanência: a estrutura é ordenada em função de necessidades sociais específicas e estas continuam persistentes através da história e das possíveis mudanças instauradas por ela. Em suas palavras: “um dos problemas teóricos fundamentais da sociologia”, da qual a antropologia é parte, “é a natureza social da continuidade. Continuidade na vida social depende de continuidade estrutural, que é uma espécie de continuidade nos arranjos das pessoas umas em relação às outras” (idem: 10). Contudo, lançar o foco de luz mais intenso para o problema da continuidade não significa dizer que Radcliffe-Brown não concebia, em nenhum aspecto, a mudança no seio das sociedades ditas primitivas.

⁴ Esta e as próximas traduções contidas no texto são de minha autoria.

Muito pelo contrário, em oposição aos evolucionistas, ele advogará, assim como seu contemporâneo Franz Boas (1858-1942), pela diversidade cultural e histórica, não redutível a um único destino: a civilização ocidental⁵. O que o antropólogo inglês não fará é incluir o estudo do devir histórico dessas sociedades primitivas na agenda de trabalho da antropologia.

Nesse sentido, como também comenta Schwarcz (2005), Radcliffe-Brown chama a atenção para a impossibilidade de lidarmos com a história dessas populações devido à ausência de documentos escritos deixados por elas. A mensagem que ele parece passar é a de que, se não

⁵ Apesar de também buscar um lugar próprio para a antropologia em oposição a outras disciplinas, o trabalho de Boas parece ser mais afim aos problemas colocados pela história que o de Radcliffe-Brown, até por isso tomamos o trabalho do último como paradigmático de uma espécie de reação antropológica à história. Como comenta Lévi-Strauss, a preocupação em inventariar a maior quantidade de costumes possíveis fez com que Boas descobrisse aspectos surpreendentes do passado de algumas sociedades e de sua relação com outras tantas (LÉVI-STRAUSS, 2008:19). Para mais detalhes ver: BOAS, 1966.

há como fazer história de maneira rigorosa, pois não temos acesso aos materiais necessários, que não a façamos de maneira conjectural como fizeram os evolucionistas; o melhor, desse modo, seria que os problemas históricos não entrassem na pauta antropológica. O que caberia aos antropólogos estaria, então, definido pelo que os seus olhos alcançam, pela realidade que se pode observar (e tocar) através da etnografia; daí a importância do presente etnográfico. A partir de um problema de ordem prática, a ausência de materiais suficientes sobre o passado das populações primitivas, Radcliffe-Brown concebe que a história estaria fora do escopo da antropologia, pois ela transcenderia o objeto de estudo da disciplina: essa realidade observável e palpável a que ele dá o nome de “processo da vida social” e que só podemos compreender através do estudo de sua estrutura e funções correspondentes (RADCLIFFE-BROWN, 1997:4).

Quando a história nos auxilia a ser o que somos

Data de 1961 um texto de E.E. Evans Pritchard (1902-1973) intitulado *Anthropology and History* em que o antropólogo inglês atenta para as necessidades de restabelecimento dos laços entre a sua disciplina e a história, mostrando as consequências perniciosas de seu afastamento, ocasionado principalmente pela influência de Radcliffe-Brown, “extremadamente hostil” à história, como bem vimos acima (1990:44). Depois de enumerar dez tópicos referentes às consequências do divórcio entre as disciplinas - dentre as quais estão listadas a dificuldade dos antropólogos em lidar com fontes documentais e a falta de atenção dada por eles ao problema da memória -, Evans-Pritchard conclui o texto dizendo que concorda com Claude Lévi-Strauss quando este afirma que “a diferença entre as duas disciplinas [antropologia e

história] é de orientação e não de objetivo” e que “ambas são indissociáveis”(idem: 67). O texto de Lévi-Strauss citado por Evans-Pritchard é o quase homônimo *Histoire et Ethnologie*, publicado pouco mais de uma década antes, em 1949. Nesse momento, o etnólogo francês, que acabara de publicar o célebre *Les Structures élémentaires de La parenté* (1949), fora chamado de formalista por muitos de seus pares, que o acusavam de ter deixado de lado em sua teoria estrutural elementos históricos. O historiador e filósofo Claude Lefort (1924-2010), de quem voltaremos a tratar em seguida, era um desses críticos e questionava o lugar da experiência na teoria lévi-straussiana, fundada sob modelos matemáticos⁶. Embora a crítica de Lefort seja pertinente, a história não parece ter tido um papel assim tão tímido na teoria de Lévi-Strauss, principalmente a partir dos anos 1950, quando escreve os textos que vão consolidar sua teoria estrutural.

