

Antropologia francesa no século XX

Prefácio de **Nathan Wachtel**

Julie Antoinette Cavignac
Marcos Lanna
Marcio Goldman
Fernando Giobellina Brumana
Miriam Pillar Grossi
Antonio Motta
Fernanda Arêas Peixoto
Fabienne Wateau

Antropologia francesa
no século XX

Organizadores

Miriam Pillar Grossi

Antonio Motta

Julie Antoinette Cavignac

Antropologia francesa no século XX

Prefácio de **Nathan Wachtel**

Julie Antoinette Cavignac

Marcos Lanna

Marcio Goldman

Fernando Giobellina Brumana

Miriam Pillar Grossi

Antonio Motta

Fernanda Arêas Peixoto

Fabienne Wateau

ISBN 85-7019-439-0
©2006 dos autores

Reservados todos os direitos desta edição.
Reprodução proibida, mesmo parcialmente, sem autorização da
Editora Massangana da Fundação Joaquim Nabuco.

Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.
Av. Dezessete de Agosto, 2187, Casa Forte, Recife, Pernambuco, Brasil. CEP 52061-540.
Linha direta (81) 30736321, Vendas (81) 30736323, Telefax (81) 30736319.
www.fundaj.gov.br

PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO
JOAQUIM NABUCO
Fernando Lyra
DIRETORA DO
INSTITUTO DE CULTURA
Isabela Cribari
COORDENADOR-GERAL
DA EDITORA MASSANGANA
Mário Hélio Gomes de Lima

COORDENADOR DE EDITORAÇÃO
Sidney Rocha
PROJETO GRÁFICO/CAPA
Editora Massangana
REVISÃO
Os organizadores
TRADUÇÕES
Luzilá Gonçalves Ferreira (francês)
Marcelo Jorge Pérez (espanhol)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Fundação Joaquim Nabuco)

Antropologia francesa no século XX / prefácio Nathan Wachtel;
organizadores: Miriam Pillar Grossi; Julie Antoinette Cavignac; Antonio Motta. – Recife:
Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2006.
352 p. : il.
Inclui bibliografia.
ISBN 85-7019-439-0
1. Antropologia — História 2. França — Brasil. I. Grossi, Miriam Pillar II. Cavignac, Julie Antoinette. III. Motta, Antonio.
CDU 347.78

Sumário

Prefácio, 9

Nathan Wachtel

Nota explicativa, 17

Miriam Pillar Grossi, Antonio Motta, Julie Antoinette Cavignac

MAURICE LEENHARDT — *biografia*, 23

Maurice Leenhardt e o início
da pesquisa de campo na antropologia francesa, 25

Julie Antoinette Cavignac

MARCEL MAUSS — *biografia*, 83

De bens inalienáveis e “casas”
no *Ensaio sobre a dádiva*, 85

Marcos Lanna

MARCEL GRIAULE — *biografia*, 127

Griaule, a etnografia do segredo, 129

Fernando Giobellina Brumana

LUCIEN LÉVY-BRUHL – *biografia*, 175

Razão e diferença:

a propósito de Lucien Lévy-Bruhl, 177

Marcio Goldman

GERMAINE DIETERLEN, GERMAINE TILLON,
DENISÉ PAULMÉ – *biografias*, 235

Duas Germaines e uma Denise:
alunas de Mauss, 239

Miriam Pillar Grossi

MICHEL LEIRIS – *biografia*, 259

A África fantasma de Michel Leiris, 261

Antonio Motta

CLAUDE LÉVI-STRAUSS – *biografia*, 285

O nativo e o narrativo – os trópicos
de Lévi-Strauss e a África de Michel Leiris, 287

Fernanda Arêas Peixoto

Comersa com Marcel Fournier, 311

Marcel Mauss e a antropologia francesa

História das fotografias, 333

caderno organizado e apresentado por **Fabienne Wateau**

Sobre os autores, 347

Prefácio

Este livro oferece um excelente panorama da antropologia francesa durante a primeira metade do século XX. Geralmente descrita ao mesmo tempo como extremamente inovadora mas também teórica, abstrata e até “intelectualista” afastada, em todo caso, da base empírica das pesquisas de campo. As contribuições aqui reunidas expressam bem esta representação contrastada, trazendo-lhe ao mesmo tempo indispensáveis nuances e correções.

É verdade que a tradição filosófica marcou profundamente a formação dos grandes autores que se encontram nas origens da antropologia moderna na França ou que ilustraram de modo particular a disciplina: Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Émile Durkheim (1858-1917), Marcel Mauss (1872-1950), Robert Hertz (1881-1915), e até Claude Lévi-Strauss (nascido em 1908) são todos “agrégés” de filosofia. É igualmente verdade que as pesquisas etnográficas, de campo, em primeira mão, se desenvolvem muito mais tardiamente na França que em outros países da Europa e da América (com exceção, como o mostra Julie Antoinette Cavignac, de Maurice Leenhardt). O próprio Marcel Mauss em seu artigo sobre “A etnografia na França e no estrangeiro”, publicado em 1913, formulava observações muito severas: “Ao lado do trabalho produzido no século XIX pela Inglaterra, pelos Estados Unidos, Alemanha ou mesmo pela Holanda, a França faz pálida figura.”¹(...) e ele lembra, em contraste; entre várias dezenas de autores, as descobertas de Sir George Grey, nos anos 1840, na Austrália e Nova Zelândia, os trabalhos fundadores de Lewis H. Morgan e de Edward

Burnett Tylor, nos anos de 1860-1870, sobre os sistemas de parentesco². Este atraso é atribuído por Marcel Mauss à falta de interesse do governo francês pelo conhecimento das populações “de nosso império colonial”, mas também pela negligência dos universitários para os quais “a etnografia, auxiliar da antropologia, é ainda, a ciência secundária, relegada nas margens do movimento científico francês.”³ É por isso, ao mesmo tempo causa e conseqüência, que “nós não temos nem ensino, nem bons museus, nem departamento de pesquisa etnográfica.”; então não existe cátedra nas universidades, e a Escola de Antropologia de Paris, fundada em 1875 por Paul Broca, é orientada para a história natural do homem, os estudos de anatomia e de “antropologia física.” Quanto ao Museu de Etnografia do Trocadéro, fundado em 1878, o quadro descrito por Marcel Mauss é ainda mais desastroso: “coleções certamente numerosas, mas um museu sem luz, sem vitrines de ferro, sem guardas, sem catálogo e mesmo sem inventário contínuo, sem etiquetas fixas, sem biblioteca digna desse nome.”⁴ Com efeito, será preciso chegar ao ano de 1925, para que seja criado o Institut d’Ethnologie de l’Université de Paris por Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss e Paul Rivet. Este último, diretor do Museu do Trocadéro, instalou ali, enfim, em 1928, uma biblioteca “digna deste nome.” E em 1937, por ocasião da Exposição Universal, é construído o Palais de Chaillot, onde Paul Rivet instala o Musée de l’Homme.

Convém, entretanto, atenuar e corrigir este quadro do atraso da etnografia na França na virada do século XIX e começo do XX. E é o próprio Émile Durkheim cujo papel de chefe de Escola e fundador da sociologia é de todos conhecido, que de 1894 a 1912, isto é das Regras do método sociológico às Formas elementares da vida religiosa, testemunha de uma reviravolta completa com relação à pesquisa etnográfica. Com efeito, na primeira dessas obras como o observa Claude Lévi-Strauss, ele manifesta uma nítida reticência com relação ao trabalho “de campo” que ele recomenda seja submetido ao controle da disciplina histórica. “Certamente ele (o sociólogo) não desdenhará as informações da etnografia (não existem fatos que possam ser desdenhados pelo sábio) mas ele os colocará em seu

verdadeiro lugar. Em vez de fazer deles o centro de gravidade de suas pesquisas, ele só os utilizará em geral como complemento daqueles que deve à história ou, pelo menos, se esforçará por os confirmar através destes últimos.”⁵ Ora, cerca de vinte anos após esta atitude de desconfiança, Émile Durkheim exprime uma opinião praticamente inversa: ele se desolidariza de algum modo com os historiadores e proclama, com entusiasmo, sua adesão às “observações dos etnógrafos.” “Nada, pois, mais injusto que o desdém com o qual os historiadores consideram ainda os trabalhos dos etnógrafos.” “É certo, ao contrário, que a etnografia freqüentemente determinou, nos diversos ramos da sociologia, as mais fecundas revoluções”.⁶ Claude Lévi-Strauss explica esta “conversão” pelo profundo conhecimento que pôde adquirir, ao longo dos anos, graças a suas inúmeras resenhas em l’Année Sociologique, sobre trabalhos efetuados por etnógrafos “de campo”, como F. Boas, F. Fison, A. W. Howitt, B. Spencer e F. J. Guillen, etc.⁸ De fato, se os cientistas de “gabinete” que foram, na primeira geração, Lucien Lévy-Bruhl e Émile Durkheim, nunca praticaram em primeira mão a pesquisa etnográfica, suas obras respectivas conheceram uma inclinação de algum modo paralelo apoiando-se cada vez mais sobre a análise dos dados colhidos diretamente no campo. Sabe-se que a erudição de Marcel Mauss no assunto, nas mais variadas línguas, era prodigiosa e que de seu ensino resultou igualmente a publicação em 1947 de um manual de etnografia. Quanto a Robert Hertz, morto em combate aos 36 anos, em 1915, além de trabalhos extremamente inovadores sobre “a representação coletiva da morte” e “a preeminência da mão direita” ele tinha empreendido, a partir de 1911, uma pesquisa realmente etnográfica (de “folclore e mitologia comparada”) sobre o culto local de São Besse no Vale d’Aosta (Itália). O destino trágico de Robert Hertz foi o mesmo que o da maioria dos alunos de Émile Durkheim, dos quais bem poucos sobreviveram à Primeira Guerra Mundial.

Foram os membros da geração seguinte, a dos alunos ou ouvintes de Marcel Mauss na École Pratique des Hautes Études e no Collège de France, Alfred Métraux, Marcel Griaule, Michel Leiris, Denise Paulme, André

Schaeffner, Georges Devereux, etc., que, em regiões muito diversas “em campo”, desenvolveram, sobretudo a partir dos anos 1930, importantes trabalhos etnográficos e antropológicos. Entre os representantes desta geração, eu gostaria de homenagear mais particularmente, Alfred Métraux, que foi meu predecessor, uns quarenta anos antes de minhas próprias missões junto aos Índios Uru de Chipaya, no altiplano boliviano.— Alfred Métraux (1902-1963), nascido em Lausanne, fizera sua formação universitária em Paris: aluno da École des Chartes, diplomado pela École Pratique des Hautes Études e pela École des Langues Orientales, em 1928 defendeu tese de doutorado em letras, sobre os índios tupinambá do Brasil. Alfred Métraux recorre sistematicamente aos textos de cronistas, missionários ou viajantes dos séculos XVI e XVII (Jean de Léry, André Thevet, Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville, etc.) a fim de proceder, ao modo de um Michelet americanista, a uma ressurreição da vida material e das crenças religiosas dos índios que os primeiros Europeus encontraram, por ocasião da descoberta. O que faz a originalidade da obra de Alfred Métraux, é a notável combinação de exigências e competências raramente reunidas num mesmo pesquisador: por um lado, a erudição do chartista, o rigor e o domínio impecável no tratamento dos documentos históricos e, por outro lado, uma experiência etnográfica de incomparável riqueza acumulada em campos múltiplos (“como escreve Claude Lévi-Strauss, provavelmente nenhum etnólogo possuiu”)⁹. De fato, Alfred Métraux efetuou numerosas missões de pesquisas no Chaco, no Amazonas, no Brasil, no Peru, no altiplano da Bolívia, na Ilha de Páscoa, no Haiti (onde renovou completamente nosso conhecimento sobre o vudu). Além disso, ele sabe reconstituir sua experiência graças à qualidade literária e ao poder evocador da escrita (ele esteve próximo do movimento surrealista e era amigo de Georges Bataille). Durante a Segunda Guerra Mundial ele ensina na Smithsonian Institution, em Washington, e figura entre os principais mestres e autores do clássico Handbook of south american indians (1946-1950). Ele desempenha, em seguida, um papel importante no departamento de ciências sociais na Unesco, em Paris, onde

coordena a publicação da série de obras sobre O racismo diante da ciência: sua exigência ética conduz assim Alfred Métraux a associar estreitamente a pesquisa antropológica e o combate pelos Direitos Humanos.

Igualmente, um dos temas importantes das contribuições reunidas na presente obra, é o olhar crítico que certos autores (como Maurice Leenhardt ou Michel Leiris) lançaram sobre o contexto colonial de sua pesquisa, e os problemas sociais e políticos que o antropólogo é levado a enfrentar enquanto cientista e cidadão.

Nathan Wachtel

¹ Marcel MAUSS, "L'ethnographie en France et à l'étranger", em *Œuvres*. 3, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, ed. par Victor Karady, Paris, 1969, p. 404. [Este artigo foi publicado, em 1913, na *Revue de Paris*].

² *Ibid.*, pp. 396-401.

³ *Ibid.* p. 405.

⁴ *Ibid.*, p. 420.

⁵ *Ibid.*, p. 421.

⁶ Citado por Claude LÉVI-STRAUSS em *Anthropologie structurale deux*, Paris, 1973, "O que a etnologia deve a Émile Durkheim", p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸ *Ibid.*, pp. 58-60.

⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, "In Memoriam Alfred Métraux", *L'Homme*, 1964, IV, 2, p. 7.

Nota explicativa

São poucas as referências sobre a história da antropologia francesa na literatura especializada em geral, menos ainda no Brasil. Tal constatação motivou pesquisadores de diferentes instituições, nacionais e estrangeiras, a se reunirem para conjuntamente refletir sobre a formação do campo da antropologia francesa a partir de Marcel Mauss e, mais especificamente, sobre a prática etnográfica de seus alunos.

Interessados em trocar e aprofundar idéias, esses pesquisadores resolveram intensificar o diálogo. Em julho de 2001, por ocasião do Encontro Regional de Ciências Sociais Norte-Nordeste, realizado em Salvador, alguns deles participaram de uma mesa redonda, com a presença de Patrick Menget e de Anne-Marie Losonczy, professores da École Pratique des Hautes Études. Em novembro do mesmo ano, na IV Reunião de Antropologia do Mercosul, em Curitiba, o debate ampliou-se com o Simpósio intitulado “As margens do cânone: antropólogos franceses da primeira metade do século XX”, organizado por Miriam Pillar Grossi. O grande interesse demonstrado pela platéia, assim como a ampliação desta rede de pesquisadores e colegas de outras instituições nacionais e estrangeiras gerou uma nova mesa-redonda no XXVI Encontro Anual da Anpocs, em outubro de 2002. A partir daí, criaram-se encontros informais em torno dessa temática, crescendo ainda mais o interesse pelo assunto.

Os textos ora reunidos neste livro resultam de um diálogo conjunto, tecido ao longo dos últimos cinco anos. Diante disso, nada mais oportuno do que trazer essa discussão a lume, posto que, ela trata de autores franceses do século XX, a maioria deles ainda pouco estudados no Brasil, em que pese, contudo, a forte influência do pensamento social francês nas ciências sociais brasileiras – influência que remonta, sem dúvida, à missão francesa que colaborou com a fundação da Universidade de São Paulo, nos anos de 1930. Mas, apesar desta forte influência da antropologia francesa no Brasil, ela resta ainda muito pouco conhecida. Além da ênfase nos clássicos, como Émile Durkheim, Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss, observa-se, nos cursos de graduação e pós-graduação, cada vez menos referências a outros autores considerados “pais fundadores” dessa disciplina na França.

Com o intuito de amenizar tal lacuna, esta coletânea traz algumas contribuições para que se possa conhecer mais a fundo a obra de Marcel Mauss, de seus contemporâneos Lévy-Bruhl e Maurice Leenhardt e de seus alunos: Denise Paulme, Germaine Tillon, Germaine Dieterlen, Marcel Griaule e Michel Leiris. Se alguns destes autores já mereceram parcialmente algumas traduções, outros continuam ainda praticamente desconhecidos no Brasil. Poucas são as traduções de textos fundadores da antropologia francesa e muitos livros traduzidos ficaram algumas décadas sem reedição, o que mostra o descaso editorial por esta escola de pensamento.

A multiplicidade e a diversidade de olhares levaram os participantes desta coletânea a focar variados aspectos das obras de cada um desses antropólogos, sem, contudo, perder de vista a dimensão do contexto histórico, a partir do qual esses autores se iniciaram no campo da pesquisa. Concomitante às análises do contexto intelectual em que emergiram as primeiras reflexões sistemáticas sobre a pesquisa de campo na França, os trabalhos ora publicados também procuram realçar, de forma analítica, as principais contribuições teóricas e metodológicas desses antropólogos, bem como a articulação de suas principais idéias na história da antropologia francesa, ao mesmo tempo em que buscam também avaliar as influências desses autores no panorama da antropologia contemporânea.

No elenco de antropólogos franceses estudados, Lucien Lévy-Bruhl é analisado por Marcio Goldman (professor do Museu Nacional, RJ) que procura mostrar a atualidade do autor de *A mentalidade primitiva*, praticamente esquecido durante meio século, devido ao efeito de teses errôneas e posições equivocadas. Entretanto, o autor do ensaio demonstra que a obra de Lévy-Bruhl “abre espaço para um verdadeiro diálogo com as outras culturas e os outros modos de pensamento, diálogo que, escapando da tentação de ser um discurso *sobre* os outros, de *explicar* ou mesmo *compreender* esses outros, pode permitir o acesso a formas de pensar e se organizar muito diferentes das nossas”.

Já o legado de Marcel Mauss é examinado por Marcos Lanna (professor da Universidade Federal do Paraná) que concentra o foco da leitura sobre um dos textos centrais da obra maussiana: o *Ensaio sobre a dádiva*. Para tanto, privilegia os bens inalienáveis analisados no *Ensaio*, especialmente os cures kwakiutl, e relaciona-os com a noção de “sociedade a casas” de Claude Lévi-Strauss.

A pesquisa precursora de campo, realizada por Maurice Leenhardt, é objeto da análise de Julie Cavignac (professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte) que busca mostrar como o autor do livro *Do Kamo* tornou-se personagem central para se entender a passagem de uma tradição “intelectualista”, que marca o início da antropologia na França, para uma perspectiva mais “empirista”, na qual a análise dos fenômenos sociais e culturais partem da observação etnográfica.

Marcel Griaule, também figura emblemática da história da antropologia francesa, é o tema da reflexão de Fernando Giobellina Brumana (professor da Universidade de Cadiz, na Espanha) que procura analisar a noção do segredo através dos principais trabalhos de Griaule, destacando as relações entre o pesquisador e seus informantes e mostrando os desdobramentos desta pesquisa ao longo dos anos.

A importância de Michel Leiris no campo de formação da antropologia francesa é o tema perscrutado por Antonio Motta (professor da Universidade Federal de Pernambuco). Para isso, analisa a participação do

autor de *A África fantasma* na famosa Missão etnográfica, que praticamente inaugurou a pesquisa de campo na França, o que posteriormente teria motivado Leiris a desenvolver uma reflexão profunda sobre a dimensão existencial e reflexiva da antropologia francesa, consignada nas páginas de seu diário.

Por sua vez, ainda no grupo dos alunos de Marcel Mauss, temos o texto de Miriam Grossi (professora na Universidade Federal de Santa Catarina), que analisa as trajetórias de Denise Paulme, Germaine Dieterlen e Germaine Tillion. As duas primeiras são consideradas do grupo dos *griauliens*, tendo participado da excursão Sahara/Sahel e de outras expedições organizadas por Marcel Griaule. Germaine Tillion, mais independente, é mais conhecida como antropóloga especialista nos povos nômades da Argélia e como líder da resistência da Segunda Guerra Mundial.

Fernanda Peixoto (professora da Universidade de São Paulo) procura confrontar duas experiências de viagens: a de Lévi-Strauss e a de Michel Leiris vistas da perspectiva de um “diálogo com o imaginário construído sobre os povos ‘exóticos’ e sobre o viajante; como memória; como narrativa”.

