

TYLOR E O EVOLUCIONISMO DO SÉCULO XIX

Segundo Evans-Pritchard, "a principal causa de confusão entre os antropólogos do século XIX não era tanto o fato de serem no progresso e procurarem um método que lhes permitisse reconstruir a sua progressão; tinham perfeitamente consciência de que seus esquemas permaneciam ao nível de hipóteses inverificáveis. Era sobretudo o fato de terem herdado do iluminismo a convicção de que as sociedades são sistemas naturais, quer dizer, organismos que sofrem uma certa evolução que pode se resumir em princípios e leis gerais" (1969:56).

Assim, os desenvolvimentos da antropologia devem ser vistos em função do contexto global em que foram elaborados. E o que não foi suficientemente considerado pelos críticos do evolucionismo é a questão das circunstâncias históricas especiais sob as quais os trabalhos dos "predecessores vitorianos" foram produzidos. Desta forma a postura de Lewis pode parecer irônica até ao afirmar a "preocupação narcisista daqueles autores com relação ao seu próprio passado; qualquer informação que eles pudessem obter sobre a 'sociedade selvagem' era logo tomada com a esperança de que pudessem esclarecer um pouco mais sobre suas próprias origens" (1976:39).

No entanto, quanto ao etnocentrismo dos evolucionistas ingleses do século XIX - no sentido da superioridade moral e intelectual de sua cultura sobre todas as outras - é fundamental observar que o parâmetro era a Inglaterra de então. Uma vez que a hipótese era a natureza cumulativa da tradição cultural - i.e. um grande fluxo de tradição (que vem do passado e se imprime no presente - em termos de conhecimento acumulado e controle sobre o ambiente, a Inglaterra vitoriana representava o ápice desse desenvolvimento progressivo até então.

Os escritores do século XVIII (filósofos racionalistas como Adam Ferguson, por exemplo) alicerçavam os fundamentos de uma teoria antropológica tal como viria a ser formulada no século seguinte. Conferiram grande importância às instituições - cujos estudos sistemáticos surgiram em meados do século XIX, quando reaparecem as heranças do iluminismo - lançando a tese das sociedades humanas como sistemas naturais, com insistência sobre a utilidade de um método empírico e indutivo com o objetivo de descobrir e formular os princípios universais das leis gerais. E isto em função das etapas do

desenvolvimento, esclarecidas pelo uso do método da história hipotética ou conjuntural, ou seja, o método comparativo tal como era então concebido.

Segundo Comte (1830? Cours de Philosophie Positive), que formulou melhor a questão que preocupava os autores do início do século XIX, existe uma relação funcional entre os fatos sociais de tipos diferentes (as "séries" de fatos sociais). Baseados neste método - segundo o qual a compreensão da realidade palpável, objetiva era sempre possível, os escritores posteriores dedicaram-se muito à aplicação de leis que regessem a origem e sobretudo a evolução das instituições sociais. Assim, os dois grandes objetos de discussão eram então a família e a religião; para as questões desta última natureza, as explicações eram inspiradas numa combinação de especulações de ordem histórica e psicológica.

Assim, segundo Evans-Pritchard, "o casamento monogâmico decorria da promiscuidade sexual, a propriedade do comunismo, o contrato do estatuto, a indústria do nomadismo, a ciência positiva da teologia, o monoteísmo do animismo" (1969:40).

Sendo todos liberais e racionalistas, os antropólogos do século XIX acreditavam necessariamente e antes de tudo no "progresso", postura esta justificada pelas transformações materiais, políticas, sociais e filosóficas que agitavam a Inglaterra vitoriana. Interpretavam as instituições ~~exercidas na Europa~~ sociais como os graus hipotéticos que levam ao progresso e, na extremidade superior da escala, encontravam-se as instituições e crenças ~~taim~~ como existiam na Europa e na América do séc. XIX.