Não apenas no texto em questão, em que ele se dedica precisamente a pensar as relações entre história e etnologia, mas também em pelo menos mais três momentos, o antropólogo parece se debruçar cuidadosamente sobre a história, mostrando sua importância para a teoria que está desenvolvendo⁷. De acordo com Lévi-Strauss: “a etnologia não pode (...) permanecer indiferente aos processos históricos e às expressões mais conscientes dos fenômenos sociais” (2008:37).

Diante disso, vejamos mais de perto o texto de Lévi-Strauss, não por acaso citado por Evans-Pritchard, pois ele parece fornecer, assim como o do inglês, um exemplo

⁶ Ver: LEFORT, 1979b. Sobre a crítica de Lefort a Lévi-Strauss ver: POUILLON, 1973.

⁷ Os momentos a que referimo-nos se expressam pelos seguintes trabalhos: o texto que abordaremos a seguir, “*Race et Histoire*”, publicado em 1952; o último capítulo de *La pensée sauvage* (1962), “*Histoire et dialectique*”, em que discute com o filósofo Jean Paul Sartre e, por fim, um segundo texto também intitulado “*Histoire et ethnologie*” escrito em ocasião da conferência Marc Bloch na Sorbonne e publicado em 1983. Para mais detalhes sobre a importância da história no trabalho de Lévi-Strauss, ver: GOLDMAN, 1999.

de como, a partir da segunda metade do século XX, a história volta à cena antropológica. Lévi-Strauss constrói o texto de modo a ressaltar a importância do trabalho conjunto entre etnólogos e historiadores, considerando que cada um dos profissionais traz contribuições distintas para a compreensão do fenômeno humano que lhe interessa: a maneira como os símbolos são construídos e trocados entre distintas sociedades⁸. Após ressaltar o esforço de Boas na direção de compreender melhor o sentido da historicidade em sociedades diversas e fazer uma crítica à antropologia inglesa, mais diretamente à Bronislaw Malinowski

⁸ Não entraremos aqui nas questões que abarcam o nascimento da antropologia francesa e nas relações profundas de Lévi-Strauss com a obra de Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss (1872-1950). Basta dizer que diferentemente da antropologia inglesa, como vimos com Radcliffe-Brown, a antropologia francesa foi fundada a partir da compreensão do que Durkheim chamava de *representações coletivas*, isto é, a maneira como ideias são organizadas socialmente. Para Durkheim, a sociedade se constituiria pela dimensão simbólica, pela ideia que teria de si mesma, mais que pela junção concreta de indivíduos que partilham um espaço/tempo. Para ver mais: DURKHEIM, 1968.

(1884-1942), por deixar a história de lado, o autor chega ao ponto alto do trabalho, que consiste na diferenciação entre história e etnologia através das ideias de *consciente* e *inconsciente*. Ciências irmãs e complementares, a primeira seria responsável por se dedicar aos “fenômenos conscientes da vida social” enquanto a segunda se voltaria para a dimensão inconsciente da mesma (LÉVI-STRAUSS, 2008:38).

Apanágio da teoria estruturalista de Lévi-Strauss, a noção de inconsciente se refere à inspiração do autor em conceitos advindos da linguística, mais precisamente do estudo da fonética⁹. Para essa ciência, a linguagem é estruturada de maneira inconsciente

através de uma variedade de combinações fonéticas binárias que possibilitam a comunicação entre os homens. A cultura, enquanto conjunto simbólico, seria constituída para Lévi-Strauss da mesma maneira que a linguagem, e o papel do antropólogo seria atingir, então, o nível em que são processadas essas combinações, realizadas por todos os homens em todas as sociedades. Assim, é como se o historiador, que tem acesso apenas à dimensão consciente, isto é, aos resultados visíveis dessas combinações de símbolos possíveis, tomasse a fala como objeto e, o etnólogo, a própria língua (*langue*). Segundo o autor:

Assim, tanto em etnologia como em linguística, não é a comparação que funda a generalização, e sim o contrário. Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se

⁹ Lévi-Strauss dialoga principalmente com os trabalhos dos linguistas Roman Jakobson (1896-1982) e Ferdinand de Saussure (1857-1913). Segundo o próprio etnólogo, sobre Jakobson: “percebi que o que ele dizia sobre a linguagem correspondia ao que eu vislumbrava de modo confuso a respeito dos sistemas de parentesco, das regras do casamento e, de modo mais geral, da vida em sociedade” (LÉVI-STRAUSS & ERIBON, 2005: 143).

avance suficientemente na análise (2008:35).