Por fim, este livro conta ainda com a colaboração de pesquisadores franceses contemporâneos que, de certo modo, contribuíram com esse diálogo conjunto. Entre eles, Nathan Wachtel, que generosamente aceitou prefaciar esta coletânea em meio a suas inúmeras responsabilidades no Collège de France, e Marcel Fournier, professor da Université du Québec e principal biógrafo e editor de textos inéditos de Marcel Mauss. Um destes diálogos se encontra aqui reproduzido sob a forma de uma entrevista com Fournier, realizada pelos organizadores desta coletânea, com a participação de Marcos Lanna. Nesta ocasião, foram trocadas idéias e formuladas hipóteses sobre vários temas pouco explorados na história da antropologia francesa. Este diálogo/entrevista foi realizado em outubro de 2002, durante a reunião anual da Anpocs, ocasião em que Fournier realizou uma conferência sobre Mauss e a antropologia francesa, participando igualmente da apresentação do vídeo intitulado “Mauss se-

gundo suas alunas”, da autoria de Carmen Rial e Miriam Grossi, editado pelo Navi/UFSC, em 2002.

Além disso, o livro reúne um pequeno encarte iconográfico sobre os antropólogos franceses aqui referenciados, resultado de uma pesquisa de arquivo realizada na França por Fabienne Wateau (da Université de Paris X – Nanterre) que também se revelou uma parceira de fundamental importância não apenas na busca de imagens para ilustrar esta obra, mas, sobretudo, como uma nova interlocutora em nossos questionamentos sobre a história da disciplina na França.

Somos gratos a Mário Hélio, diretor da Editora Massangana, que com sensibilidade intelectual e generosidade soube acolher imediatamente e com entusiasmo nosso projeto, permitindo a edição deste livro com a qualidade gráfica e estilo editorial que caracterizam suas publicações.

O livro *Antropologia francesa no século XX* que ora aparece pela Editora Massangana pretende revisitar e apontar novas perspectivas de entendimento e de compreensão desses autores que são centrais no processo de formação e constituição do campo da antropologia na França. Porém, esse esforço deverá prosseguir, pois o elenco de antropólogos franceses a serem redescobertos cresce a cada dia.

Miriam Pillar Grossi

Antonio Motta

Julie Antoinette Cavignac

LEENHARDT, Maurice

Nasce em Montauban, em 1878, numa família protestante. Em 1901, defende uma tese sobre “O movimento etíope na África do Sul, de 1896 a 1899” (*Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899*), no qual já demonstra uma visível simpatia pelas populações indígenas. Missionário na Société des Missions Évangéliques de Paris, Leenhardt é enviado à Nova Caledônia, onde, permaneceu de 1902 a 1926, tomando a defesa dos kanak contra os abusos coloniais. Além de outras ações, incentiva a criação de uma Igreja cristã autóctone e engajada, à imagem do que seria a Teologia da Libertação. A partir de 1926, estreitando suas relações com L. Lévy-Bruhl e M. Mauss, M. Leenhardt dedicou-se cada vez mais à sua carreira acadêmica. Em 1941, é nomeado professor na École Pratique des Hautes Études. Assume ainda o cargo de diretor do departamento da Oceania, do Musée de l'Homme. Fundador e primeiro diretor do Institut Français d'Océanie, em 1947, retorna por duas vezes à Melanésia para empreender novas pesquisas. Destacou-se, entre os seus colegas da época, por ter realizado um trabalho etnográfico exaustivo e também por ter escolhido a via da antropologia engajada que, segundo ele, era o principal instrumento da reforma do sistema colonial. Tradutor da Bíblia em língua houaïlou, suas contribuições mais originais consistem na apresentação da concepção fenomenológica do mito associado à noção de pessoa e na análise dos conceitos nativos, refutando as teses clássicas relativas à mentalidade primitiva. Morre em Paris, em 1954.

Principais obras:

1937 – *Gens de la Grande Terre* [Povo da Grande Terra]

1947 – *Do Kamo*

Maurice Leenhardt e o início da pesquisa de campo na antropologia francesa¹

Julie Antoinette Cavignac

On en vient finalement à traiter les diverses modalités de la vie sociale au sein d'une même population, et les modalités de même niveau dans des populations différentes, comme les éléments d'une vaste combinatoire soumise à des règles de compatibilité et d'incompatibilité, rendant possibles certains arrangements, en excluant d'autres, et entraînant une transformation de l'équilibre général chaque fois qu'une altération ou une substitution affecte l'un quelconque des éléments. Entreprise dont, en un sens, on peut dire que Marcel Mauss fut l'initiateur depuis qu'il prit possession de cette chaire en 1902 et jusqu'à ce qu'il la quittât en 1940. Une partie au moins de l'oeuvre de Maurice Leenhardt préserve la même orientation. Poursuivie sans intermittence depuis bientôt trois quarts de siècle dans la même maison et souvent dans la même salle de cours, compte tenu des résultats acquis et de tout ce qui reste encore à accomplir, la tâche, peut-on prédire avec assurance, occupera longtemps encore nos successeurs.

Claude Lévi-Strauss, "Religions comparées des peuples sans écriture", Antropologie structurale deux, 1973, p. 77.

Conheci a obra de Maurice Leenhardt ainda quando aluna de graduação numa universidade de província na França.² Embora Leenhardt nunca tivesse ensinado em Bordeaux, alguns estudantes da Place de la Victoire guardam ainda hoje na memória os ensinamentos do missionário e antropólogo. Um dos seus poucos discípulos, o antropólogo e professor Pierre Métais, figura totêmica – para não dizer exótica – da velha Faculdade,

ocupou a terceira cátedra de antropologia na França, fundada em 1953, e formou a primeira geração de etnólogos com sotaque típico do Sud-ouest.³ Durante anos, *Do Kamo* continuou sendo “o livro” obrigatório para se obter os certificados da licenciatura em etnologia daquela universidade.

A redescoberta da obra de maturidade de Leenhardt parte também de estimulantes exercícios com meus alunos brasileiros sobre alguns textos considerados “clássicos” da antropologia francesa, em particular, os que tratam do mito. Essa leitura é dificultada pela ausência de tradução portuguesa do livro, o que nos leva à seguinte constatação: exceto a obra de C. Lévi-Strauss, é notável a escassez de referências a trabalhos antropológicos franceses contemporâneos.⁴ Na produção antropológica brasileira atual há cada vez menos referências a obras antropológicas francesas consideradas clássicas no *Hexagone*. De um modo geral, tal literatura é de difícil acesso e pouco divulgada no Brasil, limitando-se apenas ao repertório já consagrado: Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss. De fato, quando não é esquecida, a antropologia francesa é classificada como “intelectualista” e marcada pela ausência de pesquisas empíricas (Oliveira: 1988). Esta generalização funciona em parte para os pais fundadores da disciplina, estudiosos de gabinete que, no entanto, eram conscientes do valor do estudo *in situ*, fundamentando as suas análises a partir de múltiplos relatos etnográficos. Com efeito, os trabalhos da “tradição empírica francesa” – se é possível falar num conjunto homogêneo –, iniciada e reivindicada pelos alunos de Marcel Mauss e seus seguidores, parecem ser conhecidos e citados somente pelos amantes da língua de Voltaire ou, de um modo mais pontual ainda, por especialistas que insistem em decifrar essa língua *démodée*, para não dizer exótica.

Neste sentido, não deixa de ser surpreendente o fato que uma brasileira – Maria Isaura Pereira de Queiroz – fosse a pessoa indicada para escrever o prefácio à edição de *Do Kamo*, em 1971.⁵ Esta edição, na coleção Tel (editora Gallimard), é o reflexo do sucesso que o livro iria encontrar no meio extra-acadêmico, seduzindo “uma *intelligentsia* parisiense” (Bensa, *in* Leenhardt 2000: 95).

Por que ela? Como uma das mais reputadas especialistas dos movimentos sociais brasileiros tornou-se admiradora de um autor tão pouco divulgado, que dedicou a sua vida a entender o ponto de vista dos *kanaks*? E, sobretudo, o que pensar de um prefácio engajado e polêmico, crítico relativamente ao estruturalismo e claramente favorável a uma antropologia dinâmica, aplicada em contextos pós-coloniais? De certo modo, graças a Roger Bastide e a Maria Isaura P. Queiroz, as idéias de Maurice Leenhardt foram introduzidas no Brasil, sem existir, até hoje, uma tradução do seu principal livro em português.⁶ Interessada na época pelos movimentos messiânicos no Brasil, é provável que a socióloga brasileira tenha lido a tese de teologia de Leenhardt que analisa os movimentos sociais da Etiópia (1901). É possível também que a autora de *La guerre sainte au Brésil* tenha tido acesso à obra de Leenhardt através de Roger Bastide. Amigo e mestre da socióloga paulista, Bastide tornou-se adepto, após a sua estada no Brasil, de um “pensamento obscuro e confuso” cujo precursor foi certamente Leenhardt (Goldman 1994: 229).⁷

Paradoxalmente, do outro lado do oceano atlântico e algumas décadas depois, com a onda pós-moderna oriunda dos Estados Unidos, certos autores vão redescobrir a obra pouco divulgada de M. Leenhardt, como é o caso de James Clifford, que escreveu uma biografia do autor de *Do Kamo*. Este exercício de releitura da obra central do antropólogo francês sugere uma série de questionamentos sobre um pensamento rico e inacabado voltado, em particular, para uma visão instigante do mito e da sua relação com a vida social. Pretendeu, na ocasião, investigar os posicionamentos ideológicos de um autor atípico que viveu diferentes dilemas pessoais, decorrentes da sua condição de missionário protestante e, mais tarde, de professor de antropologia, numa época conturbada, isto é, a França colonialista, antes, durante e depois da Segunda Guerra Mundial. Atualmente, e notadamente após o estudo de James Clifford, Leenhardt reaparece como um precursor, do ponto de vista da metodologia que utilizou em campo ou por ter defendido idéias que foram desenvolvidas posteriormente. Finalmente, além de trazer informações sobre a produ-

ção fecunda de um autor com múltiplas facetas, a leitura das teses desenvolvidas em *Do Kamo* convida a fazer uma incursão na vida acadêmica francesa do entre-guerras. Assim, o que aqui proponho é traçar a trajetória intelectual de M. Leenhardt – sem isolar o antropólogo das críticas que a ele são feitas – para centrar minhas indagações em torno do mito e das suas análises⁸. Para este autor atípico, o mito é revelador de um pensamento nativo e é visto como uma realidade vivida e sentida pelos homens em sociedade, antes de se formar em uma narrativa.

Quem foi Maurice Leenhardt?

Pastor protestante “convertido” à antropologia, Maurice Leenhardt (1878-1954) conclui os seus estudos de teologia em 1901, um ano antes de partir para a Nova Caledônia. Terminou a sua carreira acadêmica como professor na École Pratique des Hautes Études (Vª Seção), de 1941/2 a 1950, sendo o sucessor de M. Mauss, que ocupou o cargo de 1901 a 1940, e o predecessor de Claude Lévi-Strauss, no período de 1950 a 1959, na cátedra das religiões comparadas dos povos não civilizados.⁹ Leenhardt toma posse em plena ocupação alemã (1942), ficando nos quadros da universidade até a sua aposentadoria em 1950.¹⁰ Foi neste curto intervalo de dez anos que escreveu grande parte da sua extensa obra antropológica.¹¹ Porém, mesmo sem ter vínculo profissional, participa regularmente como conferencista, desde 1933, das aulas de Marcel Mauss (Clifford 1987: 262-263; Jamin *in* Leenhardt 2000: 89).¹²

Mais do que professor, Leenhardt é lembrado pelos seus admiradores como homem de campo, exímio conhecedor das culturas e das línguas da Nova Caledônia, passando vinte e cinco anos a coletar informações etnográficas.¹³ Dirigindo a sua missão *Do Neva*, aproveita para pesquisar, sempre com a ajuda da mulher Jeanne e dos seus alunos/pastores/informantes. Quando retorna a Paris, em 1920, fica afastado de suas atividades missionárias na ilha. A igreja protestante se sentia ameaçada, pois achava que Leenhardt exercia uma influência demasiado grande sobre os seus fiéis e a política local. Para concretizar o que o pastor interpretou como uma punição, logo em seguida o mandam para a África do Sul como avaliador

do trabalho missionário, onde fica dezoito meses. Nunca mais voltaria à Nova Caledônia para evangelizar os kanaks.

Uma vez instalado na França, Leenhardt aproxima-se definitivamente do meio universitário, continuando a investigar o seu rico material coletado ao longo dos anos passados na Nova Caledônia. Em 1920, conhece Lucien Lévy-Bruhl, por quem nutre uma grande admiração, mantida até ao final da sua vida. Um ano depois, encontra Marcel Mauss. A partir daí, Leenhardt, que tinha recebido como presente de aniversário *As formas elementares da vida religiosa* de Émile Durkheim, dois anos após a sua publicação na França, não perdeu mais o contato com aqueles que se tornariam os seus mestres e amigos (Clifford 1987: 100). Em 1925, é solicitado pelo então diretor do recém-criado Institut d'ethnologie, Paul Rivet, para publicar um artigo na sua revista.¹⁴ Marcel Mauss, que vinha acompanhado os seus trabalhos, o introduziu no mundo acadêmico, incentivando-o a produzir intelectualmente.¹⁵ Continuando suas atividades religiosas, entre 1925 e 1936, Leenhardt fica responsável pela Mission populaire de la Bienvenue, situada num bairro popular de Paris. Leenhardt deixa pouco a pouco o seu trabalho evangélico para se tornar professor universitário, recebendo, a partir de 1933, subvenções do Instituto para o seu ensino e seus trabalhos (Clifford 1987: 154).¹⁶

Eclético como Mauss, e seguindo de perto as temáticas do “Mestre”, Leenhardt inicia sempre as suas explicações com uma análise linguística.¹⁷ Os primeiros trabalhos produzidos são descritivos e abordam várias temáticas: o trabalho, a moeda, o salário, a organização social e política, as festas (o *Pilou*), o casamento, a morte, a moradia, a arte (máscaras), a noção de pessoa e de tempo e as técnicas (panelas, vestuário). Mais tarde, e visivelmente ainda sob a influência de Mauss, dará ênfase às questões da magia e da religião (1935, 1937), da mitologia (1936), do rito (1938) e do totemismo (1938), assuntos magistralmente revisitados por Leenhardt em *Do Kamo* e até aos últimos anos de sua vida. Na sua bibliografia extensa e multiforme, destacam-se três trabalhos etnológicos que são freqüentemente citados: *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* (1930),

que refletem a preocupação descritiva dos primeiros ensaios, tentando revelar o ponto de vista nativo; no *Vocabulaire et grammaire du houaïlou* (1935), Leenhardt publica os resultados das suas pesquisas lingüísticas que o levaram a se interessar pelos mecanismos cognitivos; *Gens de la grande terre* (1937) revela Leenhardt como um dos primeiros a aplicar os preceitos de Mauss sobre a etnografia, o que, na época, causou sensação nos meios intelectuais parisienses (Guiart 1968: 130-132).¹⁸

Embora escrito numa linguagem às vezes obscura e sendo uma reflexão teórica inacabada, *Do Kamo* - a pessoa e o mito no mundo melanésio (1947) pode ser considerado a sua obra de maturidade, na qual se encontra uma síntese original sobre a noção de pessoa e o mito (Clifford 1987: 144).¹⁹ Retomando as palavras de Georges Gusdorf, Maria Isaura Pereira de Queiroz o apresenta como um dos precursores da “etnologia moderna”: “o pensador que ousará fundar uma doutrina não-euclidiana, não cartesiana da personalidade, único meio de combater o etnocentrismo ocidental” (Queiroz *in* Leenhardt 1971: 37). Exatamente o oposto do que alguns de seus críticos atuais pensam dele, como é o caso de A. Bensa (Leenhardt 2000)!

O primeiro etnógrafo francês?

Inaugurando um novo estilo acadêmico em que a análise dos objetos clássicos da disciplina se fundamenta numa longa experiência de campo, valendo-se de uma extensa cultura antropológica “à moda antiga”, Leenhardt elabora instrumentos de investigação para compreender e traduzir as categorias nativas. Para isto, ele aproveita o seu trabalho de pastor e pede aos seus “informantes” alfabetizados em houaïlou que escrevam cadernos sobre as suas experiências cotidianas, as suas técnicas, costumes, ritos, etc. Tal conteúdo é posteriormente discutido entre eles.²⁰ Em *Do Kamo*, os nativos falam e percebe-se uma grande intimidade entre eles e o pesquisador. Clifford cita um informante, Boésou Enjisi, aluno aplicado e mestre de Leenhardt para os assuntos kanak.²¹ Entre 1912 e 1925, escreve cadernos em houaïlou descrevendo costumes tradicionais (Clifford 1987: 1946-47).

Neste sentido, ele inventa uma metodologia original, sendo, de fato, o primeiro dos antropólogos franceses – para não dizer o primeiro antropólogo *tout court* – a realizar uma etnografia séria. No entanto, o início do reconhecimento acadêmico de uma etnografia francesa profissional começa quando Griaule (1898-1956) ocupa a primeira cátedra de etnologia geral fundada na França (Sorbonne), em 1943. Leenhardt inova, iniciando uma investigação empírica em 1902; um ano após a nomeação de M. Mauss na École des Hautes Études. Leenhardt já pratica a observação participante na Nova Caledônia.²² Nele encontramos tudo aquilo que a etnografia iria posteriormente reivindicar, isto é, um método fundado na observação direta com estada prolongada em campo, conhecimento profundo da língua nativa, participação na vida das populações estudadas levando a tecer relações afetivas duráveis com alguns dos seus informantes, etc. Entretanto, o método etnográfico só ficaria legitimado na antropologia dez anos depois, com Malinowski e a sua experiência nas Ilhas Trobriand, que é apresentada como pioneira. Assim, o pastor/etnógrafo é reconhecido como representante de uma geração de antropólogos sacrificada pela guerra que, ao se afastar das reflexões teóricas elaboradas a partir de um material de segunda mão – característica da antropologia de gabinete –, vai seguir as intuições e os ensinamentos estimulantes dos mestres: Marcel Mauss e Lévy-Bruhl. Essa nova geração iria centrar os seus esforços na descrição dos modos de pensamento das populações que conheceram uma situação de dominação colonial, na análise dos sistemas de representações religiosas e metafísicas de culturas específicas, sobretudo na África e na Oceania (Bonte e Izard 1991: 289-295; 309-310).²³ Assim, tornam-se claras as razões pelas quais as preocupações de M. Leenhardt parecem “marginais” num país ainda sob o choque da guerra e recentrado no *Hexagone*: oferece uma série de palestras no *Collège de France* em 1943 intituladas “As formas míticas da vida nos melanésios” (Jamin *in* Leenhardt 2000: 92-93). Logo em seguida, com o fim da ocupação alemã, Paris será o palco de uma efervescência intelectual sem precedentes. A

antropologia também conhece mudanças profundas, sobretudo com o surgimento do funcionalismo inglês, criticando sistematicamente as idéias anteriores (Jamin 1991: 289-295). Em seguida, as ondas existencialistas e estruturalistas vão ocupar o centro dos debates intelectuais. De fato, um pouco antes da chegada de C. Lévi-Strauss na cena acadêmica, logo após a Segunda Guerra Mundial, nasce, na França, uma tendência que poderíamos caracterizar de culturalista, perspectiva na qual as investigações se orientam preferencialmente para o estudo das formas religiosas; aí se encontram Leenhardt, Leiris, Griaule e seus discípulos. Ligada ao estudo dos sistemas simbólicos, a *mouvance* teórica aparece como sendo um legado direto da *Escola francesa de sociologia*.

Algumas características se cristalizam no contexto geral da época e, pouco a pouco, tornaram-se regras metodológicas da antropologia contemporânea: participação do pesquisador na vida da sociedade, investigação empírica intensa, questionamento da superioridade cultural do Ocidente, necessária especialização do pesquisador a um único campo (Lombard 1994: 145). Finalmente, e mesmo se isto não se reflete diretamente nos trabalhos, nota-se um crescente engajamento político dos antropólogos: vários alunos e colaboradores de M. Mauss tiveram uma participação efetiva na Résistance que contava com a organização do Partido Comunista. Outros se engajaram na vida política da França pós-guerra, como Paul Rivet. Pouco conhecidos fora das suas especialidades e do território nacional, os antropólogos da primeira hora podem ter sido associados à prática de uma “antropologia oficial” a serviço da administração colonial, como foi o caso do Leenhardt. Provavelmente por essa razão, ele foi esquecido, ou melhor, ignorado por seus pares – o que não contribuiu para difusão dos seus escritos em outras regiões do mundo. É possível que haja sido menosprezado pelos seus colegas também por ter sido o etnógrafo de um único campo – a Nova Caledônia – e por não ter proposto um modelo teórico novo, pois, embora relativizando-a, seguia de perto a perspectiva de Lévy-Bruhl, bem como as teses da Escola Francesa de Sociologia como o próprio anuncia no início do livro (Leenhardt 1971:

44).²⁴ Penso, ao contrário dos seus críticos, que Leenhardt inaugura idéias revolucionárias para o seu tempo, mas que só foram redescobertas anos depois. É o caso da discussão que ele desenvolve sobre a noção de pessoa associada à análise dos mitos.