Em toda a discussão indefinida sobre o "progresso", a antropologia evolucionista desenvolveu a visão de que uma sequência (ou uma "série" de fatos sociais, segundo Comte) de desenvolvimento impôs a sua própria lógica - real e necessária - na ordenação dos eventos e que os chamados "estádios" posteriores pressupunham os anteriores. Segundo Spencer, "no progresso da vida... assim como no progresso do indivíduo, o ajuste de tendências internas a persistências externas deve começar com o simples e avançar para o complexo, observando que, como as relações complexas são constituídas por aquelas simples, não podem ser estabelecidas antes que as simples o tenham sido" ¹.

¹ Cf. FOX, Lane, "On the principles of classification", in The Journal of the Anthropological Institute, nº 10, vol. IV, nº I, abril-julho 1875, p.

O comprometimento com o método evolucionista dos autores de meados do século XIX origina-se da tarefa que se colocaram de criar aquilo que Tylor viria a chamar a "ciência da cultura", já que era necessário aliviar o comportamento humano da espontaneidade infundada e da influência sobrenatural. Procuravam, acima de tudo, suprimir a mera especulação na pesquisa sobre as instituições sociais e esperavam consegui-lo adotando o procedimento empírico como emprego rigoroso do método comparativo. Seu esforço era no sentido de estabelecer um estudo naturalista dos fenômenos culturais, passíveis então de uma explicação racional por excelência, onde a principal forma encontrada era demonstrar que a cultura (cuja primeira definição sistemática foi dada por Tylor) desenvolveu-se passo a passo a partir de uma forma natural (analogia biológica). Embora a maioria dos autores concordasse com este pressuposto básico - a existência de um "estado de natureza" primeiro a partir do qual começou a grande aventura evolucionista - existia uma certa divisão entre eles quanto ao enfoque da natureza e da ordem precisas dos tais "estádios" do progresso.

Mas diante da carência de materiais empíricos dignos de confiança - pois dispunham apenas de relatos de viajantes, missionários, etc. - as lacunas eram logo preenchidas com reconstruções lógicas e imaginativas, uma vez que o objetivo era identificar esta linha natural de desenvolvimento da civilização como um todo ou "cultura" - e não as sociedades tomadas concretamente - da forma como ela chegou do passado remoto ao presente e de uma ou mais instituições generalizadas que, conjuntamente, "formavam" a sociedade humana.

Segundo Evans-Pritchard, "os antropólogos vitorianos davam muita importância às semelhanças de costumes e de crenças e não a suficiente às variações e às diferenças, mas se batiam quanto a um problema real e não imaginário: encontrar a explicação das semelhanças marcantes existentes nas sociedades extremamente distantes umas das outras, histórica e geograficamente (...) o método comparativo lhes permitia distinguir o particular do geral e, a partir daí, estabelecer uma classificação de fenômenos sociais" (1969:45).

A convicção não era de que "o progresso fosse inevitável e uniforme, mas de que a condição de progresso era indissociável da natureza da evolução cultural".²

² Cf. Idus Murphree, in KAPLAN e MANNERS, 1975:71.

Tylor se destaca entre os antropólogos vitorianos por ter sido sempre considerado o mais "prudente" que seus contemporâneos, inclusive quanto a esta questão do progresso e ao emprego do método comparativo. Ele foi mais longe que os autores de su tempo porque abordava o homem primitivo com um sentido da relatividade das sociedades. Não via a evolução sempre como progresso e nem progresso enquanto traço essencial da evolução - embora tenha ocorrido dentro dela, não pertencia a sua essência. Evitou cuidadosamente cair no exagero do sistema rígido de "estádios", definindo-os de modo bem mais amplo.

"O racionalismo excessivo de Tylor", segundo Kardiner (1966), "pode ser explicado pelo fato de que ele estava conscientemente engajado numa polêmica contra os clérigos que queriam a qualquer preço estabelecer uma barreira intransponível entre os homens civilizados e seus ancestrais primitivos. Tylor queria demonstrar que aqueles "rudes selvagens" eram os cavalheiros britânicos em potencial, capazes de fazer deduções racionais no quadro limitado de sua história [e que as regressões eram excepcionais] (...) A justificativa por ele dada ao método transformista ~~considerava~~ era no sentido de considerá-lo como uma técnica de pesquisa de interpretação para as ciências sociais" (1966:103). Ele foi muito além de uma simples coleta de materiais empíricos valiosos. Introduziu a difusão numa discussão sobre as técnicas pré-históricas e a única coisa que o distingue dos difusionistas extremos é a sua insistência em demonstrar, recusando afirmar a priori que todas as semelhanças resultam da dispersão. Assim, uma semelhança pode ser devida tanto ao mesmo natecedente quanto a um contato histórico. Desta maneira, suspeita sempre de modelos simples de explicação, estando atento para a multiplicidade de fatores que devem ser levados em consideração para dar conta de quaisquer costumes ou instituições.