Para o avanço da análise estrutural, Lévi-Strauss afirma ser fundamental que os antropólogos tenham, portanto, a ajuda da história, pois não é possível atingir a estrutura sem tomar o evento, como não é possível fazer análise sincrônica dos símbolos sem levar em conta a diacronia. Apesar de ser inegável o lugar de preeminência da dimensão inconsciente sobre a consciente, como determinante explicativa da vida social, não parece exagerado afirmar que a tentativa de Lévi-Strauss parece ser a de renovar os laços de amizade com a história, tão desgastados pela antropologia (principalmente inglesa) precedente. Embora o lugar cedido à história seja de bastidor com relação à etnologia, ela não deixava de ter um lugar fundamental e indispensável.

Quando a história é uma questão para nós

Depois de breve incursão sobre alguns dos dilemas disciplinares que envolveram o afastamento e a progressiva reaproximação entre antropologia e história, iremos pensar uma outra dimensão da relação entre os saberes. Trata-se de refletir menos na História com H maiúsculo, como grande narrativa disciplinar feita de uma posição específica, o saber ocidental, e mais no uso da história como um conceito operatório pela antropologia, que permite pensar distintos regimes de temporalidade social¹⁰.

Aproximaremos-nos da história como questão conceitual para a antropologia através de um debate preciso feito na França dos anos 1950: o debate racial. Sem entrarmos

¹⁰ A distinção entre “história como processo” e “história como narrativa” está extremamente bem desenvolvida no trabalho do antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995). Segundo o autor, não há como escapar da ambiguidade da história, mas é possível identificar seus aspectos complementares: trata-se de uma diferença entre os sentidos ontológico e epistemológico do termo, que envolvem uma ideia de verdade sobre o passado, por um lado, e de construção fictícia sobre ele, por outro.

nos meandros institucionais que a envolvem, podemos dizer que a coleção de brochuras *La question raciale devant las ciencia moderne* publicada pela UNESCO em 1952, da qual faziam parte os trabalhos de Lévi-Strauss e Leiris os quais falaremos, é significativa desse debate e se torna uma fonte exemplar de observação. Tratava-se de um empreendimento urgente: era preciso combater a noção de superioridade racial amplamente propagada pelos sistemas nazifascistas que ganharam espaço na Europa e culminaram na Segunda Guerra Mundial, recém terminada. De fato, o fantasma do discurso evolucionista, que assombrara a antropologia do século XIX, voltava a angariar solo político sob novas roupagens.

Diante desse “retorno do recalcado”, se é que podemos chamá-lo assim, cientistas de várias áreas foram chamados pela UNESCO para contribuir de modo a desconstruir a ideia de raça tal como difundida

pelos ideólogos dos regimes fascistas, que recuperaram principalmente o teórico Arthur de Gobineau (1816-1882) para embasar suas formulações sobre a superioridade ariana. O que a antropologia, perante as diversas outras ciências convocadas para o debate, tinha a dizer sobre essa questão? Como ela se posicionava?¹¹ A hipótese que tecemos aqui é a de que, para se contrapor à noção de raça, a produção antropológica se vale do conceito de história, como uma espécie de arma de combate ao etnocentrismo e à xenofobia. Se, logo após a formulação da teoria evolucionista vimos uma isenção por parte da teoria etnológica em tratar a história, veremos agora uma nova postura: a história é trazida ao centro da mesa de trabalho dos antropólogos.

¹¹ As publicações foram escritas a partir de diferentes aproximações ao tema racial, “científica, educativa e psicológica, etnológica, religiosa, demográfica e histórica”, sendo a antropologia uma das várias ciências convocadas a participar (MAUREL, 2007: 119). Para mais detalhes das obras publicadas na coleção ver: MAUREL, 2007.