O surgimento das pesquisas empíricas na França no contexto colonial

A influência de Marcel Mauss (1872-1950) na fundação da antropologia francesa é incontestável. Frequentemente é descrito como “o grande Mestre” que dedicou toda sua vida ao ensino – quase quarenta anos! –, formando a segunda geração de antropólogos definindo a sua prática a partir da pesquisa de campo. “Principal representante da escola etnológica francesa”, Mauss influenciou profundamente os seus colegas²⁵ e os seus alunos.²⁶ Os maiores antropólogos franceses foram alunos de Mauss: Leiris, Paulme, Leroi-Gourhan, Dieterlen, Gurvitch, Lévi-Strauss, etc.

A sua personalidade explosiva – militante engajado ao lado de Jaurès e lutador de boxe –, o seu pensamento “livre”, “efervescente” e bastante moderno para a época transparecem nos seus escritos (Poirier 1968: 128; Jamin *in* Bonte e Izard 1991: 289-295).²⁷ Mesmo sem jamais ter ido a campo e sem se preocupar de forma visível em criticar as fontes consultadas, Mauss sempre insistiu sobre a importância da pesquisa empírica, o que pode ser verificado no *Manual de etnografia* publicado em 1947, que serviria de referência durante longos anos nas universidades francesas. Assim, após a Segunda Guerra Mundial, as pesquisas empíricas se desenvolvem. Paul Rivet, especialista em antropologia física e interessado nas línguas ameríndias, médico de formação e americanista, reorganiza o Musée de l’Homme, tendo como objetivo a formação de um laboratório interdisciplinar; lugar onde os especialistas da pré-história, da arqueologia, da antropologia física, da tecnologia, da lingüística ou da análise cultural podiam trabalhar em conjunto. Até então, a denúncia do colonialismo não passava pela cabeça de Mauss, que, no entanto, era um socialista engajado. A propósito, num artigo escrito em 1913, Mauss não se importa com o fato de que as pesquisas estejam realizadas por agentes

administrativos; visivelmente, não percebia o viés metodológico, então ligado a uma tentativa de etnografia produzida num contexto colonial (Mauss 1913: 431; Copans 1999: 219):

*Pois não sentimos falta de observadores. Não há funcionário colonial mais apto para entender o nativo, mais íntimo dele, do que nossos administradores, nossos oficiais, nossos médicos. Não há pessoas que sejam mais capazes de inspirar confiança para o nativo e de suscitar nele o entusiasmo necessário para ultrapassar sua timidez ou seu gosto.*²⁸

Essa citação mostra que a dominação imperialista não era ainda contestada, mesmo pelos espíritos mais esclarecidos da época, pois Mauss aparece como o exemplo do intelectual de esquerda. Então, a postura engajada de Leenhardt no processo colonial – não totalmente desprovida, contudo, de críticas diretas aos administradores e os outros missionários católicos ou protestantes – aparece ao mesmo tempo como pioneira e ambígua. O quadro só começaria realmente a mudar quando os primeiros etnógrafos foram a campo. Em meados dos anos 1930, logo após as expedições que tinham como objetivo a reestruturação do Musée de l’Homme, os pioneiros da pesquisa empírica na França começam a se distanciar da posição oficial, tornando-se suspeitos para a administração; alguns – nem todos – tomam posição e defendem os interesses dos nativos, como foi o caso de Leenhardt, desde o início do século (Clifford 1987).²⁹ Essa mutação corresponde às primeiras investigações empíricas que, no caso francês, são acompanhadas de reflexões preliminares sobre a coleta dos dados e um mal-estar que vai crescendo na disciplina; Michel Leiris, no seu famoso *Afrique fantôme* (1934), parece exemplar.³⁰ Pode-se supor que o ensino do pastor ajudou Leiris a firmar suas idéias sobre a questão colonial ou, pelo menos, que houve, entre os dois, discussões calorosas sobre o assunto.³¹ Aliás, nenhum etnógrafo dessa época escapa das críticas sobre os procedimentos metodológicos num contexto de dominação colonial pois, pelo próprio fato de estarem no país, estudando as populações nativas, os estudiosos participavam do processo sem, previamente, realizar uma reflexão crítica sobre as condições da pesquisa e a

sua legitimidade. Até o próprio Leiris, posteriormente crítico combativo de tal situação, não viu nenhum problema em participar de uma missão oficial. Leenhardt, mais uma vez, aparece como um pesquisador original, pois quando morou na Nova Caledônia não tinha como finalidade o estudo sistemático das populações visitadas, mas sim a sua conversão – e nunca escondeu isto. No entanto, poderia ter instalado sua missão na cidade, mas ele preferiu morar perto das populações autóctones, longe das elites brancas. De resto, ele foi afastado da ilha por causa de problemas políticos ligados à sua postura, tomando freqüentemente o partido dos kanaks, sobretudo em relação a conflitos ligados a terra. Mesmo se ele se esforçava em ser neutro, teve de intervir várias vezes a favor dos neo-caledonenses (Clifford 1987). Além disso, os seus escritos mostram que não distinguia o trabalho missionário da pesquisa etnográfica: as observações eram feitas no contexto da sua prática evangelizadora, que era antes de tudo educativa, alfabetizando os kanaks na sua escola missionária. Os mais interessados eram destinados a auxiliá-lo, promovendo assim a criação de uma igreja local, com pregações em língua houailou.³² Da mesma forma, na antropologia que o pastor produz, transparecem, a todo momento, preocupações religiosas.

Enfim, embora os britânicos figurem, na história da antropologia, como os precursores da pesquisa de campo – Malinowski sendo, tradicionalmente, apresentado como o “pai da etnografia” –, Leenhardt é o primeiro francês a realizar um estudo aprofundado de uma sociedade, apoiando-se numa observação minuciosa da vida dos seus membros, passando mais de vinte e cinco anos na Nova Caledônia. Assim, Leenhardt aparece como pioneiro, pois “vai a campo” dez anos antes da estada forçada de Malinowski no arquipélago onde observou a *Kula* (Spindler 1975: 11). Na França, o pastor abre discretamente a via para uma nova forma de realizar investigações etnográficas, bem antes do seu colega inglês que, por sua vez, era consciente do seu valor e sabia “vender o seu peixe” bem melhor do que o pastor que não tinha a priori grandes ambições acadêmicas. Segundo Jean Jamin, a fama de intelectualista da antropolo-

gia francesa parece ser fundada, antes de tudo, no desconhecimento da história da disciplina ou, para não ser deselegante, numa visão radicalmente oposta da antropologia na França e na Grã-Bretanha (Jamin *in* Bonte e Izard 1991: 289-295). No artigo escrito na ocasião do centenário do nascimento de E. Durkheim, Claude Lévi-Strauss refuta a afirmação de Radcliffe-Brown que identifica a ausência da pesquisa etnográfica na França por serem preferidos os “estudos teóricos em sociologia comparada” (Lévi-Strauss 1973: 61-62).⁵⁵ O engano do representante do funcionalismo inglês – da linha mais pura – surge, ao que parece, a partir dos escritos do “jovem Durkheim”. Entretanto, já no final da sua vida, o velho sociólogo agnóstico tornou-se uma espécie de defensor da etnografia e, de um certo modo, da religião: nas *Formas elementares da vida religiosa* (1912), utiliza sistematicamente os resultados das observações empíricas como fonte para as suas análises.

Ao que tudo indica, os “estilos nacionais” não se cruzaram, mesmo se havia intercâmbios institucionais, troca de cartas e de artigos, visitas ou até relações de amizade entre os pesquisadores dos centros de ensino e pesquisa europeus e até norte-americanos; assim existiam correspondências entre Mauss e Rivers (Karady 1968: XLI-XLIII; Bourdieu 1987). Os trabalhos realizados fora do *Hexagone* eram lidos e comentados: no início do século, Durkheim e Mauss consultavam sistematicamente publicações alemãs, inglesas e norte-americanas (Karady 1968: XXXV-XLIII). Porém, as escolas doutrinárias formaram-se de maneira independente, quase que se esnobando⁵⁴, cada um priorizando os pensamentos dos seus *chefs de file*, sem revelar muito do funcionamento interno das respectivas instituições científicas e dos seus conflitos (Jamin *in* Leenhardt 2000; Kuper 2000; Vessuri, *in* Oliveira e Ruben 1995: 163-168).⁵⁵ No caso da França ou, para ser mais preciso, do Paris pós-guerra, o lugar reservado às pesquisas em ciências humanas no ensino superior, as diferentes facções doutrinárias – reflexo das origens partidárias e da vida política –, a competição entre as diferentes instituições ou entre os *professeurs* nunca foram verdadeiramente objeto de investigação e de reflexão sistemática

por parte dos historiadores das ciências sociais; fato que pode explicar uma percepção da antropologia francesa contemporânea como sendo homogênea e consensual em torno de suas figuras totêmicas (Fabre 1997). Ao contrário dos discípulos anglo-americanos que se preocupam em traçar biografias dos seus ilustres precursores e produzir manuais sobre as várias tradições teóricas que unem os campos de formação da antropologia⁵⁶, os franceses parecem pouco interessados em escrever uma história da disciplina, traçando o retrato dos seus predecessores. Em parte, este desinteresse corresponderia à falta de instinto gregário, tendência muito freqüente no *Hexagone*, sobretudo entre aqueles que costumam negar a todo custo qualquer tipo de enquadramento a uma determinada escola ou corrente disciplinar e, por que não, a uma separação voluntária entre a vida privada e a pública.⁵⁷ Também é válida a hipótese da falta de uma história acadêmica devido ao peso da Segunda Guerra Mundial, cujas feridas ainda não foram saradas, mesmo no campo científico (Fabre 1997).

Finalmente, se a Primeira Guerra Mundial testemunhou a eliminação de toda uma geração de etnógrafos. Após a Segunda Guerra aparecem disciplinas regulares de antropologia ministradas nos grandes centros universitários e primeiramente em Paris, centro de referência da vida acadêmica francesa até hoje (Karady 1968: XXXVI-XXXVII). A partir daí, as pesquisas etnográficas tornar-se-iam obrigatórias (Lévi-Strauss 1973: 62). Leenhardt participa dos dois momentos da história da disciplina: como professor na Sorbonne, perpetuou a tradição teórica de Lucien Lévy-Bruhl e, ao que parece, o estilo didático de Marcel Mauss. Rapidamente, ele inaugura um novo estilo, apoiando-se numa análise comparativa dos documentos etnográficos aliada ao ensino fundado no relato da experiência vivida. Tal prática vem sendo reproduzida na França desde então em todos os cursos oferecidos nas universidades. Assim, é preciso ter cuidado na leitura da vida acadêmica francesa para não adotar apressadamente uma visão “imperialista”, imagem inicialmente elaborada e divulgada por antropólogos-funcionários pagos pelas maiores potências econômicas mundiais dos últimos séculos, a Inglaterra e os Estados Unidos. Neste sentido, por que a

antropologia de um pastor protestante que, pouco a pouco, abre os olhos sobre uma realidade política inadmissível, seria mais contestável do que a de funcionários visando a produzir uma antropologia destinada a ser aplicada em seguida para fins de dominação?

Do Kamo, a pessoa e o mito no mundo melanésio (1947)

Obra da maturidade, *Do Kamo* apresenta-se como a tentativa de teorizar as observações realizadas ao longo dos anos passados na Nova Caledônia ainda marcada pela ideologia primitivista (Jamin *in* Leenhardt 2000: 94). No livro, o autor retoma análises que foram iniciadas dez anos antes ou que já foram publicadas em artigos (1941-42).⁵⁸ O interesse principal de Leenhardt ao longo da vida aparece claramente no livro: a religião, fator explicativo da mentalidade e reveladora de uma filosofia nativa, é estudada através da análise das crenças, das categorias de pensamento nativas, dos mitos e da cosmologia. A prática missionária e a perspectiva religiosa que nunca abandonou, parecem ter impedido o pastor de ir mais além. Hesitando sempre a firmar-se numa postura crítica, ele preferiu mergulhar fundo no pensamento kanak. Resumindo a proposta e a metodologia de Leenhardt, Daniel Spindler (1975: 10), sublinha que com ele

(...) a etnografia volta a ser uma ciência descritiva, o inventário de um universo mental, atestado pelos ritos e as tradições, as atitudes, os objetos nos quais se projeta a paisagem interior da consciência kanak. A realidade humana não poderia estar reduzida à sua projeção pela análise lógica no plano do discurso. O universo humano engloba o universo do discurso, porém não poderia ser reduzido a ele. A perspectiva independente de M. Leenhardt aproximava-se dos esforços conjugados da fenomenologia e da busca existencial para esclarecer a realidade concreta do homem em situação no mundo.

Porém, e apesar de ser descrito por alguns antropólogos contemporâneos como um “catecismo da primitividade” e de propor uma “argumentação que nos informa antes de tudo sobre a filosofia religiosa de

Leenhardt”, a obra apresenta uma “abundante documentação etnográfica” (Bensa *in* Leenhardt 2000: 94-95).

Uma reflexão inacabada

A leitura de *Do Kamo* mostra-se interessante por ilustrar a posição desconfortável do seu autor. Atípico e ambíguo, Leenhardt se situa entre duas épocas e duas perspectivas teórico-metodológicas: a tradição intelectualista (francesa) e empirista (britânica), destacada por Roberto Cardoso de Oliveira (1988). Neste sentido, podemos ver Leenhardt como um precursor no que diz respeito à figura do antropólogo que antes dele era um pesquisador de gabinete, filósofo, adepto do evolucionismo metodológico, especialista do homem primitivo, das suas formas de vida em sociedade ou das suas características físicas. Leenhardt é o primeiro francês a tornar-se um exímio especialista de uma sociedade e, mais tarde, o seu mais ardoroso defensor.⁵⁹ Porém, ele ficou marcado pela sua formação religiosa; com projetos ecumênicos claros, continuou a sua reflexão adotando as idéias do seu tempo, ou noutras palavras, seguindo o paradigma dominante na época, o evolucionismo (Jamin *in* Leenhardt 2000: 93). Alias, qual é o cientista social do início do século XX que escapa à crítica? Mesmo os membros da *Escola Francesa de Sociologia*, querendo ou não, estão sob influência. A partir da sua entrada na antropologia pelo campo, Leenhardt soube transcrever a realidade vivida por ele em todos os aspectos do cotidiano, oferecendo aos seus leitores relatos de entrevistas transcritos por ele. Com isso, inaugurava um novo estilo e, ao mesmo tempo, prolongava a obra dos “mestres”, de pura tradição intelectualista. Neste sentido, há influências diretas de Durkheim e Mauss – na perspectiva escolhida, aliando a pluridisciplinaridade e o holismo metodológico – e de Lévy-Bruhl, sobretudo na questão da mentalidade primitiva (Goldman 1994). Fiel à linha da Escola francesa, ele continua trilhando os caminhos abertos pelos seus predecessores, analisando os mesmos objetos de investigação: a mentalidade primitiva desenvolvida *ad nauseam* por Lucien Lévy-Bruhl, ou ainda as categorias de pensamento, analisando de maneira

aprofundada a noção de pessoa, o corpo, sob a influência de Marcel Mauss (Goldman 1994). Porém, em vez de adotar a perspectiva da sociologia comparativa, ele escolheu a análise das categorias de entendimento num contexto etnográfico particular.

A tentativa de Leenhardt reside no esforço em entender a essência do “pensamento melanésio” partindo da análise das relações entre o mito e a noção de pessoa. Assim, ele propõe preencher uma lacuna: a investigação dos mitos, expressão favorita do “pensamento mítico”. Esta foi deixada de lado pelos seus predecessores – citando o “venerado professor”, Marcel Mauss – que privilegiaram o estudo dos ritos (Karady 1968: XVI):

O nosso intento é a busca desta forma [a forma verdadeira do ser], observando o melanésio na sua vida profunda: como ele apreende o mundo, como se reconhece nele, se conduz, se singulariza, dá apoio a uma sociedade que ficou viável durante milhares de anos, como, finalmente, na era atual, ele consegue chegar ao distanciamento da sua própria personalidade, coisa que o arranca definitivamente da primitividade (Leenhardt 1971: 42).

Assim, a preocupação central do Leenhardt-antropólogo não era elaborar uma teoria sobre a noção de pessoa ou sobre o mito – mesmo se há algumas definições esclarecedoras e se as análises podem ser aproveitadas em outros contextos etnográficos –, mas era reproduzir uma filosofia kanak no sentido de demonstrar a existência de uma lógica organizadora deste pensamento “arcaico” específico. Este esforço é também compartilhado pelo Leenhardt-missionário, que precisa entender as formas nativas de representação do mundo para poder transmitir com eficácia o Evangelho. Ao longo do livro encontram-se várias ilustrações desta tentativa. A tese que ele defende pode ser resumida na seguinte idéia: os diferentes níveis de realidade formariam um sistema, e entre eles não existiria uma delimitação muito nítida. “Homens e mundo, vivos e mortos, deuses e totens” teriam os seus papéis definidos, mas os contornos entre eles seriam fluidos (Leenhardt 1971: 159). Assim, resumindo bem a proposta de Leenhardt, Michel-Jones avança que:

Esforçando-se por captar o aspecto mais profundo da vida do melanésio, a sua experiência vivida, M. Leenhardt tentou apreender o significado dos comportamentos ligados à concepção de pessoa, através das instituições e das relações sociais, mas, sobretudo das formas míticas: os melanésios têm a intuição da unidade do homem e do mundo (In: Augé s.d.: 49).

No esforço de “traduzir” a cultura kanak e os seus principais conceitos numa linguagem inteligível para um pensamento ocidental, Leenhardt analisa sistematicamente as diferentes categorias de pensamento. Nesta tentativa, foram reproduzidas as formas de percepção nativas, sobretudo aquelas relativas à geografia local (montanhas, fontes, mato, pedras, árvores), ao mundo dos homens (aldeia, casa, lar) e ao lugar de vida dos mortos (casa, pedra, mundo subterrâneo que pode ser a réplica fiel das aldeias humanas, “ilha dos deuses”). Partindo da concepção da paisagem física, ele chega à organização social e à cosmologia. A análise conjunta dessas ordens de realidades à primeira vista tão díspares reforça a tese de uma complementaridade geral dessas categorias, homologia sentida e vivida pelos kanaks (Leenhardt 1971: 121). Nesta perspectiva, seria melhor falar numa identidade de substância entre as várias esferas do real: os homens, a paisagem natural, os animais, os defuntos e o cosmo são interligados porque compartilham uma mesma “experiência” sensível: todos são “vivos”, são habitados por uma vibração de vida (*Ibid.*: 133-134). Essa identidade seria a chave para entender o “comportamento mental e afetivo dos que são chamados de primitivos; a chave também do seu comportamento religioso” (*ibidem*: 133). Assim, investiga-se a sociedade kanak no esforço de uma melhor compreensão dos conceitos e da representação da existência, tradução de uma filosofia nativa em que o mito é visto como essência da cultura kanak:

A noção de “mito” ou de “mítico” que define uma curiosa relação de empatia com o mundo. Pelo “mito”, que não é aqui uma narrativa mas “um modo de conhecimento afetivo”, os kanaks, ao mesmo tempo, apreenderiam e provariam o mundo, misturando indissolivelmente “formas de pensamento” e “formas de vida” (Jamin in Leenhardt 2000: 93).

Assim, seguindo Leenhardt, entende-se que as representações nativas podem ser aproveitadas para entender a existência psíquica dos indivíduos, as relações entre homens e mulheres e, finalmente, a vida na sociedade, porque participam de uma mesma lógica, de um mesmo mito. O totem é associado à vida genética e é responsável pela estrutura da sociedade:

Essas representações encontram sua expressão na organização matrimonial, duplo fluxo e refluxo de ritmos femininos estendendo-se na duração entre os grupos de homens que dão a luz a uma dupla circulação figurando as linhagens uterinas, e verticalmente aos clãs paternos, a uma sociedade organizada em que tudo é ritmo, simetria, par, etc. Em cada uma dessas “linhagens”, e, por consequência, dessas durações, os grupos e os pares de parentes articulam-se em células sócio-míticas (globalidades e dualidades) que animam e que são animados pela aliança, o casal, o mito totêmico, o ancestral em outros termos, o altar e a casa grande, expressão dos dois valores complementares da vida e da potência da sociedade. Uma gênese social e mítica desenvolve incessantemente, procedendo do totem, que valoriza na sociedade os elementos que expressam ou asseguram a sua continuidade. A pessoa é participativa do mundo e também dos seus múltiplos parentescos. O totem é então ligado ao domínio da vida genética (Spindler 1975: 15).