No artigo consagrado ao totemismo³, ou mesmo em Primitive Culture (1871), ele alerta para que não se conclua muito rapidamente a partir de uma semelhança entre as instituições ou crenças, atribuída a um lugar idêntico da escala da evolução das sociedades que as apresentam - e é esta "prudência" que vai levar à abertura para a aceitação do conceito de difusão na interpretação das semelhanças culturais. Isto vai caracterizar uma brecha no evolucionismo - a aceitação de eventuais regressões e a constatação de que, numa dada

³ TYLOR, E.B. "Remarks on Totemism, with special reference to some modern theories respecting it", in Journal of the Royal Anthropol. Inst., 1, 1899, pp. 138-148.

sociedade, os diferentes setores culturais podem se desenvolver em ritmos diferentes.

A concepção do desenvolvimento de Tylor apresentava duas premissas básicas. A primeira, de que as mentes humanas se assemelham, qualquer que seja a raça - ou seja, a teoria da "unidade psíquica da humanidade", que caracteriza sua obra de 1865, Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation + e a segunda de que o homem primitivo foi o primeiro de uma série cronológica, que orienta Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom (1871).

Sobre a primeira destas premissas (retomando a relação histórica de Bastian, mas não de forma simplista), "onde não havia possibilidade de contatos sociais e de transmissão de traços sociais, estas semelhanças não eram necessariamente devidas às origens diferentes". Segundo Kardiner, "o que era necessário demonstrar é que, mediante condições semelhantes, o espírito humano operava por toda parte de modo semelhante (...) Ao final de várias gerações de formação cumulativa, descobre-se uma grande variedade de traços culturais que não refletem mais as condições do ambiente ou do espírito. Em certos domínios como o da escrita pela imagem ou da linguagem dos gestos (e isto é resultado de observações efetuadas entre surdos e mudos na Alemanha e na Inglaterra), poucas coisas mudaram; o mesmo vale para os jogos, os provérbios, os mitos, as lendas, a religião." (1966:85). Estes são, portanto, traços que refletem mais fielmente os processos mentais do espírito humano. Pela linguagem dos gestos, ele prova que o cérebro dos homens primitivos opera mais ou menos da mesma maneira por todas as partes e em todos os tempos.

Tendo demonstrado a "unidade psíquica da humanidade", Tylor podia então adotar duas hipóteses para evidenciar a reconstituição do desenvolvimento progressivo do homem. Primeira, que todos estes traços semelhantes desenvolviam-se independentemente uns dos outros; e segunda, que um deles estava difundido por toda parte. Mais uma vez, ambas estavam fundadas na semelhança dos espíritos humanos, onde quer que se encontrassem.

Para autores como Kardiner e Preble, Primitive Culture (1871) marca o início do estudo científico da sociedade. Estão contidas neste trabalho de Tylor duas das suas maiores contribuições à antropologia, a saber, a doutrina das sobrevivências e a teoria do animismo. A primeira conferia uma nova aplicação do "método comparativo", que

consistia em deduzir o estado das culturas do passado a partir das culturas atuais e inverter este processo ao explicar alguns aspectos atuais de cultura como vestígios do passado. Segundo Tylor, "entre os dados que nos ajudam a rastrear o curso que a civilização do mundo realmente seguiu, encontra-se a grande classe de fatos que se achou conveniente chamar introduzindo o termo "sobrevivências". Trata-se de processos, costumes, opiniões, etc. que a força do hábito transportou para uma situação da sociedade distinta daquela em que tiveram sua origem e, deste modo, mantêm-se como provas e exemplos da antiga situação cultural a partir da qual evoluiu a nova"⁴.