Leiris e Lévi-Strauss

Os textos de Lévi-Strauss e Leiris, *Race et Histoire* e *Race et civilisation*, têm como base a mesma espécie de argumentação. Trata-se de desconstruir a ideia de raça no sentido de uma transposição simples de um conceito biológico para um conceito psicológico/cultural. Os antropólogos dirão, basicamente, que tanto não é possível determinar características de personalidade e cultura através de um critério racial único quanto muito pensar raças humanas de maneira isolada, já que toda história social é uma história de misturas e influências mútuas entre povos de origens diferentes. Se o conceito de raça funcionaria como sinal diacrítico na biologia, no plano da antropologia ele parecia não trazer muitos ganhos explicativos e deveria ser, no mínimo, complexificado.

Nessa direção, sobre a ideia de raça Leiris afirma em *Race et civilisation*:

Uma tal ideia não resiste ao exame dos fatos e podemos ter por algo

estabelecido hoje em dia que as diferenças físicas hereditárias não intervêm de maneira considerável como causa das diferenças de cultura observáveis entre os diversos povos; será, então, muito mais a história desses povos (sendo, para cada um deles, a soma de suas experiências sucessivas, vividas em uma certa cadeia) que deve ser, no momento, levada em consideração (1969a:57).

Aqui, o autor explicitamente coloca em campos opostos as noções de raça e história, afirmando ainda que é para a história de outros povos que devemos voltar nossos olhares se quisermos ter uma compreensão sobre a diferença entre eles e nós. Contudo, não se sabe muito bem o que Leiris quer dizer precisamente quando sugere que esses são conceitos incongruentes. Em outro momento do texto, ele voltará à questão ressaltando que “é então mais pela consideração do que foi a *história* de diferentes povos que por sua consideração geográfica que explica-se sua diversidade cultural” (idem: 63, grifos do autor). Novamente, o autor eleva a história à condição de explicação da diversidade cultural, querendo dizer com isso que não se pode julgar uma

cultura como superior ou inferior a depender de sua localização no globo. Seu discurso certamente está combatendo o determinismo geográfico - isto é, a ideia de que o desenvolvimento de um grupo social depende de condições climáticas, morfológicas e geográficas favoráveis - que, bem como o determinismo biológico, embasou muitas das teorias racistas. Se, num primeiro momento, a oposição a que está a cargo da noção de história se dá em relação às condições biológicas, agora, são as condições físicas que se interpõem de maneira insuficiente para a explicação da diversidade humana.

Contudo, devemos nos perguntar: que história é essa, tão mencionada por Leiris, capaz de se opor a tantas outras explicações referentes à variedade cultural? Se é verdade que o autor aponta a história ao longo de todo o seu texto para se contrapor à constituição cultural através da raça, é também verdade que ele não esmiúça o que entende

pelo termo. A história aparece como uma espécie de substituta fácil para o cargo ocupado antes pela causalidade biofísica. Leiris, em tom relativista, conclui que não há como julgar inferioridade e superioridade culturais, pois, em última instância, somos todos iguais em nossa diferença; construímos histórias diferentes, temos um passado que difere entre si e, por isso, somos todos capazes de proezas técnicas e intelectuais. O nosso olhar sobre os outros está, então, sempre informado por nossa própria cultura, que é resultado de nossa história.

Apesar de seguir a mesma toada do texto de Leiris, inventariando as contribuições de diferentes culturas para a humanidade e invertendo a posição de superioridade ocidental construída pelo pensamento racista, *Race et Histoire* de Lévi-Strauss, parece adicionar certa complexidade ao debate. Isso porque, diferentemente de Leiris, o autor dialoga com o problema racial introduzindo uma questão

fundamental: a de pensarmos em diferentes maneiras de construir a história. Não que a questão do tempo não seja abordada por Leiris, mas, de fato, em seu texto não vemos uma reflexão tão detida sobre o que significa a própria ideia de história, quando em Lévi-Strauss essa é uma questão que já se mostra importante desde o título do trabalho. O que o autor nos mostra é que só se pode falar em avanço e atraso social, tal como fizeram os evolucionistas e repetiram os ideólogos nazifascistas, se se concebe um único sentido para a história. É nessa chave que ele reflete também sobre a ideia de progresso: será que há apenas uma única direção para avançar no tempo?