Ao inverso, e mostrando que o sistema é coerente, Leenhardt avança que o estudo da organização social serve também para entender o pensamento nativo, pois este se encontra inscrito na língua: “o chefe é o verbo do clã” (Leenhardt 1971: 226-227). Ele “nutre” os membros do grupo com discursos, visando rememorar histórias e tradições, lembrar os compromissos, deixar claras as alianças entre os grupos, etc. Postulando uma homologia entre as formas de vida – humana, vegetativa, mineral, sobrenatural –, Leenhardt examina os comportamentos e liga-os a rituais ou a maneiras de pensar. Assim, por exemplo, ele analisa os cuidados dos kanaks em relação ao inhame – sobretudo nas maneiras de segurar a raiz – e a sua importância na vida da sociedade: casamento, enterros, contratos, mensagens (Leenhardt 1971: 123). Essa tentativa em tornar inteligível a concepção

kanak da vida ilustra-se com os totens – sejam eles ervas daninhas, lagartixas, cobras, vermes, enguias ou tubarões. Transitando entre o mundo dos homens e o mundo natural, os animais metamorfoseiam-se em humanos para ajudá-los ou, ao contrário, transformam os homens em animais; a passagem de um estado para outro é realizada graças à ingestão de comida.⁴⁰ No plano sobrenatural, há também a presença de “comida”: o totem desempenharia um papel fundamental na fecundação dos campos, pois ele é o ‘mestre dos alimentos’. Este papel procriador encontra-se ainda na esfera humana, pois é o termo que designa o órgão masculino. O totem, individual e coletivo, teria então uma função ao mesmo tempo na reprodução sexual e na organização da sociedade, pois determinaria a divisão social (Ibid.: 130-133). Assim, um dos totens mais reverenciados é a lagartixa – o *gecko* – que vive entre as casas e a floresta e que:

produz um som gutural, roh, que anuncia, dizem os nativos, a chuva; ele lambe o focinho com uma língua muito rude, mas rosa, como a língua humana. Ele inita a cor do ramo sobre o qual ele está e fica dias inteirós sem movimentos aparentes, somente com os olhos abertos, vigiando. Imóvel nos grandes troncos imóveis, ele parece o ser vivo que faz corpo com a floresta; e compreendemos por que o kanak tem estabelecido uma relação entre a vida na natureza e ele (Ibid.: 130).

A lagartixa compartilha a mesma essência vital que os homens e outros elementos da natureza. Morando numa árvore situada no espaço habitado por humanos, este representante do mundo natural adota aspectos humanos; sendo o animal que se metamorfoseia por excelência, o *gecko* vive nas zonas limiáres.

Com uma análise fina da língua, Leenhardt apresenta conceitos nativos interessantes. Assim, para o kanak, o lugar do pensamento não é localizado na cabeça, mas na barriga, lugar onde estaria a palavra. O termo (*no*) é, antes de tudo, ação e apresenta um caráter sagrado. A palavra do chefe não pode ser desperdiçada, sob o risco de ser profanada, pois quando fala é o ser inteiro que é mobilizado: “A palavra é a potência de manifestação essencial do ser” (Ibid.: 231). Representações gráficas de ancestrais

nas portas das casas figuram com a língua estirada – órgão móvel e ativo –, concretizam a potência e a sabedoria dos anciãos. Graças à língua, o pensamento, a fala e a ação são projetados para o exterior e dispensados aos homens. O chefe é o detentor legítimo desta potência criativa e duradoura, possibilitando a organização da sociedade e a produção das plantas cultivadas (*Ibid.*: 235). Essa análise simbólica do totemismo que parte do estudo da língua para conhecer a sociedade pode ter inspirado a perspectiva estruturalista, mesmo se Lévi-Strauss se distanciou rapidamente das idéias dos velhos mestres e rejeitou a visão compreensiva de Lévy-Bruhl e Leenhardt, procurando as leis gerais que organizam o pensamento humano em geral; para ele, o totemismo não é concreto, mas é associado ao entendimento (Lévi-Strauss 1962: 11-49; Spindler 1975: 29-34).

Quando examinamos as representações temporais, tanto através do cômputo do tempo quanto da análise dos discursos, vemos que Leenhardt produz páginas de rara intuição: o mito – incluindo-se aí a memória e a tradição oral – precisa ancorar-se em eventos históricos, mas, antes de tudo em lugares e acidentes naturais (Leenhardt 1971: 139-163). O tempo social é visto como sendo organizado em períodos, fluxos ou ciclos (Spindler 1975: 15). Não há uma diferenciação entre as diferentes temporalidades, elas superpõem-se umas às outras: o tempo da existência pessoal, o passar dos dias, o momento do rito, o evento histórico, o tempo da lenda ou do mito. Esses tempos correspondem a espaços que Leenhardt chama de “domínios espaço-míticos” (Leenhardt 1971: 162) que permitem dar uma forma a essas experiências. É a experiência mítica que ajuda o indivíduo a tornar-se pessoa:

(...) ele (o Melanésio) é homem do seu Deus ou o homem do seu totem, ou o homem de qualquer outra potência; mas, por essas potências ou essas existências aberrantes, ele é potente, ele é. E começando por ser ele mesmo, ele vai colocar um pouco de ordem em todo o seu encontro com o mundo, começando pelo grupo de onde ele saiu (Ibid.: 163).

Portanto, aqui fica claro que o mito não pode ser analisado sem o exame das representações da pessoa, das outras categorias de pensamen-

to, bem como as outras esferas da cultura e da sociedade. Leenhardt apresenta então um conjunto de expressões sócio-culturais complexo, no qual todos os elementos se encontram interligados, pois “procedem de estruturas análogas” (*Ibid.*: 165). O princípio vital (*kamo*) que une animais, plantas, rochas e corpos humanos tem uma importância significativa no pensamento kanak. Essa identidade de substância entre os diversos elementos termina formando uma imagem cosmomórfica do mundo, perceptível através da análise da língua e de uma longa observação empírica (*ibidem*).

Finalmente, após ter investigado o papel da palavra na sociedade, a importância do mito e a “estrutura da pessoa no mundo melanésio”, Leenhardt termina o livro com uma reflexão mais filosófica e moralista do que antropológica; é por isso que é criticado. Conclui que a “civilização” cristã modificou bastante a cultura original: além de uma aculturação acelerada, percebe-se agora uma apreensão mais técnica do mundo, mais racional. Nela é atrelada a tomada de consciência do corpo por parte dos nativos: a individuação passa pela descoberta do envelope humano. Assim, no final do seu livro o pastor/etnógrafo “convertido” à cultura kanak conclui que

(...) tirando-se do domínio sócio-mítico e colocando-se fora, eles [os membros da sociedade] abandonaram na mesma ocasião, tudo o que a eles parecia peso ou elo, relação e realidade humana. Encontram-se desde então isolados com a sua estrutura de personagem sem papel, quer dizer, o seu corpo. Privados do benefício das relações que os sustentavam psiquicamente, e da realidade humana que perfazia a sua dignidade, eles são reduzidos a esta situação de indivíduo só e a-social. E cada um se desenvolve como um ser a quem falta uma parte de si (Ibid.: 267).

Poder-se-ia aproximar os efeitos negativos da chegada da civilização do estado de anomia descrito por Durkheim. Esta constatação constitui, na verdade, uma denúncia da colonização. Um “processo civilizatório” mal conduzido induz a desestruturação da sociedade, provocando inclusive distúrbios psíquicos nos indivíduos. Desta forma, o autor toma posi-

ção contra os abusos da “civilização”. Certos trechos do livro dissimulam mal a irritação do velho pastor, que desabafa contra os abusos dos agentes coloniais:

Policiais e chefes administrativos rivalizaram em asneiras para destruir toda estética kanak, para deixar reinar a insipidez da arte dos quartéis (Ibid.: 293).

Diante de uma tal afirmação, como chamar Leenhardt de colonialista? Para um homem do seu tempo que recebeu uma formação religiosa, as idéias por ele desenvolvidas são o sinal de uma reflexão crítica. Como missionário, não podia criticar abertamente o sistema colonialista do qual participava e teve que obedecer a seus superiores quando recebeu a ordem de deixar a ilha e sua missão Do Neva. Assim, a postura de A. Bensa é severa e acaba sendo redutora, pois não leva em conta o contexto histórico. Sendo muito crítico, os aspectos pioneiros da obra de Leenhardt são apagados, reconhecendo apenas que *Do Kamo* “destila um charme exótico” (Bensa *in* Leenhardt, 2000: 95).⁴¹ Em outros momentos, Leenhardt defende a “irracionalidade” dos nativos, acusa os “civilizados” de bárbarie, lembrando os horrores da Segunda Guerra Mundial:

(...) um olhar sobre o melanésio nos permite imaginar, por antítese, que se o primitivo se tivesse abandonado ao único modo de conhecimento fornecido pela racionalidade, ele se teria fixado numa ordem de técnica perfeita, onde ele teria ultrapassado o inseto, se fixado no seu instinto, e ele teria perseguido sua obra lógica até ao esgotamento, desgosto e morte. O que tem de mais lógico que a organização da guerra chamada total? (Leenhardt 1971: 308).

Assim, para Leenhardt, é preciso que os nativos atinjam um equilíbrio entre o “modo afetivo e mítico” e a racionalidade para conseguir uma individuação completa e feliz ou, simplesmente, poder sobreviver numa sociedade dominada pelo Estado francês (*Ibid.*: 308-309). A antropologia e/ou o protestantismo – o autor não esclarece se é um ou outro ou ainda os dois ao mesmo tempo pois as duas atividades deviam, para Leen-

hardt, fazer parte de uma só ‘missão’. Deveriam ter aplicações diretas como, por exemplo, tratar de amenizar os efeitos da “civilização”, respondendo aos questionamentos dos nativos e integrando as mudanças na tradição. Num contexto de dominação, o “educador colonial” – sem saber ainda se é o missionário ou o etnólogo que fala – deve ajudar o nativo a se prevenir contra os perigos de uma individuação mal conduzida. Para impedir isto, é preciso observar o aparecimento de novas condições sócio-culturais para integrá-las à análise e, sobretudo, impedir que o nativo deixe a sua terra. Se for preciso, que lhe seja ensinado o seu próprio folclore! O etnólogo, engajado no “processo civilizatório” controlado, torna-se então detentor e transmissor da tradição. Essa postura de mediador que não se sustenta mais atualmente, era a linha de conduta delineada pelos espíritos esclarecidos da época e tinha que surtar efeitos positivos para as populações nativas. Percebemos que Leenhardt não consegue fazer uma crítica aprofundada do sistema colonialista do qual participa ativamente, apenas tem consciência das conseqüências negativas da “civilização” e tenta amenizá-las. Mesmo assim, será que ele poderia pensar de outra forma sem questionar a sua própria presença na ilha? Prefiro pensar que é a expressão do mal-estar e das angústias de um homem sincero, confrontado a uma situação conflituosa da qual é espectador impotente e ator engajado. Nesse sentido, a adoção da perspectiva antropológica pode ter ajudado o pastor a ter tomado consciência dos problemas ligados à presença francesa e, desta forma, a se distanciar das idéias e das práticas dos outros missionários e colonos.

Creio que, antes de uma reflexão *démodée* sobre a mentalidade primitiva, o livro apresenta análises pertinentes e originais – pois sempre se encontram fundadas numa grande familiaridade com a cultura kanak. De maneira surpreendente, Leenhardt não é reconhecido pelos especialistas atuais da Nova Caledônia que poderiam levar em conta, pelo menos, o mérito de ter deixado um rico material etnográfico e uma experiência original de uma antropologia aplicada (Bensa *in* Leenhardt 2000: 93-97). Além disso, seus escritos lembram uma análise estruturalista *avant la lettre*: a

noção de sistema, a importância das formas de representação, a insistência na análise lingüística e até a passagem da natureza para cultura.

Leenhardt e Lévi-Strauss

A tradição intelectual dos fundadores da sociologia comparativa será reivindicada e “capitalizada” mais tarde por Lévi-Strauss.⁴² O sucesso das suas idéias foi tal que deixou outras análises antropológicas, desenvolvidas por seus predecessores, em segundo plano – sobretudo as dos antropólogos da segunda geração, africanistas e oceanistas franceses e, sobretudo, americanistas. Assim, como nota Alain Caillé, Marcel Mauss é visto pela academia “como um precursor um pouco desajeitado de Lévi-Strauss”, e ainda está por ser explorado. Se Mauss ficou durante muito tempo negligenciado, o que dizer então de Maurice Leenhardt?

Outra dentre as razões profundas do relativo esquecimento de que parece Mauss é, na verdade, o fato de seus discípulos se terem tornado, num certo sentido, mais famosos do que ele, porém à custa de um desmembramento da complexidade do seu pensamento ou da ênfase unilateral, e portanto equivocada, de uma de suas dimensões. Literatos outrora de vanguarda e filósofos da desconstrução, repelidos pelo humanismo temperado de Mauss, preferem as intuições sulfurosas de Georges Bataille e os prolongamentos de Maurice Blanchot. E a reflexão francesa mais viva, durante três décadas, conformou-se aos moldes do estruturalismo inventado por Lévi-Strauss, na seara de Marcel Mauss, mas também contra ele (Caillé 1998: 25).

Ao contrário de Leenhardt, o pai do Estruturalismo, ao reivindicar a herança da *Escola francesa de sociologia*, soube propor um modelo explicativo de grande envergadura, aproveitando as perspectivas teórico-metodológicas dos seus predecessores e retomando as pistas assinaladas por Mauss. As idéias de Lévi-Strauss ofuscaram tanto as dos seus colegas que hoje parece difícil designar um sucessor para o “imortal” da Academia francesa.

De uma forma geral, ainda hoje, os antropólogos franceses se inclinam na direção de uma antropologia simbólica. A herança dos fundado-

res está ainda muito viva, sobretudo na escolha da sociedade como uma realidade de ordem simbólica e nas temáticas tratadas pelos antropólogos contemporâneos, que preferem continuar trabalhando com as temáticas clássicas da Escola francesa: religião, cosmologia, relações entre mitos, ritos e símbolos, sistemas de representação do mundo e da pessoa, etc.⁴³ Ainda parece haver uma certa homogeneidade quanto aos temas, as preocupações teórico-conceituais vinculados ao estudo das taxonomias e dos discursos nativos, do totemismo, da tradição oral e do mito. Claude Lévi-Strauss, aluno de Leenhardt, “retoma uma etnologia centrada na lógica” (Spindler 1975: 13). É um dos seguidores desta linha de pensamento cujas idéias se exportaram com êxito, destacando-se como um exímio teórico. Além disso, ele ocupou durante décadas um lugar estratégico na vida intelectual francesa. Porém, mesmo reconhecendo uma nítida filiação que o une a Mauss e também a Leenhardt, C. Lévi-Strauss mantém-se bastante discreto sobre a obra deste último (1973: 85).⁴⁴ No entanto, vale ressaltar que muitas temáticas que serão tratadas nos livros do então conselheiro cultural da embaixada da França nos Estados Unidos estão presentes em *Do Kamo*.⁴⁵

Lucien Lévy-Bruhl, que escreve um prefácio entusiasta às *Notes d'ethnologie néo-caledonienne*, teria também inspirado Leenhardt na sua reflexão sobre o dualismo nas organizações sociais e de parentesco, nos sistemas políticos e, sobretudo, as formas míticas, a importância da circulação dos bens, das mulheres, das falas e da relação de reciprocidade entre os dois elementos de uma simetria (Leenhardt 1971: 167-185; 177-179; 178; Spindler 1975: 13). M. Leenhardt – que tinha escrito uma primeira versão deste trecho em 1942 – chega mesmo a elogiar C. Lévi-Strauss pelos seus “interessantes gráficos” no seu artigo “A análise estrutural em lingüística e em antropologia”, publicado numa revista norte-americana em 1945 (Lévi-Strauss 1974: 43-69). De fato, alguns capítulos de *Do Kamo* entram em total consonância com as idéias estruturalistas na definição do sistema de parentesco como “um sistema arbitrário de representações” (Lévi-Strauss 1974: 61):

De modo que o esquema sociológico que pudemos estabelecer, e que nos parecia claro, aparece até agora como velado por um halo mítico. Revela uma sociedade não de parentes no sentido próprio do termo, mas de homens e de mulheres unidos menos pela afetividade dos elos orgânicos do que pelas relações sociais e míticas que os classificam em paridades diversas (Leenhardt 1971: 180).

Lembra também C. Lévi-Strauss na sua definição de estrutura como sendo um conjunto de relações de ordem lógica e não designando a estrutura social. Do ponto de vista metodológico, releva a importância da dualidade, com a importância do pensamento classificatório fundado na oposição entre pares. Por outro lado, recorporifica e revivifica o totemismo que Lévi-Strauss tentou separar da realidade social para poder isolar as suas formas (Spindler 1971: 31).

Mesmo sendo esquecido – ou ignorado pelo próprio Lévi-Strauss que, aliás, cita e critica Malinowski ao longo deste mesmo artigo –, é importante afirmar que M. Leenhardt foi o primeiro a aplicar em campo os ensinamentos de M. Mauss no que diz respeito à necessidade da pesquisa empírica intensiva (*Ibid.*: 2-6).⁴⁶ Da mesma forma, suas reflexões sobre o mito afirmam-se bastante inovadoras, apesar de terem sido deixadas de lado pelo fundador do estruturalismo em antropologia.

O estudo do mito

Marcel Mauss inaugura, em 1901, na École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses, o ensino da antropologia na França, ocupando a cátedra das “Religiões dos povos não civilizados”; ensino deliberadamente “orientado para uma introdução à observação etnográfica” (Karady 1968: XXVI).⁴⁷ O início do ensino da antropologia na França, marcado pelo estudo comparativo das religiões, foi determinante para o futuro das investigações e a formação dos estudantes e dos pesquisadores. Assim, o estudo da religião e das cosmologias torna-se a partir daí a marca registrada da antropologia francesa (Jamin *in* Bonte e Izard 1991: 289-295). Em plena Segunda Guerra, Griaule ocupa a cátedra na Sorbonne deixada por Mauss quando este último teve de se “aposentar”. As

aulas ministradas na École des Hautes Études ficam sob a responsabilidade de Leenhardt, e as do Collège de France serão suspensas até M. Halbwachs ser nomeado, em 1944 (Mucchielli-Pluet-Despatin 2001; Bourdieu 1987). Fica então a pergunta: por que foi Griaule e não Leenhardt que apareceu como o precursor da pesquisa etnográfica?⁴⁸ Os dois, como a maior parte dos etnógrafos da época, seguem as idéias de Mauss e da *Escola francesa de sociologia*, centrando seus interesses nas categorias de pensamento. No entanto, escolhem para suas análises a perspectiva que se aproximaria do culturalismo americano. Adotam uma postura relativizante, pois os resultados limitam-se à sociedade descrita (Lombard 1994: 145). Assim, os diferentes sistemas simbólicos organizariam as maneiras de pensar o mundo. No entanto, a compreensão da cultura se realiza através da demonstração de que existe uma comunicação entre as categorias simbólicas: a religião, o rito, o mito, a arte, etc. informam sobre as teorias nativas e os sistemas de pensamento. Essa perspectiva será retomada mais tarde por C. Lévi-Strauss que, mesmo se não pode ser classificado como culturalista, recebe influências durante sua estada nos Estados Unidos e, diferentemente dos velhos antropólogos, adotará uma perspectiva universalizante – neste sentido, mais fiel aos ensinamentos de Durkheim:

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos em cuja linha de frente se colocam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos estes sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social e, ainda mais, as relações que estes dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com outros (Lévi-Strauss 1974: 9).