(1958) A maneira de Tylor abordar os mitos e as lendas remete à teoria do animismo, uma vez que supunha que aqueles deveriam ter aparecido no estágio infantil do intelecto humano, i.e. "eram tentativas grosseiras mas essencialmente racionais que os primeiros povos faziam para compreender seu meio e suas experiências", segundo Kardiner (1966:90). Para Tylor, o animismo, conceito por ele criado, era a crença em seres espirituais que está na base de todas as religiões. O espírito primitivo estabelece naturalmente a relação entre o duplo-fantástico e a alma, reunindo-os em um só, o que explica a morte e os sonhos, as visões, o sono, o desmaio, as doenças, ou seja, todos os mecanismos enfraquecedores da vida. O animismo apresenta assim estágios de desenvolvimento cognitivo em que se estende aos animais, aos objetos inertes e à natureza de um modo mais amplo.

Desta forma, as concepções sobre o desenvolvimento do animismo de Tylor eram capazes de explicar o monoteísmo e toda a história da religião, pois uma vez que o tratamento era numa base estritamente cognitiva, apontava para o progresso intelectual. Assim, a religião existia como explicação do inexplicável; a mudança na religião se dá portanto como resultado do desenvolvimento de explicações melhores e mais satisfatórias. E tudo isto era, no fundo, a teoria transformista respondendo aos teólogos e outros autores que defendiam a teoria da degeneração, sustentando que os povos primitivos tinham regredido a partir de um nível mais elevado, rebatendo a "heresia" de que os selvagens primitivos pudessem ser iguais aos primeiros homens, "criaturas de Deus".

No artigo de 1889 - "On a Method of Investigating the development of institutions; applied to laws of Marriage and Descent" - Tylor esperava demonstrar as relações de causa e efeito entre as diferentes características de uma sociedade. Este fator destacou-o dentre os outros escritores da época: a tentativa de aplicar os métodos estatísticos da probabilidade aos dados etnográficos. Procurava estabelecer

lecer correlações (ou adesões) entre os costumes e sua frequência - o padrão de residência com o casamento, as relações de evitação e a tecnonímia (conceito também criado por Tylor) - permitindo apenas distinguir aquelas que estão organizadamente ligadas e aquelas cuja coincidência não aparece sob a forma que a lei das probabilidades permite supor. Isolou portanto três práticas de costumes - até então vistos separadamente - demonstrando que elas formavam um complexo mutuamente associado, cada elemento variando com os outros.

No entanto, as críticas formuladas a este trabalho de Tylor residem primeiramente no fato de que as pesquisas resumidas no texto jamais foram apresentadas em conjunto, tornando assim impossível controlar as conclusões segundo as provas sobre as quais repousam. E em segundo lugar, um estudo estatístico só pode provar a correlação e não uma sequência no tempo. Há ali relações que (como da "cuvade" com os três tipos) que não observam níveis como queria Tylor e sim combinações de traços.

Essencialmente, os etnólogos sempre afirmaram as relações causais mas sem justificar suas afirmações. Tylor insiste em apresentar provas, em demonstrar estas relações, eliminando o psicologismo vago em favor de fatores sociais específicos. O que enganou Tylor foi sem dúvida a marca de seu tempo - de que aquilo que difere da civilização moderna é, mesmo, inferior e anterior.

dezembro/1977

BIBLIOGRAFIA

- COMTE, Auguste Cours de Philosophie Positive, Paris, 1930.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. Anthropologie Sociale, Paris, Petite Bibliothèque Payot, nº 132, 1969, pp. 31-57.
- FOX, Lane, "On the principles of classification", in Journal of the Anthp. Inst., nº 10, vol. IV, nº I. abril-julho 1874, pp. 293-08.
- KAHN, J.S. (or.), El concepto de cultura: textos fundamentales, Barcelona, Ed. Anagrama, 1975, pp. 29-47.
- KAPLAN, D. e ANNERS, R; A., Teoria da Cultura, Rio, Zahar Ed., 1975, p. 66-72.
- KARDINER, Abrae PREBLE. E., Introduction à l'Ethnologie, Paris, Gallard, 1966, pp. 73-103.