A tão conhecida distinção entre sociedades *progressivas* ou *cumulativas*, e *estacionárias*, que depois seria popularizada também pelos termos *sociedades quentes* e *sociedades frias*, é feita pela primeira

vez em *Race et Histoire*¹². Sujeita a todo tipo de mal-entendido, como comenta o próprio Lévi-Strauss (1983), essa distinção visava naquele momento a advogar pelo fato de que muitas são as maneiras dos homens de lidar com o próprio tempo e, mais que isso, de narrá-lo. Essa distinção é também dinâmica, na medida em que enxergar o movimento do tempo depende do lugar de onde se olha para a historicidade do outro. Segundo o autor trata-se, em última instância, de uma diferença de perspectivas:

A historicidade ou, mais precisamente, a factualidade, de uma cultura ou de um processo cultural é assim função, não das suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação à ela, do número e da diversidade dos nossos interesses nela apostados. A oposição entre culturas progressivas e culturas inertes parece assim resultar, primeiro, de uma diferença de localização (1973: 34, grifos do autor)¹³.

¹² Os termos “sociedades frias” e “sociedades quentes” foram introduzidos por Lévi-Strauss em 1961 nas entrevistas concedidas à Radio Francesa para Georges Charbonnier (GOLDMAN, 1999).

¹³ Para ver mais desdobramentos sobre a distinção de Lévi-Strauss consultar: GOLDMAN, 1999 e SCHWARCZ, 2005.

Assim, fica claro que, com o adjetivo “estacionária”, Lévi-Strauss não queria dizer que existiam sociedades sem história ou sociedades imobilizadas no tempo. Como comenta de forma bastante clara em seu segundo texto intitulado *Histoire et Ethnologie* (1983): “todas as sociedades são históricas da mesma maneira, mas algumas o admitem francamente enquanto outras o recusam ou preferem o ignorar” (1983:1218). Apesar de discordar de Lévi-Strauss em alguns aspectos como vimos anteriormente, nesse ponto Lefort parece assinalar a mesma preocupação do antropólogo, distinguindo “sociedades históricas” de “sociedades estagnantes”. Apesar dos termos também invocarem, como em *Race et Histoire*, a imobilidade de um de seus polos, Lefort não parece usá-los de maneira a sugerir ausência de historicidade por parte das sociedades não ocidentais ou “primitivas”. Ele quer, pelo contrário, destacar a diferença na relação dos grupos sociais com a

temporalidade; segundo o historiador, não estamos falando de uma só “essência”, mas de “soluções diferentes” para o mesmo problema, no caso, o da passagem do tempo (LEFORT, 1979a:54-56).

Assim, são dois pontos diferentes que estão aqui em questão: primeiro, o de que é possível concebermos distintas formas de lidar com o tempo em uma mesma sociedade. Como diria Edmund Leach (1910-1989) em outro momento, nem as sociedades ocidentais são tão lineares como se pensam, nem as sociedades “primitivas” têm apenas o tempo cíclico e repetitivo¹⁴. É certo que as sociedades possuem múltiplas

¹⁴ A sugestão de Leach refere-se, na verdade, à ideia de que existem duas maneiras de lidar com o tempo em todas as sociedades, maneiras estas que são “derivações de duas experiências básicas”: a experiência de que “certos fenômenos da natureza se repetem” e a experiência de que “as mudanças da vida são irreversíveis” (LEACH, 1974: 193). Segundo o autor, vivemos essas duas formas de temporalidade e é “nossa visão moderna e sofisticada” que “tende a jogar ênfase no segundo destes aspectos do tempo” (idem). Leach chama a atenção, assim como Lévi-Strauss e Lefort, para a existência de variabilidade da percepção de tempo na experiência social, em contraposição à uma única versão oficial de historicidade dada por uma determinada sociedade.

temporalidades, contudo - e isso diz respeito ao segundo ponto -, elas elegem uma das formas possíveis para refletirem sobre si mesmas, isto é, tornam uma dessas formas *História*. Assim, a narrativa que uma sociedade faz de si mesma com relação ao tempo corresponde a apenas uma de suas possibilidades de experimentá-lo.