Adotando uma perspectiva que alia a sociologia clássica a uma sensibilidade culturalista, as indagações dos antropólogos franceses da época voltam-se cada vez mais para as representações do mundo natural, social e sobrenatural e para sua expressão narrativa mais organizada, os mitos. Preocupados com a lógica invisível que orienta a vida em sociedade, os autores

da época partem do estudo das categorias de pensamento – sobretudo as do tempo e do espaço – para conhecer as sociedades (Oliveira 1988: 27-48). Essa perspectiva parte do pressuposto de que existiria uma “obsessão” lógica por parte dos homens, visando reordenar e unificar o mundo natural e social.⁴⁹ Leenhardt, por sua vez, insiste sobre a coerência da cosmologia kanak, apresentando a exegese autóctone traduzida pelo antropólogo a partir do estudo da língua, aplicando assim, rigorosamente, os preceitos de Mauss (1983). Tradicionalmente, o estudo das representações, sejam elas religiosas, narrativas ou artísticas, torna possível a reconstrução de um sistema de pensamento e de conhecimento, insistindo sobre a coerência do sistema. Porém, a realidade empírica, as tensões sociais e políticas são deixadas de lado – o que não é o caso dos escritos de Leenhardt, nos quais se percebe, a todo momento, as crises internas provocadas sobretudo pela entrada da “civilização” nas sociedades primitivas.

Mentalidade primitiva ou Pensamento selvagem?

Em vários trechos do livro, Maurice Leenhardt avalia o conceito de “pensamento arcaico”, que lembra o de “mentalidade primitiva” de Lucien Lévy-Bruhl.⁵⁰ Este último formulou o tipo de pensamento mítico que se encontra inscrito, sobretudo, mas não somente, nas tradições orais das sociedades primitivas; é o equivalente ao que Lévi-Strauss denominará mais tarde de “pensamento selvagem”, criticando as teorias sobre o totemismo (Lévi-Strauss 1962: 11-49). No intuito de atingir a mentalidade primitiva, Leenhardt julga necessário apreender as formas sensíveis de representação do mundo natural e social e analisar as categorias nativas (Goldman 1994: 248-332). Segundo Leenhardt, a diferença entre o pensamento arcaico e racional é de grau ou mesmo de escolha e não de natureza; certas sociedades privilegiando um ou outro tipo de raciocínio. Assim, o pensamento mítico encontra-se em todas as culturas, mas parece mais vivo nas sociedades primitivas, pois os homens dependem diretamente da natureza para sobreviver.

Mesmo se críticas legítimas podem ser feitas com relação às suas idéias sobre a individuação, o conceito de “pensamento arcaico” não aparece

tão distante da “ciência do concreto”, tal como é definida por C. Lévi-Strauss (1989: 31):

(...) os mitos e os ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível. Essa ciência do concreto deveria ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes os outros, são sempre o substrato da nossa civilização.⁵¹

Para Leenhardt, o pensamento racional levaria a uma personalização do universo, possibilitando uma unidade entre a cultura “evoluída” e a “primitiva”, na qual o mundo natural, animal, humano e sobrenatural formam um conjunto. Assim, o conceito elaborado por M. Leenhardt é, antes de tudo, fundado num conhecimento aprofundado da cultura kanak. Definindo o totemismo como “um conjunto mítico que ajuda o homem a apreender a realidade do mundo genético e a ordenar a sua relação com ele”, Leenhardt insiste na necessária ordenação lógica do mundo (Leenhardt 1971: 138). Segundo ele, o homem kanak não “tocado pela civilização” não se distingue do mundo natural, pois a natureza e a “sobrenatureza” se pensariam num conjunto. Longe de ser um simples “catecismo primitivo” ou, como o autor do ensaio crítico avança, revelar as marcas do animismo caracterizado pela impossibilidade do indivíduo em se desarraigar do mundo natural, as teses avançadas podem ser retomadas com proveito e aplicadas em outros contextos para verificar a hipótese instigante de uma comunicação entre as diferentes ordens (Castro 2002: 44-53; Galinier 1999).

A mentalidade mítica e o pensamento racional estariam integrados à estrutura do pensamento, quer se trate de homens “primitivos” quer de “evoluídos”. O excesso da parte mítica, impossibilitando toda individuação, evidencia uma percepção afetiva do mundo, e resultaria em aberração (Leenhardt 1971: 306-309). Mesmo se esta visão parece bem próxima à de

Lévy-Bruhl, o autor faz críticas severas ao mestre, aproveitando para apontar os perigos da hiper-racionalidade e, de fato, do mundo “civilizado”. O excesso é também responsável por uma aberração: o livro sai dois anos após o fim da Segunda Guerra Mundial, e há algumas referências históricas ao longo das páginas. Tomando o exemplo do mundo melanésio “evoluído”, i.e. colonizado, o pastor afirma que o mito ajudaria a realizar o processo de individuação. O homem passaria a ser então *Do Kamo*, a “verdadeira pessoa”, “o homem na sua autenticidade”. Traduzindo em outras palavras, é preciso voltar-se para a tradição, mesmo num contexto de dominação colonialista. Parece ser um aviso feito às elites brancas, e o resto do livro confirma essa hipótese. Por isso, não consigo ver nisso uma defesa da presença européia na ilha, pois o livro termina com a seguinte pergunta:

O mito e a pessoa têm relações de tal maneira fortes que os vemos apoiar-se um no outro, proceder um do outro, consolidar-se, explicar-se e justificar-se um no outro. Mas esta última forma pertence somente ao mundo melanésio? (Leenhardt 1971: 309).

Aqui, além da possível relativização da tese principal do autor, vejo uma confirmação de que Leenhardt forneceu uma pista para Lévi-Strauss no que toca ao “pensamento selvagem”. Longe de ser uma simples apologia da colonização, *Do Kamo* pode ser visto como uma tentativa de justificar uma ação missionária, mas também como uma das primeiras reflexões sobre as mudanças culturais após o choque entre as civilizações. Mais do que uma antropologia dinâmica, Leenhardt, partindo do indivíduo, propõe uma análise das possíveis respostas às mudanças culturais. Ao meu ver, as críticas feitas a Leenhardt não são legítimas; são resultados de uma leitura apressada e pouco compreensiva da sua extensa obra. Usando conceitos e o vocabulário em voga na época, Leenhardt não tinha, para seu tempo, um pensamento conservador. Por exemplo, os termos “primitivo”, “arcaico” ou “não civilizado” podem ser encontrados em muitas páginas escritas por antropólogos famosos ao longo do século XX sem que isto tenha despertado críticas ferrenhas.

Do Kamo

O livro é antes de tudo conhecido pela análise instigante sobre a “pessoa” na Melanésia. Tentarei resumir a tese desenvolvida ao longo dos capítulos e traduzi-la numa linguagem “politicamente correta”. Leenhardt afirma que o indivíduo não existe por si só, mas em função do papel que ele ocupa e das relações que ele tece com os outros membros da sociedade: “a pessoa encontra-se difusa no grupo” (Leenhardt 1971: 200). O indivíduo, como o ator de teatro, só se define através dos diferentes papéis que desempenha; papéis que terminariam por se confundir com a sua verdadeira personalidade. O autor explica que, para os kanaks, a noção de pessoa não existe – o que devia dificultar as conversões ao protestantismo! O indivíduo participa dos diferentes grupos nos quais é inserido, e essas relações são construídas, sobretudo, através dos elos de parentesco. A noção de pessoa que Leenhardt consegue extrair graças à análise fina que ele faz a propósito do nome ou das máscaras permitiria aceder à compreensão das instituições kanaks e às representações simbólicas mais profundas.⁵² Seguindo a mesma idéia, Leenhardt conclui que, para os neo-caledonenses, o corpo humano não tem uma representação material – como se estivesse descentrado. Segundo a versão nativa, o corpo seria reduzido a um envelope e teria como principal finalidade a retenção da força vital que a natureza transmite ao homem.⁵³ Finalmente, a noção de pessoa aparece intrinsecamente ligada às representações do mundo e, sobretudo, às da natureza onde estariam presentes as marcas da autoctonia. Apresentadas desta forma, as velhas idéias sobre o totemismo desabam. Bastaria atualizar a linguagem utilizada por Leenhardt para tornar *Do Kamo* uma obra-prima da antropologia simbólica.

Na verdade, todos os assuntos tratados no livro lançam um olhar inédito sobre o mito e a noção de pessoa. De maneira surpreendente, escolhendo aspectos curiosos da sociedade neo-caledonense, o autor traz sempre de volta a sua preocupação central, a saber a existência de uma lógica cultural. Entre os temas tratados por Leenhardt, o suicídio das mulheres é bastante instigante. A escolha de atentar contra a sua própria vida seria um

indício de uma conduta humana condenada, no caso a infidelidade dos maridos. Assim, a esposa foge por este meio da ordem social, e denuncia publicamente o adultério (Leenhardt 1971: 88-94). Aqui, o mito entra em cena, apresentando um *bao*, força espiritual encarnada, pertencendo ao mesmo tempo às três ordens do mundo – natural, humana e sobrenatural. Da mesma forma, e para completar a articulação da concepção nativa de corpo que ele iniciou nos primeiros capítulos, Leenhardt aponta agora para a importância do cheiro cadavérico nos longos e delicados rituais funerários. Sem saber como, voltamos à preocupação central do missionário, após ter dado muitas voltas nos meandros da cultura kanak.

Nos períodos subseqüentes ao traspasse, o cadáver-deus é visto como perigoso. Mais tarde, a lembrança penosa do morto apaga-se, e a da personalidade do defunto se afirma. Os últimos funerais, que são realizados três ou quatro anos depois do falecimento, parecem consagrar esta mudança. Quando vem o fim do luto, a multidão vai dançar a dança dos deuses, marcando por este gesto de alegria que o defunto está, daí por diante, na morada onde ele se juntará às danças, sem fim, dos deuses. E o ordenador da festa convoca então o povo ao redor:

– Levantam vocês todos, diz ele, venham para a dança dos nossos homens podres, com o cheiro de banha rança e que estão nos buracos dos rochedos e dos troncos de árvore, os dois de Boawe... e ele cita os nomes dos defuntos (...)

Com certeza, o cadáver, neste processo, não tem, aos olhos do kanak, a importância que ele reveste para nós. Todos os ritos dos primeiros funerais, decomposição apressada por aspersão, incineração, mumificação, são, em toda Melanésia, meios de abreviar o período difícil da presença do cadáver no mundo social. Este, então, não é retido, nenhum termo específico o designa. Ele adere somente por um tempo efêmero ao *bao*. Perceberemos que o cadáver, neste processo, é apenas um acidente (Leenhardt 1971: 81).

Assim, num primeiro momento, os mortos que são enterrados nas casas acedem ao estatuto de *bao*, permanecendo nas suas terras; dançam

com os humanos que os chamam para comer inhame ou para pedir conselhos. O termo *bao* designa então um estado em mutação que pode ser traduzido tanto como cadáver, ancestral deificado ou mesmo Deus criador das ilhas, do fogo. Na verdade, é tudo isso ao mesmo tempo. O *bao* que aparece à noite, tem medo da luz forte porque não tem corpo, só aparecem a cabeça e as mãos. Porém, fala, ronca e pode revelar-se com traços humanos tanto do sexo masculino quanto do feminino; neste caso, após ter matado a mãe, toma o seu lugar, deita-se ao lado do marido e amamenta as crianças órfãs.

Bao, categoria nativa que designa o morto conhecido parente ou espírito maléfico, estende-se aos humanos que têm prestígio, sábios, estranhos e velhos – Leenhardt era um deles! Essa designação genérica engloba as noções ocidentais de vida (*kamo*) e de morte, que para os kanaks não são antinômicas, mas apenas formas diferentes, correspondendo a momentos sucessivos. *Do Kamo*, que Leenhardt traduz como “verdadeira pessoa” ou “humano verdadeiro”, opõe-se ao “humano disfarçado”, ancestral/Deus. É um “personagem vivo que se reconhece menos mediante o seu contorno humano do que mediante a sua forma, poderíamos dizer o seu ar de humanidade” (*Ibid.*: 73-74). O corpo é o suporte de uma substância viva, e como tal, é passível de metamorfoses. *Do Kamo* designaria assim o conjunto de seres e coisas apreendidas de maneira não objetiva, através das percepções e das sensações. Seres e coisas habitados por uma vida humana, uma energia vital (*Ibid.*: 71-96). Essa concepção, à primeira vista, aproxima-se do animismo. No entanto, o autor não se interessa em classificar a concepção da existência numa teoria e ainda menos faz referência ao evolucionismo. Ele tenta apenas traduzir o ponto de vista dos nativos e reconstruir o conjunto cultural no qual a noção é inserida – o que não é fácil. É a ocasião de mostrar o seu método: partindo da análise etimológica de uma única palavra, consegue traçar um quadro completo das representações simbólicas da sociedade kanak, ou, na terminologia do pastor, a sua “mentalidade”.

No capítulo IV, “Cruzamento mitológico e estratificações culturais”, Leenhardt apresenta um início de sistematização dos resultados da sua

investigação empírica que se revela bastante interessante. Segundo ele, os dados revelam “duas séries de tradições com numerosas interferências entre elas” (*Ibid.*: 99). Delineia-se aqui um esboço de leitura da mais pura linha estruturalista: conseguindo realizar uma análise cruzada da noção de espaço, do cheiro cadavérico e da estada do defunto no mundo dos mortos, o autor chega a enunciar três princípios:

Quanto menos é diferenciada a noção de cadáver e de Deus, menos é diferenciado o espaço onde estão os vivos e os defuntos (...). Quanto menos o cadáver e o Deus são diferenciados, mais o Deus guarda o seu cheiro cadavérico (...). Quanto mais são diferenciados o cadáver e o Deus, mais se precisa a idéia de vida aparente do defunto num Hades, e se prepara um dualismo do corpo e do ser (*Ibid.*: 99-112).

Os diferentes estados do defunto revelam um sistema complexo de transformações. Mais do que uma sucessão de momentos, trata-se da efetivação de um processo necessário que consiste em separar o lugar de vida dos humanos do mundo dos mortos.

Num segundo momento, Leenhardt classifica os mitos numa escala não explicitada do tipo que os evolucionistas imaginaram, analisando os elementos narrativos presentes nos discursos à luz dos rituais (*Pilou, Boria*) (*Ibid.*: 112-199). A tentativa tem como principal objetivo distinguir os elementos nativos dos que foram trazidos pelo contato – supostamente, após a chegada dos europeus. Concluindo por um enfraquecimento dos mitos e por uma confusão entre os rituais, Leenhardt chega a afirmar que o único ritual a resistir seria o culto aos ancestrais. Apesar das considerações pessimistas e deste sobressalto evolucionista, o autor nos transmite finalmente o esboço de uma cosmologia kanak bastante interessante:

Num espaço descontínuo, o homem criou uma grande divisão, uma primeira, onde a natureza é verdejante, a terra fértil e fácil para os vivos, e a outra, onde é árida, estéril ou também florestal e solitária, difícil para os vivos. O homem escolhe os buracos dos rochedos e os troncos ocos para colocar o bao, cadáver-deus, (lugares) que não serão mais distintos do conjunto das planícies ou montanhas do habitat (*Ibid.*: 117).

Assim, e mesmo se não há indícios de antropomorfismo, o mundo dos homens, onde são realizados os cultos, estende-se até às montanhas, incluindo-se aí a fonte, as terras para cultivo e os lugares protegidos. Estão reunidos então, num mesmo espaço, os mortos e os vivos (*Ibid.*: 118). A demonstração da existência de uma identidade entre os homens e o mundo natural foi bem sucedida! Podemos, também, perceber aqui uma primeira definição da noção contemporânea de território em que a dimensão simbólica determina a organização social e os aspectos da vida material da sociedade. Corresponde à definição do “estabelecimento” esquimó dada por M. Mauss, sendo uma “unidade social definida e constante” que inclui um espaço comum onde os vivos e os mortos humanos e animais convivem ou se encontram durante as festas (Mauss 1983: 403-405 e 446-447).

M. Leenhardt, um precursor

Além da análise brilhante que M. Leenhardt apresenta sobre a noção de pessoa, pode-se encontrar nele um pensador original no que tange à definição do mito e da sua proposta metodológica esboçada em *Do Kamo*. Como Boas, M. Leenhardt aponta para a importância das relações entre língua e sociedade através da sua definição do mito como uma palavra, uma experiência vivida em todos os momentos da vida cotidiana: parte do estudo das categorias nativas para chegar na tradução dos conceitos em termos ocidentais. Em 1958, quando Lévi-Strauss publicava “*Antropologia estrutural*” na França, fazia quatro anos que Leenhardt havia morrido.⁵⁴ A “moda estruturalista”, que então dominava na época, levou o estudo do mito à esfera puramente sincrônica e à investigação das formas, deixando de lado a importância da história na formação dos mitos (Paulme 1986: 20-50).

Roger Bastide, redescobrimo a obra do missionário no final dos anos 1960, aponta para a diferença fundamental que reside entre Leenhardt e Lévi-Strauss.⁵⁵ Por um lado, haveria um mundo frio, no qual o estruturalismo é definido como um pensamento mineralógico (Bastide 1968: 1037-1091). Por outro lado, haveria a representação de um mundo como uma organização vegetal composto de cipós vivos, e existiria um jogo do mes-

mo e do seu oposto; um pensamento complexo de uma sociedade viva, onde o subjetivismo tem um papel metodológico fundante.

O silêncio de Lévi-Strauss em relação a Leenhardt pode ser explicado pelo desconforto que suas idéias geravam, além de questões conjeturais ou ideológicas. Leenhardt encarna a perspectiva inversa do estruturalismo, pois partia de um conhecimento profundo da realidade empírica, isto é, de uma sociedade real, para analisar os objetos sociais e as suas representações. Já no livro *Do Kamo*, percebe-se uma crítica antecipadora do modelo teórico que o seu sucessor estava ainda por elaborar. Nas conclusões sobre suas análises das concepções nativas da vida e da morte e sobre a realidade mítica, Leenhardt adota uma posição firme:

Somente graças a esta realidade mítica torna-se possível renunciar a essas oposições que se encontram na base do nosso entendimento, vida, morte, animado, inanimado, sim, não. Essas oposições impedem demasiadas vezes o etnólogo de penetrar nos espíritos das pessoas a quem se endereça (...). Assim, a morte, aspecto da vida, informa a personagem e o Deus, o kamo e o bao. Um e o outro nos levaram a um domínio aquém daquele com que estamos habituados, aquém das oposições que marcam os contornos dos nossos conceitos, num domínio onde provamos toda a rigidez do nosso pensamento para vencer as contradições que nos param e aceitar recorrer à linguagem do mito para melhor penetrar o pensamento melanésio. É a realidade mítica que permanece para nós o objeto de mais difícil apreensão (Leenhardt 1971: 95-96).

Leenhardt responde antecipadamente às críticas que serão posteriormente feitas a C. Lévi-Strauss: antes de ser uma narrativa formalizada, o mito é inscrito na paisagem e no território ocupado pelo grupo, como se fosse ‘encarnado’ no mundo natural: são as manifestações humanas que revelam o mito.⁵⁶ Visto deste ângulo, o estudioso dificilmente poderia realizar uma análise formal do mito. Acompanhando as observações do autor, o mito seria ligado de maneira indissolúvel às outras formas de expressão simbólica. Corresponderia à existência de uma força ou de uma energia vital comum aos homens e ao universo de um modo geral; essa

força seria também a que anima as almas e os espíritos (Bastide 1997: 47-50). Intrinsecamente associado à noção de pessoa, o mito funda a vida e a ação dos homens e da sociedade; realidade vivida pelos homens antes de ser formulado em palavras, é fixado numa mitologia e revivificado num ritual (Leenhardt 1971: 303):

O mito é sentido e vivido, antes de ser entendido (intelligé) e formulado. Ele é a palavra, a figura, o gesto que circunscreve o evento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de ser uma narrativa fixada (Leenhardt 1971: 303).

O próprio autor assimila o mito ao totemismo, definindo-o como um “modo de apreender uma realidade” (*Ibid.*: 303) ou ainda, retomando as palavras de J. Clifford (1987: 17), Leenhardt define o mito como

(...) um modo de conhecimento acessível a toda experiência humana, seja ela arcaica ou moderna (...) um modo válido de conhecimento atual, fixado e articulado por uma paisagem mítica.

Assim, os lugares – sobretudo naturais – comportariam uma justaposição de várias camadas onde se encontram realidades culturais, sociais, ecológicas e cósmicas. Esses lugares fundam a pessoa, os tempos e os espaços sócio-míticos. Porém, são apenas conjuntos de relações, marcados pela descontinuidade. Dificilmente os elementos míticos se constituem em narrativa. Antes de tudo, são realidades percebidas, sentidas e vividas; e, poder-se-ia dizer, como Lévi-Strauss, inconscientes. Assim, o mito é uma experiência localizada antes de ser um discurso organizado, um tipo de exegese, uma “palavra circunscrevendo um evento” (Leenhardt 1971: 306):

No mundo mítico, o espírito apóia-se no mito para fixar uma realidade humana, um evento, e o mito cria esses comportamentos graças aos quais a consciência se distingue e se opõe à simples receptividade dos sentidos (Ibid.).