Diante disso, não parece tão estranha a afirmativa de Lévi-Strauss feita em outro ponto do texto em questão, que diz que todas as sociedades podem ser, e são, em última instância, cumulativas. De acordo com ele “a diferença não é, pois, entre história cumulativa e não cumulativa; toda história é cumulativa, com diferenças de graus” (1973:53). Se todos os agrupamentos humanos contribuíram e contribuem para o que ele chama de um progresso da humanidade, esse progresso, contudo, não tem uma única direção, mas múltiplas. Apesar de poderem ser cumulativas e progressivas, as sociedades não

ocidentais frequentemente não se veem dessa maneira, isto é, não ressaltam esse aspecto de sua existência. É ocidental a narrativa que salienta os saltos técnicos como significativos da passagem do tempo e dá a ela o nome de História, o que não quer dizer que outras sociedades não tenham dado tais saltos.

Nesse sentido, acreditamos que Lévi-Strauss concordaria também com o argumento desenvolvido pelo historiador Reinhart Koselleck (2006), quando este afirma que a *História* como conceito independente é uma fórmula indissociável da experiência moderna, é somente a partir dela que se pode conceber uma história “em si e para si”. O problema estaria, então, na imputação do conceito para outras realidades, o que causaria uma deformação: a visão de que, diante da marcha ocidental de progresso, outras sociedades estariam atrasadas. Como comenta o antropólogo francês, ver a historicidade do outro requer um deslocamento do ponto

de vista daquele que olha, pois se de um determinado lugar uma sociedade parece estacionária, “isso não quer dizer que, sob outro ponto de vista, ela não seja sede de importantes transformações” (1973: 54).

Assim, apesar de falar em pontos de vista pela qual passa a historicidade alheia, acreditamos que Lévi-Strauss segue tendo sobre essa questão uma postura menos relativista (e culturalista) que a de Leiris: se o segundo concebe que existem tantas histórias quanto há culturas, o primeiro parece dar mais ênfase às distintas maneiras de narrar a história, apostando na unidade do processo social: afinal, é da colaboração entre as alteridades de que fala o tempo todo Lévi-Strauss. Há para ele, no limite, uma “civilização mundial”, para a qual todas as culturas deixam um legado e a única forma de tentar compreender essa totalidade (a que podemos chamar também de humanidade) passa por estarmos atentos à sua

dinâmica constante de assimilação e diferenciação, esse movimento interminável entre identidade e diferença ressaltado por ele em todo o texto.

O importante para Lévi-Strauss é, assim, menos os pólos da distinção que faz em *Race et Histoire* (sociedades estacionárias e cumulativas) e mais a distinção em si, enquanto que, para Leiris, o importante parece ser essa substância bipartida nomeada *história/cultura* pela qual se pode compreender a alteridade. Novamente, é o próprio Lévi-Strauss quem salienta: “eu não queria distinguir categorias reais, mas apenas, com um objetivo heurístico, dois estados que, para parafrasear Rousseau ‘não existem, não existiram, não existirão jamais e que é, portanto, necessário ter deles noções precisas” (1983: 1218). Assim, se é verdade que Leiris e Lévi-Strauss tinham um mesmo objetivo com suas publicações paralelas, o de desconstrução do racismo, as

maneiras pelas quais erigem seus argumentos deixam ver nítidas diferenças de fundo filosófico: se o primeiro flerta com a fenomenologia, o segundo tende ao humanismo racionalista¹⁵.

Não por acaso, a história tem para Leiris um sentido mais concreto, é instrumento direto de reivindicação política. Ao descrever o papel do antropólogo diante das populações coloniais com as quais toma contato, em outro texto da época, *L'ethnologue devant le colonialisme* (1950), esse ponto fica claro: é com a colonização que Leiris estabelece interlocução e é contra ela sua luta. Ele dirá que antropólogos são para os povos colonizados com as quais têm contato “advogados naturais perante a nação

¹⁵ Como já ressaltado na nota 7, é conhecida a querela entre Lévi-Strauss e Sartre, de quem, não por acaso, Leiris fora colaborador na revista *Les temps modernes* entre os anos 1940 e 1970. Também se sabe do envolvimento conjunto de Leiris e Sartre com o movimento da negritude, plataforma artístico-política liderada por artistas negros de origem africana e caribenha residentes em Paris. Para mais detalhes ver: FRIOUX-SALGAS, 2009.

colonizadora a que pertencem” (1969b:88). Em *Race e civilisation*, a história ganha também esse sentido de combate à exploração colonial, apesar de não entrar muito a fundo em seus sentidos, Leiris a toma como motor de transformação da realidade. É ele quem diz que a incompreensão ocidental com relação às sociedades colonizadas se dá não apenas por um problema relativo à diferença cultural, mas também por um problema relativo às relações de poder em jogo entre essas sociedades, há aqui um nexo de sujeição e exploração da qual não se pode fugir.

Embora *Race et histoire* tenha sido fundamental como plataforma de combate ao colonialismo após ser escrito, e isso muito em função da prestigiosa reputação de Lévi-Strauss, no corpo do texto o autor não chega a mencionar diretamente o tema¹⁶. Como dito, apesar de ambos

¹⁶ *Race et Histoire* foi a obra mais popular da então coleção da UNESCO que citamos. Alfred Métraux, que estava a cargo do departamento de relações raciais da

os textos terem um caráter político-institucional, afinal, faziam parte da plataforma de ação de um organismo internacional, o trabalho de Leiris certamente deixa mais explícito seu

instituição, teria dado atenção especial à ela, observando em correspondência interna que: “A publicação desse novo título constitui um evento importante, não somente do ponto de vista do acervo da nossa coleção *A questão racial*, mas também do interesse que o nome de Lévi-Strauss tem em meio ao público” (MÉTRAUX *apud* MAUREL, 2007: 119).

tom de manifesto político. Nesse sentido vê-se, em seu trabalho, mais uma das facetas de sentido que a história ganha quando trazida como conceito antropológico: ela é também um recurso eficaz à exigência política vinculada à descolonização e matéria potente de crítica à modernidade ocidental.

Referências

- BOAS, Franz. *Race, language and culture*. New York: The Free Press, 1966.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. “Antropologia e Historia”. In: EVANS-PRITCHARD, E. E. *Ensayos de antropologia social*. Madrid: Siglo XXI, 1990.
- FRIOUX-SALGAS, S. “Présence Africaine: un tribute, un mouvement, un réseau”, *GRADHIVA*, n. 10, 2009, pp. 5-21.
- GOLDMAN, Márcio. “Lévi-Strauss e os sentidos da história”, *Revista de Antropologia*, vol. 42, n.1-2, São Paulo, 1999, pp. 223-238.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006.
- LEACH, Edmund. “Dois ensaios sobre a representação simbólica do tempo”. In: LEACH, Edmund. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LEIRIS, Michel. “Race et civilization”. In: LEIRIS, Michel, *Cinqétudes d’ethnologie*. Paris: Danoel/Gonthier, 1969a.
- _____. “L’ethnographie devant le colonialism”. In: LEIRIS, Michel, *Cinqétudes d’ethnologie*. Paris: Danoel/Gonthier, 1969b.
- LEFORT, Claude. “Sociedades ‘sem história’ e historicidade”. In: LEFORT, Claude. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979a.
- _____. “A troca e a luta dos homens”. In: LEFORT, Claude. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

- _____. *Raça e história*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- _____. “Histoire et ethnologie”, *Annales - Économies, Sociétés, Civilisations*, 38e année, N. 6, 1983. pp. 1217-1231.
- _____. & ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac&Naify, 2005.
- _____. “História e etnologia”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac&Naify, 2008.
- MAUREL, Chloé. “La question des races. Le programme de L’Unesco”, *GRADHIVA*, 5 (2007), pp.114-131.
- PEIXOTO, Fernanda. “O nativo e o narrativo: os trópicos de Lévi-Strauss ea África de Michel Leiris”. In: CAVIGNAC, J., GROSSI, M. & MOTTA, A.(org). *Antropologia Francesa no século XX*. Recife: Editora Massangana, 2006.
- POUILLON, Jean. “A obra de Claude Lévi-Strauss”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. “Introduction”. In: RADCLIFFE-BROWN, A.R, *Structure and function in a primitive society*. New York: TheFreePress, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia. “Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história”, *Novos estudos*, São Paulo, Cebrap, número 72, julho de 2005. pp. 119-136.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past*. Power and production of history. Boston: BeaconPress, 1995.