Essas definições aproximam-se do totemismo e do que Lévi-Strauss chama de “ciência do concreto” (1962: 11-49); desta vez revisitado numa

perspectiva já clássica mas sempre inovadora, a do encontro entre a história e a antropologia, resultando numa análise das realidades concretas (Gruzinski 1999, Wachtel 1993). É o que Jacques Galinier (1999: 101-122) chama de “categorias de fundo”. Assim, em toda meso-américa, nota-se a existência de uma visão organicista do mundo, onde o corpo forma uma unidade com o universo. Os lugares e a paisagem natural fundam o mito, exemplificando-o.⁵⁷

Na Nova Caledônia, a paisagem mítica tradicional é representada pelo culto das almas, o culto aos antepassados, e por uma identificação a um totem. Leenhardt traduz, junto aos kanaks, “o totem” por Deus, entidade superior aos *baos*. Deus seria um “Deus comprido”, quer dizer o Deus masculino entraria em associação com uma linha feminina. Seria um a fonte de força e de vida.⁵⁸ Elementos que possibilitam um elo permanente junto à terra e à moradia social, mítica ou ecológica. Assim, para Leenhardt, o mito organiza tanto a vida cotidiana como o pensamento dos melanésios (Leenhardt 1987: 142). Essa visão aproxima-se de outros integrantes da Escola francesa e de antropólogos contemporâneos.

Em *Do Kamo*, o acento não é colocado na universalidade do mito, como na obra de C. Lévi-Strauss, mas continua sendo uma manifestação do pensamento humano. Analisado em suas diferentes manifestações, o mito é palavra, mas é reintroduzido num sistema cultural homogêneo, específico a uma sociedade, a da Nova Caledônia em situação colonial. Alias, Leenhardt integra a mudança histórica às suas análises, utilizando o vocabulário e a terminologia da sua época. Mesmo com essas restrições, uma tal visão possibilita a percepção da importância da inscrição do mito na paisagem natural e construída, bem como no seu devir histórico – dimensões que a análise formal dos textos míticos não permite atingir. Esta concepção do mito assemelha-se a conclusões de autores como Eduardo Viveiros de Castro (2002: 69):

Assim, o mito não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; ele orienta e justifica constantemente o presente. A geografia da região é pontilhada de sítios onde ações míticas

se desenrolaram; as cerimônias se explicam pela iniciativa de seres míticos (“foi Sol que abriu festa”); o mundo é povoado de seres imortais que remontam à origem do mundo; os criadores da humanidade de alguma forma ainda vivem no Morená. Na verdade, o tempo mítico não é apenas, ou essencialmente, uma esfera localizável na cronologia. O mundo perfeito do mito se declina, por assim dizer, no pretérito imperfeito, ou em uma espécie de aoristo. Os seres unmañi estão aí sempre, semi-desencarnados, tomados categorias; a ação dos homens replica a ação dos modelos. O mito existe como referência temporal, mas acima de tudo conceitual.

Então, o mito é um pensamento localizado que possibilite o entendimento da cosmologia de uma sociedade determinada. Antes de ser formalizado em narrativa, o mito tem uma inscrição temporal e geográfica.

No entanto, mesmo apresentando análises inovadoras para a sua época, *Do Kamo* não convence totalmente. Aplicando à risca a idéia dos sociólogos positivistas do “tudo integrado”, Leenhardt aborda vários temas da vida social e moral, sem que esses tenham sempre o suporte visível de uma reflexão aprofundada. É o caso, por exemplo, na retomada da discussão iniciada por M. Mauss sobre a noção de pessoa que, no caso melanésio, deve ser entendida em conjunto com o mito. Este estudo fundamenta-se numa análise lingüística aprofundada, que nos leva à investigação dos assuntos clássicos tratados pela antropologia: o totemismo, o rito, a organização social e política, os sistemas de parentesco, as categorias de pensamento, etc. Logo depois, o leitor é convidado a cruzá-los com dimensões individuais e psíquicas ou a interpretá-los à luz do processo histórico, dos empréstimos culturais e das mudanças sócio-culturais impostas pela “civilização”. Esse pensamento erudito, rico e detalhado – para não dizer obsessivo –, delineia os contornos de uma cultura na sua completude. Porém, ao longo da leitura da obra, o leitor se confunde e a leitura torna-se repetitiva. O estilo de Leenhardt também padece da sua densidade: *insights* teóricos brilhantes, apoiados numa etnografia detalhada, encontram-se ao longo das páginas, junto a tratados de lingüística kanak, de indagações teológicas, de exemplos de situações de

pesquisa e de debates entre o missionário e os seus informantes. Escrito numa época em que o colonialismo era visto como prática “natural” e como uma obra que visava ao benefício das populações embrutecidas nos limbos da selvageria, o livro, mesmo pioneiro, fica recoberto de um verniz moralizante e de idéias que paulatinamente se tornaram caducas, para não dizer contrárias às teses defendidas pela antropologia moderna. Afora essas críticas que são inerentes ao seu tempo, Leenhardt continua injustamente esquecido por professores e estudantes de antropologia.

Leenhardt: um etnólogo verdadeiro⁵⁹

Mesmo assim, *Do Kamo* anuncia mudanças profundas e definitivas na prática da antropologia contemporânea, bem como nas perspectivas de investigações teóricas. Leenhardt propõe uma visão bastante original do mito, inscrito profundamente na realidade local, respondendo assim, antes mesmo da formulação das suas teorias, às críticas feitas a Lévi-Strauss. Assim, mesmo se é anacrônico dizê-lo, Leenhardt anuncia e ultrapassa o estruturalismo, enfatizando tanto a necessidade de analisar as relações sociais na organização do grupo, refinando a definição da noção de pessoa esboçada por Mauss, quanto apelando para uma necessária análise do mito no seu contexto de enunciação e numa perspectiva diacrônica. Por isso, para J. Clifford (1987), Leenhardt seria “pós-estruturalista”!

Em segundo lugar, neste livro se encontra uma das primeiras reflexões sobre a antropologia aplicada. A questão só viria à baila mais tarde, com os antropólogos nas colônias dos países anglo-saxões. A etnografia deveria fornecer “uma resposta concreta aos problemas cotidianos” (Clifford 1987: 159). Maurice Leenhardt pensava que a inserção na sociedade a ser evangelizada passava pelo conhecimento aprofundado da civilização, o que o leva a realizar estudos etnográficos para entender a realidade.⁶⁰ Ao contrário do que se pensa, Leenhardt foi sempre implicado afetivamente nas suas pesquisas; isto transparece claramente no livro no uso da primeira pessoa – recurso pouco comum na época –, nos diálogos mantidos com seus “informantes-auxiliares de evangelização”. O texto aponta para uma intimidade

de Leenhardt com seus informantes e transparecem relações de amizade ao longo do texto ou na fotografia onde Leenhardt é surpreendido conversando com Elaïcha Nadapéréma Nebayes.⁶¹ Percebe-se também uma personalidade cheia de humildade e uma honestidade intelectual pouco comum, pois jamais escondeu a sua prática missionária, mesmo quando professor de uma instituição de ensino superior na França em que os valores republicanos e leigos nunca foram questionados. O engajamento militante ao lado dos kanaks foi uma prática que ele mal podia esconder: defendia os nativos dos abusos da exploração, do roubo das terras e das práticas dos colonos que distribuía álcool para chegar a seus objetivos. Segundo J. Clifford, o pastor criticou várias vezes a administração colonial, colocando muitas vezes sua própria vida em perigo. Teve um grande número de alunos na sua escola missionária, onde ensinava na língua nativa, e formou agentes leigos para realizar um trabalho de evangelização (*natas*). Para isso, traduz o Novo Testamento e incentiva também a criação de igrejas locais. Segundo J. Clifford, o ideal de Leenhardt era de ver nascer uma Nova Caledônia democrática e bi-racial.⁶²

Por último, pode-se focar a questão da escrita do texto etnográfico. Este livro pouco acadêmico para a época não apresenta uma discussão teórica *a priori*, como fizeram os seus contemporâneos, antropólogos de gabinete. Antes de tudo, é uma monografia analítica que busca descrever uma tradição e formas de pensamento nativos a partir das categorias lingüísticas. Finalmente, apesar de apresentar raciocínios brilhantes, não há uma reflexão sistematizada: Leenhardt não propõe um modelo teórico, integrando-se mais numa perspectiva fenomenológica que revela reflexões a partir de uma experiência empírica (Spindler 1975: 10-16). Por trás de *Do Kamo*, obra de maturidade, transparece uma personalidade pouco comum: Maurice Leenhardt (1878-1954), pastor protestante engajado na causa indígena e, nesse sentido, promotor de idéias anticolonialistas, lingüista, etnógrafo, professor na Sorbonne, ficcionista, etc. aparece como uma figura chave para entender a antropologia francesa, sua história, seus dilemas e seus conflitos. Personagem marginal, pois não se enquadrava como evange-

lizador nem como professor universitário, ficou rapidamente *démodé* a não ser para os que foram seus alunos. Maurice Leenhardt foi taxado, logo em seguida à sua aposentadoria, em 1950, como um velho defensor do colonialismo, engajado na evangelização dos kanaks. Porém, graças a ele, entende-se melhor os debates contemporâneos e, em parte, as causas da crise e o mal-estar da disciplina em relação ao seu nascimento numa Europa colonialista; essa conserva, ainda hoje, reflexos nostálgicos de uma dominação passada.⁶³ Na França, o assunto é ainda pouco discutido: numa universidade dominada por médicos e cientistas naturais, o nascimento da antropologia, disciplina ainda marginal, foi marcada pela falta de profissionais: os precursores parecem ter sido atraídos pelos aspectos aventureiros da prática etnográfica e ter iniciado suas atividades como passatempo. Ainda hoje, parte da vida intelectual é organizada em torno das *sociétés savantes* e contamos, entre os dirigentes das instituições de ensino e pesquisa, alguns representantes de linhagens da burguesia tradicional, parentes de altos-funcionários e até aristocratas!⁶⁴

A trajetória exemplar de Maurice Leenhardt mostra ainda como a antropologia ultrapassou de maneira radical e abrupta o estatuto de uma ciência objetiva que precisava ser aplicada a todo custo, devendo servir aos interesses das nações mais potentes de um ponto de vista econômico. Iniciada por missionários e administradores num contexto de dominação imperialista, a disciplina passou por um período durante o qual foram criticados em bloco os trabalhos realizados nesta “época gloriosa”, deixando idéias e obras fora do conhecimento antropológico mais amplo.

Hoje, percebe-se um movimento de temporização: tem-se uma disciplina mais aberta, para não dizer esfacelada e complexada. Os antropólogos estão cada vez mais preocupados em refletir sobre as suas próprias práticas, ficar atentos às conseqüências políticas dos seus escritos, temendo avançar conclusões precipitadas e generalizações simplificadoras. O “campo”, tão reivindicado e reificado, é muitas vezes esquecido em prol de considerações pseudo-teóricas que interessam a um pequeno número de especialistas. A antropologia contemporânea, sofrendo da au-

sência de grandes paradigmas explicativos, em eterna reconstrução e em constante justificação teórico-metodológica, e mesmo se tem orgulho de tais progressos, parece saudosa da época gloriosa na qual o antropólogo tinha uma *main mise* sobre o “seu” objeto e o “seu” campo. Imagino que era neste estado de espírito em que o velho etnógrafo “aculturado” se encontrava quando ele escrevia *Do Kamo*; sentimento estranho e um tanto amargo, mistura de mal-estar com desencantamento após a perda das ilusões científicas e missionárias.

¹ A idéia de revisitar algumas figuras esquecidas e consideradas “marginais” ou “marginalizadas” na antropologia francesa foi motivada por conversas informais, tecidas ao longo desses últimos anos, notadamente com Antonio Motta, Miriam Grossi, Nathan Wachtel e Priscila Faulhaber que me estimularam e me ajudaram na revisão deste texto. O que antes pareciam simples afinidades eletivas tornou-se um desafio: rediscutir no Brasil algumas trajetórias esquecidas dos pais fundadores da antropologia francesa.

² O objetivo principal deste artigo não é a discussão das obras dos oceanistas franceses, mas sim o de entender as razões do relativo esquecimento de Leenhardt. Para referências bibliográficas sobre a Nova Caledônia, ver os trabalhos Jean Guiart, Pierre Métais, Alban Bensa e Denis Monnerie, entre outros.

³ Foi um dos poucos departamentos a ficar no centro da cidade após a criação do *campus* universitário em Talence: instalado inicialmente na Faculdade de Letras, foi transferido para a antiga Faculdade de Medicina da praça da *Victoire*, onde hoje foram reunidos todos os departamentos ligados à Universidade de Bordeaux II – Victor Ségalen (ciências humanas e ciências da saúde). Ver as publicações do Departamento de Antropologia, em particular o n° 7 dos *Mémoires des cahiers ethnologiques*: “L’ethnologie à Bordeaux, hommage à Pierre Métais” (1995), os artigos de Christan Mériot e Jean-Michel Charpentier.

⁴ Mesmo assim, não há ainda uma tradução integral das *Mitológicas*; os dois primeiros volumes foram recentemente traduzido em português. *Antropologia estrutural* foi traduzida somente em 1975 (edição francesa de 1958), seguido pelas *Estruturas elementares do parentesco*, em 1982 (edição francesa de 1949). O fato do maior antropólogo francês vivo não ter ainda uma tradução do conjunto completo de sua obra para o português é um fato significativo, notadamente quando comparada à crescente tradução e recepção de obras de autores

morte-americanos contemporâneos, a exemplo de Marshall Sahlins, Clifford Geertz, James Clifford, entre outros.

⁷ Esta edição, na coleção Tel (editora Gallimard), é o reflexo do sucesso que o livro iria encontrar no meio extra-acadêmico, seduzindo “uma *intelligentsia* parisiense” (Bensa, *in* Leenhardt 2000: 95).

⁸ Assim, seria interessante procurar as influências de *Do Kamo* na produção de alguns intelectuais brasileiros.

⁹ É muito provável que Roger Bastide, de formação protestante, tenha descoberto a obra de Leenhardt após a sua volta do Brasil (1954), um ano após a morte do pastor. Em 1968, escreve um capítulo sobre a mitologia na obra coletiva *Ethnologie générale* dirigida por Jean Poirier, onde é reservado um espaço importante para a discussão das suas idéias.

¹⁰ Evidentemente, no espaço deste trabalho não poderei desenvolver, tampouco aprofundar exaustivamente todos os aspectos da obra de Leenhardt. Por isso, na medida do possível, procurei concentrar o foco da leitura sobre o mito e outras questões correlatas sem pretensão, entretanto, de esgotá-las.

¹¹ Quando M. Leenhardt inicia a sua vida acadêmica, nos anos 1920, a *Escola francesa de sociologia* já está fragilizada com a Primeira Guerra Mundial e a morte de Durkheim. Nos anos 1930, a produção científica e a influência da *Escola* no meio intelectual é bastante reduzida (Karady 1968: XLIX).

¹² O fato de Leenhardt ter ingressado na academia em plena Segunda Guerra Mundial não pode explicar totalmente o silêncio em torno da sua obra, pois pouco se sabe sobre a história das instituições de ensino durante este período conturbado (Jamin *in* Leenhardt 2000: 89; 92-93). Parece que Leenhardt não podia ignorar o que estava acontecendo, pois Mauss tinha sido afastado das suas atividades acadêmicas, desde 1939, e antropólogos ligados ao Musée de l'Homme foram deportados ou executados. Em 1940, Leenhardt é nomeado neste mesmo museu para dirigir o departamento de Oceania; em 1944, torna-se presidente da Sociedade dos oceanistas e inicia um curso de língua houaïlou (a grafia francesa foi conservada intencionalmente); na École des Langues Orientales (Spindler 1975: 5-6). Nos primeiros anos da ocupação alemã, os livros do amigo Lévy-Buhl foram censurados. A posição de M. Leenhardt enquanto pastor pode proporcionar-lhe uma paz relativa, mesmo se ele temia ser perseguido por ter uma longínqua ascendência judia (informação da Sra. Eliane Métails). Fora o artigo de Daniel Fabre (1997) tratando da antropologia na época de Vichy e do

núcleo de resistência do Musée de l'Homme, não existe, que seja do meu conhecimento, uma literatura extensa que permita entender como eram organizadas as atividades acadêmicas na época. Além disto, Maurice Halbwachs, que não pode ser acusado de ter algum tipo de envolvimento com os nazistas – pelo contrário –, não deixou, como Leenhardt, Leiris e muitos outros, de frequentar as instituições de ensino e de pesquisa mesmo no auge da guerra: ele se candidatou à cátedra anteriormente ocupada por Marcel Mauss no Collège de France. Fez campanha e foi eleito no primeiro de junho de 1944. Denunciado por envolvimento do seu filho na resistência, M. Halbwachs foi deportado no outro mês e terminou morrendo no campo de concentração de Buchenwald em 1945 (Mucchielli-Pluet-Despatin 2001; Bourdieu 1987).

¹¹ Cf. *Anthropologie structurale II*, cap. V «Religions comparées des peuples sans écriture» (Lévi-Strauss 1973: 77-88).

¹² Proferiu conferências entre 1933 e 1940 antes de tomar posse em 1941 ou 1942. Nas primeiras aulas, o seu público se compõe da sua mulher, Jeanne Leenhardt, encarregada de anotar as idéias do marido, surgindo durante sua fala e de um único aluno (Michel Leiris)! (Clifford 1987: 162). Mauss, no *Ensaio sobre a dádiva* (1983: 174) cita Leenhardt e suas contribuições sobre a cerimônia do *Pilou*.

¹³ Leenhardt é nomeado pastor e passa a morar na Nova Caledônia entre 1901-1920. O pastor chega na ilha, que servia, na época, de prisão (*bagne*) e onde havia muito alcoolismo entre os nativos, provocado pelos prisioneiros e colonos (Spindler 1975: 11; Clifford 1987). Em 1920, volta para França, deixando lá a família. Logo em seguida, retorna para a sua missão (*Do Neva*), onde ele ficará até 1926. Leenhardt voltará duas vezes para efetuar estadias prolongadas, ainda como missionário (1938-39) e como pesquisador, para fundar o Institut Français d'Océanie (1948-49).

¹⁴ O Musée du Trocadéro, criado em 1878 é transformado em Institut d'Ethnologie em 1925 por Paul Rivet, Marcel Mauss e Lucien Lévy-Bruhl. Com a iniciativa de M. Griaule, o instituto torna-se o Musée de l'Homme em 1936. *L'Institut fut un foyer académique de débats qui tendait à réaliser en son sein, de manière symbolique tout au moins, l'unité des sciences humaines pour ce qui regarde l'étude de l'humanité préhistorique et archaïque, en réunissant aux côtés des anthropologues physiques, des théoriciens de l'ethnologie, des linguistes et les rares ethnographes de métier* (Karady 1968: XXXVI).

¹⁵ Além do ensino, Maurice Leenhardt dirigiu o departamento da Oceania do Musée de l'Homme. No fim da vida, ele é nomeado diretor do Institut Français d'Océanie, e volta durante um ano a Noumea (1948-49). Foi também membro da *Académie des Sciences d'Outremer*.

¹⁶ Em 1932, ele é aluno de Marcel Mauss e, no ano seguinte, dá aulas na mesma disciplina como professor! (Clifford 1987: 160). Maurice Leenhardt deixou poucos discípulos: Jean Guiart e Pierre Métais. Hoje, alguns antropólogos franceses trabalham sobre a Nova Caledônia, entre eles, Alban Bensa, Jean-Claude Rivière, Eric Wittersheim, Denis Monneric, etc.

¹⁷ É interessante notar que Eduardo Viveiros de Castro utiliza-se, em alguns de seus trabalhos, de um método e de um estilo parecido com o de Leenhardt, como por exemplo, a análise da língua nativa para conhecer a cosmologia (Castro 2002: 27-85). Além disso, as suas análises sobre o corpo, a pessoa, as taxonomias, os cheiros e as metamorfoses entre humanos e animais lembram passagens de *Do Kamo*.

¹⁸ Para se ter uma idéia do *milieu* e do clima dos anos 1930 em Paris, pode-se ler com proveito as primeiras páginas de *Tristes trópicos*, onde C. Lévi-Strauss descreve algumas aulas, reuniões preparatórias, jantares de confraternização e conferências onde são apontados costumes, valores e atitudes normatizadas da *intelligentsia* parisiense – ver em particular o trecho saboroso sobre as conferências no Muséum d'Histoire Naturelle. O *Manuel d'ethnographie* de Marcel Mauss foi publicado no final da sua vida (ele morre em 1950), o mesmo ano em que Leenhardt lança *Do Kamo* (1947).

¹⁹ Leenhardt começa a publicar regularmente, a partir de 1920-21, quando ele encontra Mauss e Lévy-Bruhl; as publicações se intensificam a partir de 1922. Entre 1922 e 1953, James Clifford registra mais de cem publicações, nas quais se contam relatórios missionários, traduções, artigos em revistas especializadas, livros e traduções. Em 1922, sai a tradução do Novo Testamento em houailou iniciada há vários anos. Além de ensaios de lingüística nativa, encontra-se ao longo das publicações uma reflexão sobre o trabalho e a condição de missionário. *Do Kamo* vai ser reeditado regularmente na coleção Tel (Gallimard), com o prefácio de Maria Isaura Pereira de Queiroz escrito em 1971 (Leenhardt 1971: 7-37).

²⁰ Pode-se mesmo arriscar dizer, com James Clifford, que ele inventa *avant l'heure* um modo de escrever a antropologia, a dos pós-modernos. Daniel Spin-

der (1975: 36) vê em *Do Kamo* (1971) e *O pensamento selvagem* (1962) os fundamentos da antropologia contemporânea.

²¹ Entre 1912 e 1925, ele escreve cadernos em houailou descrevendo costumes tradicionais (Clifford 1987: 1946-47).

²² M. Mauss, em 1913, lamenta a ausência das pesquisas empíricas na França, em relação a outras potências colonialistas (Karady 1968: XXXVII; Mauss 1968).

²³ É possível que Leiris tenha encontrado em Leenhardt um interlocutor no que diz respeito à descrição etnográfica e à crítica do colonialismo (Jamin *in* Leenhardt 2000: 90).

²⁴ Leenhardt, porém, foi à África pela primeira vez em 1888-89, onde coletou material para escrever sua tese de teologia.

²⁵ Entre os mais conhecidos: Granet, Griaule, Rivet, Leenhardt.

²⁶ Os maiores antropólogos franceses foram alunos de Mauss: Leiris, Paulme, Leroi-Gourhan, Dieterlen, Gurvitch, Lévi-Strauss, etc.

²⁷ Só para lembrar que, além de estimular os trabalhos etnográficos, M. Mauss (1983) apontava para importância da lingüística, da psicologia e da história das religiões.

²⁸ A tradução dos trechos dos autores franceses sem tradução portuguesa é da minha autoria.

²⁹ Seria interessante avaliar as relações de outros missionários franceses com os nativos. Assim, para o Brasil, temos o padre Constant Tastevin, dominicano que atuou na Amazônia brasileira entre os anos 1904-1926 e que, como Leenhardt, construiu a carreira acadêmica na base da sua atuação religiosa. Após a Primeira Guerra Mundial, em 1919, Tastevin estreita suas relações com Paul Rivet, recebendo subvenções do Musée de l'Homme para coletar objetos arqueológicos. Assina artigos com ele em 1920 e 1938/39 sobre línguas arawak no *Journal de la société des américanistes* e, em plena Segunda Guerra Mundial, no dia 6 de abril de 1945, faz uma palestra no Musée de l'Homme sobre os "Índios do médio Amazônia" [Ver o índice do *Journal de la société des américanistes* (1896-1946)]. Para o contexto brasileiro, uma pesquisa sistemática sobre as relações entre os americanistas franceses (P. Rivet, A. Métraux, C. Lévi-Strauss), os "brasileiros" (incluindo C. Tastevin e K. Nimuendaju) e os norte-americanos (R. Lowie), informaria sobre a constituição do campo de conhecimento das sociedades indígenas da Amazônia. Algumas pesquisas sobre esses autores já foram realizadas, porém parece-me importante estudar melhor o tipo de cola-

boração que existia entre os pioneiros da etnologia das sociedades amazônicas e a política científica da França no Brasil na primeira metade do século XX, através das missões que eram financiadas pelo Musée de l'Homme (Carvalho 2002; Faulhaber 1997: 114-116).

³⁰ Ver sobre o assunto o artigo de Antonio Motta neste volume. Aliás, esta postura crítica parece ser uma das marcas registradas da antropologia francesa, pois acontecerá muito mais tarde na “Escola inglesa” (Kuper 2000: 125-131).

³¹ É interessante imaginar o desenrolar das aulas, sabendo que, inicialmente, M. Leiris era o único aluno de Leenhardt!

³² M. Isaura Pereira de Queiroz (Leenhardt 1971: 7-37) vê nisso uma aproximação com os princípios da Teologia da Libertação, sobretudo no que diz respeito ao nascimento de uma religião mais democrática, contando com a participação de leigos na organização dos cultos. Quero deixar claro que não defendo este tipo de procedimentos como prática etnográfica mas, pelo menos, Leenhardt não deixa dúvidas quanto à sua posição teológica e o contexto da coleta dos dados; situação que não é sempre esclarecida pelos antropólogos, mesmo nos dias de hoje.

³³ Cf. “O que a etnologia deve a Durkheim”, in *Antropologia estrutural II* (1973), publicado inicialmente em 1960.

³⁴ Assim, é surpreendente saber que as relações entre Durkheim e Weber fossem marcadas por uma « ignorance réciproque », mesmo se Mauss conhecia o homem e a obra (Karady 1968: XI.II-XLIII).

³⁵ A França é particularmente discreta sobre os seus conflitos acadêmicos internos. Algumas “brigas” ficaram registradas por escrito entre C. Lévi-Strauss e G. Gurvitch (Lévi-Strauss 1962: 292-321) ou entre o primeiro e J.-P. Sartre (Lévi-Strauss 1973, caps. V e XVI). Mas, nos livros consultados, não vi nenhuma menção de conflitos abertos existindo entre Leenhardt e o seu sucessor.

³⁶ Desde a década de 1930, encontram-se vários ensaios sobre a história da antropologia e bastante livros editados na Inglaterra e nos Estados Unidos. Como ilustração, citam-se em seguida algumas referências bibliográficas. Para a tradição inglesa, ver Alfred C. Haddon, 1934, *History anthropology*, Londres, s. ed.; T. K. Penniman, 1935, *A hundred years of anthropology*, Londres, s. ed.; E. F. Evans Pritchard, 1951 [1949], *Anthropologie sociale*, Paris, Payot; E. R. Leach, 1968 [1968], *Critique de l'anthropologie*, Paris (tradução francesa); A. Kuper, 2000 [1973], *L'anthropologie britannique au XXe. siècle*, Paris, Karthala. A tradução brasileira é bem anterior à francesa e apresenta uma ambigüidade devido ao título

não ter sido traduzido na sua íntegra: *Antropology and anthropologists: the modern british school* foi traduzido por *Antropólogos e antropologia* (tradução: Álvaro Cabral, Rio: Francisco Alves, 1978). Nos Estados Unidos, ver R. Linton, 1968 [1936], *De l'homme*, Paris: Minuit (tradução francesa); R. Löwie, 1971 [1937], *Histoire de l'ethnologie classique - Des origines à la seconde guerre mondiale*, Paris: Payot (tradução francesa; apesar de apresentar a *Escola sociológica francesa* e apontar para o papel determinante de M. Mauss, o autor não faz referência a M. Leenhardt); Franz Boas, 1943, *Questiones fundamentales de antropologia cultural*, Buenos Aires, Lantaro (tradução castelhana); A. L. Kroeber, 1948, *Anthropology*, Nova Iorque; J. M. Herskovitz, 1952 [1949], *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris: Payot (tradução francesa); G. W. Stocking, 1983-1984, *History of anthropology*, Madison, Wisconsin U. P. vols. 1-4. Fontes: Perrin e Panoff (1973), e Bonte e Izard (1991).

³⁷ Jean Jamin in: Bonte e Izard (1991: 289-295) aponta para uma característica da antropologia francesa onde há uma “ausência de identidade doutrinal *stricto-sensu*, diferentemente de outras escolas nacionais”, chegando a ter “uma dificuldade em se definir teoricamente” (*Ibid.*: 295). Daniel Fabre (1997), num artigo instigante, traz esclarecimentos sobre o período e levanta uma série de questionamentos sobre o silêncio do período 1945-70 que envolve a história da disciplina, falando até de “catarse”. Fica uma história a ser escrita, a das atividades acadêmicas em plena guerra como, por exemplo, as conferências de M. Leenhardt em 1943 (!) (Jamin in Leenhardt 2000: 92-93). Lembramos, também, as preocupações de M. Halbwachs na campanha para sua eleição no *Collège de France* em 1941-44 (Mucchielli e Pluet-Despatin 2001) e o seu “assassinato” em 1945 (Bourdieu 1987: 167).

³⁸ Leenhardt morre sete anos depois, em 1954.

³⁹ Não é por acaso que o líder independentista kanak, Jean-Marie Tjibaou, veio estudar com Leenhardt em Paris (Clifford 1987).

⁴⁰ Seria interessante fazer uma relação com a discussão do capítulo IV do livro *Do Kamo*, onde Leenhardt retoma a sua análise do cheiro cadavérico e aponta para um fato similar: a metamorfose do defunto em “deus” só é possível através da ingestão de comida divina; antes, o cadáver conserva o seu cheiro humano (*Ibid.*: 106).

⁴¹ « Poncifs et idéologies lourdement primitivistes (...) Leenhardt semble y souscrire encore en 1943 alors que la sociologie et l'ethnologie française et surtout

anglo-saxons ont dépassé ces préjugés, sans toujours, il est vrai, s'en affranchir totalement » (Bensa in Leenhardt: 95). É verdade que, no final da sua vida, Leenhardt tomou atitudes pró-colonialistas, pois participou ativamente do *Comité* para comemorar o centenário da presença francesa na Nova Caledônia (Spindler 1975: 6).

⁴² cf. "Introdução à obra de Marcel Mauss" (Mauss 1983) e o cap. I de *Anthropologie structurale II*: « Leçon inaugurale de la chaire d'anthropologie sociale faite au Collège de France » (1973: 11-44)

⁴³ Leenhardt e Mauss são os precursores de uma antropologia centrada no indivíduo, com o aparecimento de estudos recentes sobre o corpo, a saúde e a morte.

⁴⁴ Pode-se pensar que Leenhardt propõe um modelo que é incompatível com o do estruturalismo, pois, antes de tudo, faz uma tradução a mais fiel possível das teorias nativas (Bastide 1968). É interessante notar que Lévi-Strauss começa a se interessar sistematicamente pelo mito somente em 1958, ao passo que Leenhardt inicia a sua reflexão nos anos 1930 e já em *Do Kamo*, cujos trechos foram redigidos anteriormente, o autor apresenta uma análise bastante acabada.

⁴⁵ É interessante notar que Leenhardt cita os trabalhos do jovem Lévi-Strauss, mas o contrário não se verifica.

⁴⁶ V. Karady (1968: XIX; XLIII) lembra que M. Mauss nunca pareceu preocupado em realizar uma pesquisa empírica, preferindo concentrar os seus esforços numa reflexão teórica. Este último, ainda em 1925, concebia como totalmente legítima e operatória a dissociação entre a observação etnográfica (etnologia) e a síntese teórica (sociologia). No entanto, parece difícil reduzir a antropologia francesa a M. Mauss e a C. Lévi-Strauss, que também neste aspecto seguiu os passos do Mestre!

⁴⁷ É interessante notar que é o mesmo Mauss, quase vinte anos depois, que, utilizando uma nova metodologia, vai deixar de lado o velho estudo das religiões e criticar o estudo das mentalidades "primitivas" ou "pré-lógicas" (Lévy-Bruhl) para investigar novos conceitos – sociabilidade, reciprocidade, dádiva, etc. – e, pouco a pouco, desenhar as pistas que a antropologia moderna vai seguir (Karady 1968: XLIV-XLIX).

⁴⁸ A pesquisa etnográfica "oficial" na França, ou seja, aquela que conta com o apoio das instituições administrativas do Governo francês, foi iniciada com a Missão Dakar-Djibouti (1931-1933) dirigida por Marcel Griaule. Em 1935, C. Lévi-Strauss parte para o Brasil onde realizará sua primeira pesquisa de campo

(Lévi-Strauss 1955). Se tivesse ficado em Mont-de-Marsan, ensinando filosofia, será que ele teria se tornado antropólogo? Ou poderia ter realizado uma obra pioneira sobre a região (Landes de Gascogne)?!

⁴⁹ Seria interessante fazer uma reflexão sobre a escolha dos objetos, seguindo as escolas doutrinárias. O fato de ter sido o alvo de duas guerras mundiais pode ter deixado a França e os seus estudiosos mais propensos a refletir sobre questões filosóficas; perspectiva totalmente ausente na escola inglesa ou americana.

⁵⁰ Segundo Clifford (1987: 157), Leenhardt, que critica as teorias de Lévy-Bruhl, teria ajudado a mudar a sua perspectiva. Para uma discussão aprofundada das idéias de Lucien Lévy-Bruhl, ver Goldman 1994.

⁵¹ Tradução: Tânia Pellegrini.

⁵² Outro aspecto inovador é a análise da relação das máscaras e das *chefferies*: o chefe aparece como uma "hipóstase da ordem viva do mundo" (*Ibid.*: 211). Aqui também poderíamos fazer uma análise comparada da perspectiva lévi-straussiana e a de Leenhardt.

⁵³ Ver os diferentes esquemas que Leenhardt propõe ao longo do livro, e sobretudo no cap. XI, "Estrutura da pessoa no mundo melanésio" (1971: 248 - 271).

⁵⁴ Lévi-Strauss escreve a "Estrutura dos mitos" em 1955, publicado em inglês no *Journal of American Folklore*; "A gesta de Asdiwal" foi publicada pela primeira vez em 1958.

⁵⁵ Em *Éléments de sociologie religieuse* (1955), Roger Bastide (1997:52) dá uma definição do mito como sendo o conjunto das representações religiosas e coletivas, fatos sociais que são o reflexo da estrutura social.

⁵⁶ Ao longo do livro, Leenhardt dá exemplos de suicídios rituais que servem para revelar as más condutas humanas.

⁵⁷ Neste artigo, Jacques Galinier, que foi também o discípulo de P. Métais, discute as noções de "taxinomia", de "cosmologia", de "sistemas de representações" e de "categorias de pensamento/entendimento".

⁵⁸ Como já foi demonstrado, o *Bao* pode ser um cadáver, um ancestral recente ou uma divindade mágica.

⁵⁹ Retomando as palavras de Leenhardt na análise do termo *Do Kamo* que significa o "homem na sua autenticidade".

⁶⁰ J. Clifford afirma que esta preocupação existe desde do início da sua prática etnográfica.

⁶¹ Por exemplo: "(...) *uma noite em que cuidávamos de um homem que amávamos (...)*" (Leenhardt 1971: 65)

⁶² É interessante notar a importância dos antigos combatentes da guerra de 1914-18 para a tomada de consciência independentista na França (Clifford 1987: 102).

⁶³ É a situação delicada em que se encontraram os primeiros etnógrafos, e que perdura pelo menos até os anos 1950/60, quando as guerras de libertação nacionais se tornam sistemáticas. Corresponde à "tomada de consciência, quase um remorso" evocada por C. Lévi-Strauss (1973: 43). Por exemplo, Evans-Pritchard, um dos mais conceituados antropólogos, foi pago pela administração britânica; mesmo após a independência das antigas colônias, os antropólogos voltam ao campo. Desenham-se "áreas geográficas" e temáticas onde a marca dos primeiros etnógrafos é ainda visível. Por exemplo, na França, há várias gerações de especialistas franceses que estudaram os Dogon: primeiramente Marcel Griaule, Germaine Diertelen, Denise Paulme, Jean Rouch e hoje, Françoise Michel-Jones, Éric Jolly, Anne Docquet, etc.

⁶⁴ Para ilustrar minhas palavras, basta dizer que o presidente da Société des Américanistes em 1936 era Monsieur le Marquis de Créqui-Montfort. A comissão de publicação dessa mesma sociedade contava com o auxílio de dois generais; alguns dos seus membros eram arcebispos ou eram recebidos, durante suas missões, por ministros franceses instalados em países latinoamericanos!

BIBLIOGRAFIA

- AUGÉ, Marc (org.). s.d. [1974]. *A construção do mundo. Religião, representações, ideologia*, Lisboa: Ed. 70.
- BASTIDE, Roger. 1968. 'La mythologie' e 'Psychologie et ethnologie', In: POIRIER, Jean (org.). *Ethnologie générale*, Paris: Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade: 1037-1091; 1625-1654.
- BASTIDE, Roger. 1997 [1935]. *Éléments de sociologie religieuse*, Paris: Stock.
- BONTE, Pierre, & IZARD, Michel. 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF.
- BOURDIEU, Pierre. 1987. L'assassinat de Maurice Halbwachs, La liberté de l'esprit, "Visages de la résistance", 16, Lyon, *La Manufacture*: 161-168.
- CAILLÉ, Alain. 1998. "Nem holismo nem individualismo. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva", *Revista de ciências sociais*, 13, S. Paulo, oct.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de. 2002. *Os Kanamari da Amazônia ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*, Salvador: FCJA.
- CASTRO, Eduardo Viveiros. 2002. *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac e Naify.
- CLIFFORD, James. 1987 [1982]. *Maurice Leenhardt, persone et mythe en Nouvelle Calédonie*, Paris: Jean Michel Place.
- COPANS, Jean, 1999. *Oeuvre secrète ou oeuvre publique. Les écrits politiques de Marcel Mauss, l'Homme*, 150: 217-220.
- DAHL, Arthur Lyon. 1985. *Traditional environmental management in New Caledonia: a review of existing knowledge*, SPREP Topic Review 18, South Pacific Commission, Noumea, New Caledonia.
- DURKHEIM, Émile. 1990 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: PUF.
- FABRE, Daniel. 1997. « L'ethnologie française à la croisée des chemins » (1940-1945), in BOURSIER, Yves, *Résistances et résistants*, Paris: l'Harmattan, 319-400.
- FAULHABER, Priscila. 1997. "Nos varadouros das representações: redes etnográficas na Amazônia do início do século XX", *Revista de antropologia*, 40/2.

- GUIDIERI, Remo. 1984. *Labondance des pauvres. Six aperçus critiques sur l'anthropologie*, Paris: Seuil.
- GALINIER, Jacques. 1999. L'entendement méso-américain, Catégories et objets du monde, *l'Homme*, 151: 101-122.
- GOLDMAN, Márcio. 1994. *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*, Rio de Janeiro: ed. da UFRJ/Grypho.
- GRUZINSKI, Serge. 1999. *La pensée métisse*, Paris: Fayard.
- KARADY, Victor. 1968. Présentation de l'édition, in MAUSS, Marcel, *Oeuvres*, "Les fonctions sociales du sacré" (t. 1), Paris: éd. de Minuit, col. Le sens commun.
- KUPER, Adam. 2000. *L'anthropologie britannique au XXe. siècle*, Paris: Karthala.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes tropiques*, Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*, Paris: Plon [edição brasileira: 1989. *O pensamento selvagem*, S. Paulo: Papyrus. Tradução: Tânia Pellegrini].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. *Anthropologie structurale II*, Paris: Plon [4^a. edição brasileira: 1995. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Tradução: Maria do Carmo Pandolfo].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974 [1958]. *Anthropologie structurale*, Paris: Plon [edição brasileira: 1975. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Tradução: Chaïm Samuel Katz e Eginardo Pires. Revisão etnológica: Júlio Cezar Melatti].
- LOMBARD, Jacques. 1994. *Introduction à l'ethnologie*, Paris: Armand Colin.
- MAUSS, Marcel. 1968. L'ethnographie en France et à l'étranger, In: *Oeuvres*, (t. 3), Paris: éd. de Minuit, col. Le Sens Commun.
- MAUSS, Marcel. 1983 [1950]. *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, 8a. ed.
- MEYRAN, Régis. 1999. « Écrits, pratiques et faits. L'ethnologie sous le régime de Vichy », *l'Homme*, 150: 203-212.
- MUCCHIELLI, Laurent & PLUET-DESPATIN, Jacqueline. 2001. Hallbwachs no *Collège de France*, *Revista brasileira de história*, São Paulo, 40, 21 (www.scielo.br).
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*, Rio: Tempo Brasileiro.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, & RUBEN, Guillermo Raul (orgs.). 1995. *Estilos de antropologia*, Campinas: ed. da Unicamp.
- PAULME, Denise. 1986 [1976]. *La mère dévorante*, Paris: Gallimard.
- PERRIN, Michel; PANOFF, Michel. 1973. *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris: Payot.
- POIRIER, Jean. (Org.). *Ethnologie générale*, Paris: Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade.
- SCUBLA, Lucien. 1999. "L'avenir d'une illusion", *l'Homme*, 150: 227-234.
- SPINDLER, Daniel. 1975. *Comparation des méthodes de Maurice Lévi-Strauss et Claude Lévi-Strauss*, Strasbourg, Université des Lettres et Sciences Humaines, sujet d'oral de l'unité de valeur PHI 353 (Questions spéciales de philosophie: philosophie et Religion) (mimeo.).
- WACHTEL, Nathan. 1993. *Leçon inaugurale faite le vendredi 2 avril 1993*, Paris: Collège de France.

- WITTERSHEIM, Éric. 1999. Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la renaissance mélanésienne, *l'Homme*: 181-206.

Principais referências bibliográficas de Maurice Lévi-Strauss:

- LEENHARDT, Maurice. 1930 [1981]. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Institut d'ethnologie, Paris: Trav. Mem. 8, 1-265.
- LEENHARDT, Maurice. 1932. *Documents néo-calédoniens*, Paris: Institut d'ethnologie.
- LEENHARDT, Maurice. 1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue houailou*, Paris: Institut d'ethnologie.
- LEENHARDT, Maurice. 1937. *Gens de la Grande Terre*, Paris: Gallimard.
- LEENHARDT, Maurice. 1944. "Totem et identification", *Revue hist. religions* 127:5-17.
- LEENHARDT, Maurice. 1946. *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Paris: Institut d'ethnologie.
- LEENHARDT, Maurice. 1971. [1947a] *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris: Gallimard.
- LEENHARDT, Maurice. 1947b. *Arts de l'Océanie*, Paris: Les Éditions du Chêne.
- LEENHARDT, Maurice. 1979. *Do Kamo: person and myth in the Melanesian world*. Univ. Chicago Press (tradução em inglês da edição francesa de 1947).
- LEENHARDT, Maurice. 2000. Formes mythiques de la vie chez les mélanésiens; notes de conférences prononcées au *Collège de France*, prises en 1943 par Michel Leiris, établies, présentées et annotées par Jean Jamin et Alban Bensa, *Gradhiva*, 27: 89-106.

MAUSS, Marcel

Sociólogo e antropólogo francês, Marcel Mauss nasce em Épinal em 1872, em uma família de confissão judaica. Estuda filosofia na Universidade de Bordeaux, iniciado sob a autoridade de seu tio E. Durkheim, que, desde 1887, ocupava a cadeira de pedagogia e de ciências sociais. É também influenciado por O. Hamelin e de A. Espinas que foram seus professores. Formado em filosofia, em 1893, recusa o posto de professor em Bordeaux, preferindo morar em Paris, onde se inicia na antropologia lendo as obras de Frazer e Tylor. Sob a influência de A. Foucher, A. Meillet e de S. Lévi, dedica-se ao estudo do sânscrito, da lingüística comparada indo-européia e da história das religiões, o que lhe forneceria o aparato documental necessário para a sua tese não concluída cuja temática versava sobre a prece. Em 1901, Mauss sucede a L. Marillier na École Pratique des Hautes Études (quinta seção), como titular da cátedra de "História das religiões dos povos não civilizados", título que ele recusa em sua lição inaugural, colocando-se, na mesma ocasião, à distância do método de explicação "genética" dos fatos sociais então preconizado por Durkheim. Além disso, reivindica a emancipação da etnologia em relação à sociologia, procurando definir um método. Após a morte de Durkheim, em 1917, e o fim da Primeira Guerra Mundial, que praticamente dizimou o grupo do *l'Année sociologique*, Mauss se empenha em fazer renascer a revista (que ressurgirá, entretanto, apenas em

1925) e também divulgar as obras de seus companheiros desaparecidos. Em 1931, Mauss é eleito para a cátedra de sociologia no Collège de France. Considerado como um dos principais teóricos da antropologia francesa, Mauss jamais escreveu um único livro onde pudesse se encontrar sintetizadas as principais linhas de seu rico e diversificado pensamento. Neste sentido, a obra de Marcel Mauss se caracteriza como inacabada ou experimental, o que o torna ainda um autor mais fecundo. Embora considerado como o principal inspirador das investigações etnográficas da antropologia francesa, Mauss nunca chegou a ir ao campo. Paradoxalmente, é graças aos seus ensinamentos que seria formada a primeira geração de etnólogos franceses de campo (G. Devereux, G. Dieterlen, L. Dumont, M. Griaule, A. G. Haudricourt, M. Leiris, A. Métraux, D. Paulmé, A. Schaeffner, J. Soustelle, entre outros). Paralela a sua carreira acadêmica, Mauss teve uma vida política intensamente engajada, aderindo muito cedo ao partido socialista, do qual não se afastaria até o último momento de sua vida, militando no grupo *dreyfusard*, dos estudantes coletivistas, e participando ativamente do movimento socialista de G. Sorel, com J. Jaurès e L. Herr. Aposentado em 1940, Mauss sofreu profundamente com as trágicas conseqüências da Segunda Guerra Mundial, falecendo em Paris no ano de 1950.

Principais obras:

1947 – *Manuel d'ethnographie* [*Manual de etnografia*]

1950 – *Sociologie et anthropologie* [*Sociologia e antropologia*] (publicação póstuma)

1968 – *Oeuvres* [*Obras*] (publicação póstuma)

De bens inalienáveis e “casas” no *Ensaio sobre a dádiva*

Marcos Lanna

I – Introdução e capítulo I do *Ensaio sobre a dádiva*

Não seria novidade dizer que o *Ensaio sobre a dádiva* acentua o desvio que a sociologia de Durkheim tomou em relação à filosofia, não no sentido de fazer um caminho contrário aos dos filósofos mas sim de dirigir a reflexão à etnografia e a uma sociologia do concreto. Esta reflexão, sociológica em Durkheim, é mais evidentemente antropológica em Mauss, retornando aos temas filosóficos com Lévi-Strauss. Mas há questões fundamentais da (velha) filosofia no ensaio. Salientarei aqui a noção de contrato, privilegiando as etnografias dos índios do noroeste americano e da Oceania presentes no ensaio, reconhecidamente um de seus eixos fundamentais.

Sahlins (1972), entre outros, salientou a influência em Mauss do pensamento maori, especialmente do texto do sábio Tamati Ranapiri coletado por Elsdon Best. Mas haveria que se incluir também outros pensamentos nativos, especialmente o kwakiutl e o trobriandês, e o de seus etnógrafos, respectivamente Boas e Malinowski. Salientarei aqui a confluência, no pensamento de Mauss, entre realidades da costa noroeste americana e da Oceania, todas revelando uma sobreposição entre troca agonística e construção do poder político. É notável, mas até aqui pouco explorado, o fato de que as sociedades que fundamentam o *Ensaio* são organizações sociais de tipo cognático, ou, para usar a expressão de Lévi-Strauss, “sociedades a casas”.

Este é o caso de vários grupos polinésios (maori inclusive) e do noroeste americano, mas também da Roma antiga (Corbier 1994), excetuando-se apenas, entre os principais “casos” de Mauss, o trobriandês.¹

É evidente que o *Ensaio* não segue a regra de Durkheim de que “uma experiência bem feita tem validade universal”, que, como mostra Lévi-Strauss (1944), nega o método comparativo. Sem deixar de se beneficiar da possibilidade de certa contextualização dos fatos etnográficos, Mauss abre mão de uma rígida contextualização, ao modo proposto na época por Boas e Malinowski (e em menor grau Radcliffe-Brown), em nome da comparação. Mostra como, universalmente, dar, receber e retribuir são obrigações sociais, organizadas de modo particular em cada caso. Algumas formas de receber podem ser institucionalizadas enquanto privilégios (receber tributo, por exemplo); inversamente, também algumas formas de dar podem ser prerrogativas de chefias (a redistribuição ou retribuição ao tributo coletado, ou a prestação de força caso um poder central tenha o monopólio da violência, entre outros exemplos). Ao contrário de Clastres (1978), creio que também nas sociedades com Estado o ato de dar pode ser um dever da chefia e uma condição necessária da sua existência.

Mauss não desconhecia que à centralização das trocas materiais se liga a centralização de valores espirituais, o fato de a chefia emanar valores que se estendem à sociedade como um todo e que se generalizam, como uma moeda. Nesta perspectiva, a política deixa de ser o reino da instrumentalidade, da manipulação e mesmo do ritual² e ganha um sentido ontológico. Eu dizia que temas do *Ensaio* são filosóficos: neste caso, lembram o contrato de Rousseau e não deixam de evocar implicitamente a questão da universalidade (ou não) da desigualdade.

De Malinowski, Mauss generaliza a afirmação de que dar e receber constituem o cotidiano da vida social, não a restringindo ao contexto das ilhas Trobriand. Esta leitura dos próprios dados trobriandeses (Lanna 1992) nos permite explorar o fato de a chefia se definir, em qualquer sociedade, a partir de uma posição privilegiada em relação às trocas, centralizando-as (Lanna 1995 e 1996). Retomarei aqui este tema a partir da

questão, tratada a fundo no *Ensaio*, da inalienabilidade em sociedades que praticam a troca agonística de dádivas.

Sabemos que este “dar e receber” implica trocas materiais e imateriais: ambas seriam, para usar expressão de Mauss, “espirituais”, no sentido de instituírem linguagem e comunicação (Lévi-Strauss 1949). Isto é, elas são “espirituais” não só no sentido de serem místicas mas, também, categoriais. Isto porque ao dar, digamos, hospitalidade, crio (ou melhor, cria-se) a figura lógica do anfitrião; no mesmo momento, cria-se no receptor a figura do hóspede. O mesmo é válido para a troca de palavras, por exemplo, na relação palestrante/assistente ou professor/aluno. Ao me fazer palestrante, crio a possibilidade de vir a ser assistente. É por isto que estas trocas são recíprocas, não havendo assim necessidade de acontecer na prática de um anfitrião tornar-se hóspede de seu hóspede, ou de um palestrante voltar no dia seguinte para ouvir algum de seus ouvintes. Como indica o *Ensaio* já em sua epígrafe, o ato de dar cria a possibilidade de o doador vir a ser receptor. Lévi-Strauss desenvolverá isto em sua formulação do princípio de reciprocidade, não tomando a troca em seu aspecto fenomenológico. Lévi-Strauss vai mesmo além, ressaltando que “os indivíduos se modelam em suas relações recíprocas separados de seus próprios corpos e de sua espécie” (Prado 1970: 579).

Encontramos ainda em Mauss, entretanto, considerações sobre a troca como fenômeno, engajando substâncias e não apenas relações. Mauss se ateve tanto às coisas trocadas quanto àquilo que, na troca, está além delas – por exemplo, em sua tese de que ao dar, dou algo que de mim e que neste ato o receptor deixa, ainda que momentânea e parcialmente, de ser um outro. Aproximamo-nos: o outro se torna um pouco semelhante a mim, pois é um pouco de mim que ele recebe. Outra questão tratada por Mauss e que nos remete à substância da troca é a da maior ou menor equivalência de cada retribuição. Quando diz que o doador vai com a dádiva, Mauss aponta para uma dupla identificação: entre doador e aquilo que é dado e entre doador e receptor. Isto lembra o esquema do “Ensaio sobre o sacrifício”, ao qual voltaremos, permitindo a seguinte

analogia: dádiva = vítima / doador = sacrificador / recebedor = divindade; o sacrificante posteriormente recebe da divindade uma contraprestação pela dádiva da vítima. Isto reduz as quatro figuras do “Ensaio sobre o sacrifício” (vítima/sacrificador/divindade/sacrificante) às três figuras do *Ensaio sobre a dádiva* (dádiva/doador/recebedor) e dá ao primeiro um sentido diacrônico (prestação/contraprestação), além de obedecer à fórmula de Lévi-Strauss (1976: 46) de que a identificação (no caso do sacrifício, entre sacrificante/vítima e vítima/divindade) “que consiste na apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, precede a consciência das oposições”.

Já a identificação entre doador e dádiva, objeto deste artigo, se dá em maior ou menor grau de acordo com o que se dá, quando e por quem, em cada sociedade particular. O modo e o grau de personalização da coisa podem variar, assim como o de “coisificação” da pessoa: a alienação, no sentido marxista do termo (quando a pessoa desaparece enquanto sujeito da troca de objetos), é diferente da alienação em um sentido maussiano (neste, a pessoa está sempre presente, ainda que em maior ou menor grau). Desde a publicação do *Ensaio*, etnógrafos colecionaram exemplos de objetos tidos como inalienáveis por inúmeras sociedades, objetos que são tão pessoalizados que são confundidos com pessoas, famílias ou casas. Mauss reconhecia plenamente a importância desta questão: falar em circulação é falar em maior ou menor inalienabilidade. Para dar um exemplo banal: os nomes são pouco alienáveis, na nossa sociedade como em outras, e os nossos nomes próprios são mais alienáveis do que os nossos sobrenomes. Entretanto, embora os sobrenomes circulem menos do que os nomes, caso geral, a sua circulação gera consideravelmente mais valor. Há, entretanto, outras “coisas” que devem necessariamente circular cada vez mais para gerar valor, como os objetos *kula* – algo que M. Godelier (1996) não percebe, justamente em um livro dedicado à questão da inalienabilidade e da relação entre objetos sagrados e valor, sobre o qual voltaremos a seguir.

Mauss fala em “contrato” para exprimir a sociabilidade criada pela dádiva; como lembra Lefort (1979), a questão “o que é uma sociedade”

está sempre subentendida na obra de Mauss. Em relação a outros contractualistas, Mauss substitui acordos entre indivíduos por regras coletivas. Por outro lado, se há momentos em que Mauss pensa a troca como um contrato, há também momentos em que ele funcionalmente a toma como “um meio de fortalecer o contrato” (Mauss 1974: 40). Mesmo assim, o seu trabalho permite a superação do funcionalismo e da chamada “razão prática”, teleologia que reduz instituições à lógica da relação entre meios e fins (Sahlins 1976).

Como conclusão de etapa, destaco como contribuições do *Ensaio* os seguintes pontos:

- 1) analisa múltiplas manifestações da troca em diferentes civilizações que afirmam, elas mesmas, que trocar presentes é mesclar almas. Conclui que a dádiva fundamenta a sociabilidade e propõe o estudo desta comunicação e das regras que a estabelecem. Analisa toda representação como relação, e a troca como relação fundamental, por ser ao mesmo tempo relação econômica e representação. O *Ensaio* não chega a superar a dicotomia durkheimiana entre símbolo e morfologia, como fará posteriormente Lévi-Strauss, mas vê na troca a mediação entre estes termos;
- 2) mostra que as trocas são simultaneamente voluntárias e obrigatórias, interessadas e desinteressadas, úteis e simbólicas. Supera estas falsas dicotomias que até hoje aprisionam alguns cientistas sociais (assim como aquela entre indivíduo e sociedade), mas ao mesmo tempo reconhece o limite de outras que tantos hoje buscam superar, frequentemente de modo ingênuo (Lanna 1999), tais como natureza e cultura, sujeito e objeto.

Mauss chega a estas conclusões a partir da seguinte questão: qual a regra que estipula a retribuição da dádiva? A sua resposta é ambígua. Por um lado, entende que as regras de retribuição são particulares a cada sociedade, por outro presente algo universal por trás das diferentes institucionalizações. O princípio de reciprocidade de Lévi-Strauss (1949) é fiel a Mauss por formalizar uma intuição do *Ensaio*. Embora a resposta

de Mauss à generalidade da retribuição por vezes tome como geral a teoria indígena particular aos maori, como mostrou Lévi-Strauss (1950), por outro lado noto que sua resposta não será única, e nem, ao contrário da de Lévi-Strauss (1949), teórica, mas sim, como o próprio Mauss nos diz, “por meio de um número de fatos”. E se em determinados momentos Mauss ainda permanece no nível dos fatos e das instituições particulares, este também é o caso de muitos dos críticos atuais da noção de troca de Lévi-Strauss, que por isto permaneceriam “na mesma situação intelectual de um século e meio atrás” (Lévi-Strauss 1998: 124).

Entendendo este ponto de outra perspectiva, eu diria que Mauss generaliza a noção de contrato ao mesmo tempo em que a reformula. Por não usar esta noção no sentido de um contrato entre indivíduos, como faziam filósofos de séculos anteriores, permitirá a Lévi-Strauss cunhar o princípio de reciprocidade. Mauss busca especificar a intuição de Durkheim de que a economia pode ser regida pela religião, ou mais exatamente por “mecanismos espirituais... regras e idéias” (Mauss 1974: 48), a mais forte das quais seria a própria obrigação moral de retribuição. Conclui que economia e direito são esferas indissociáveis exatamente por serem ambas englobadas pelos “contratos”.

Além de generalizar a noção de contrato, Mauss também generaliza a de mercado. Neste caso, situa claramente o mercado em um nível mais concreto que o do contrato, aquele das instituições. Supõe – e, da mesma forma que seu contemporâneo Karl Polanyi (1980), sem se preocupar em demonstrá-lo – que o mercado sempre existiu. Mas ao analisar a diversidade das trocas, procura “atingir uma dupla meta”: entender “a natureza das transações humanas” de um modo geral e traçar a gênese lógica e histórica de noções como “interesse individual” e do próprio sistema de mercado ocidental. Assim, por um lado Mauss generaliza a noção de mercado, mas por outro nega a de “economia natural”, tendo consciência da importância de se pensar a especificidade do mercado ocidental, tema da conclusão do *Ensaio*.³ Nisto há uma recuperação de objetivos de Karl Marx que, apesar de evidente, tem sido pouco notada. Como Polanyi,

Mauss assume como universais as noções de mercado e contrato, mas não o *homo economicus*: ambos leram e assimilaram a crítica de Malinowski a esta noção.⁴

O *Ensaio* tem assim em comum com *A grande transformação* de Polanyi uma crítica à pretensão de universalidade da ciência econômica e, no limite, ao pensamento liberal. Esta crítica é bastante atual. Se a noção de *homo economicus* é uma generalização psicológica do indivíduo burguês (Sahlins 1972, 1988), ela é ainda central para a ciência econômica, que cada vez mais se coloca como “dedutiva”, assim como para a ciência política, dada a importância da teoria dos jogos nesta última. Se hoje os economistas (e cientistas políticos) acreditam ter substituído o *homo economicus*, não negam jamais o essencial da noção, a escolha (Dumont 1976, Lanna 1994), que, para Dumont (1971: 7), não pode fundar uma estrutura, mesmo complexa.

Na perspectiva maussiana, se “não são indivíduos mas coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” (Mauss 1974: 44) -, ou por outra, se as pessoas que trocam, indivíduos ou grupos, são “pessoas morais” -, para conhecer a sua racionalidade necessitamos anteriormente de descrições etnográficas. Já para os economistas, os trocadores são desde o início, a priori, munidos de uma moralidade e de uma sociabilidade que orientará as suas escolhas, e estas, por sua vez, orientarão as trocas. A teoria econômica vem sendo reformulada de tal forma a incluir determinantes não econômicos da escolha, as chamadas “externalidades”, como os aparatos jurídicos específicos, assim como escolhas coletivas (sindicatos, partidos); mesmo quando não definem estes grupos como união de vontades, economistas e cientistas políticos ligados a paradigmas como o da escolha racional tomam a sua moralidade, a sua sociabilidade como anterior à troca, imputando aos agentes noções como a de utilidade, por exemplo, que seriam, como o indivíduo presente no pensamento liberal, “logicamente anterior[es] à sociedade” (Dumont 1976: 88). O processo de socialização torna-se um “simulacro” porque “presente antes de toda troca na consciência”, que no caso do *homo economicus* é a “do indivíduo isolado”

(Aglietta e Orlean 1982: 31). O *Ensaio*, por sua vez, reconhece por exemplo que, dependendo da forma como trocas e pessoas são definidas, ora grupos trocam enquanto grupos, ora representados por seus chefes (Mauss 1974: 45). Um indivíduo pode representar a si mesmo e/ou a um todo. Apenas no capitalismo de mercado a troca fundamental é aquela entre indivíduos, pois estes são as “pessoas morais neste sistema” (Mauss 1974b), o que é um fato distintivo da modernidade.

Resumindo, o interesse de Mauss não é investigar a economia primitiva em si mesma, mas sim “a circulação de riquezas” como um momento do estabelecimento do contrato social. Se esta circulação é apenas um momento “de um contrato mais geral e muito mais permanente”, há um nível da troca que transcende aquele institucional, o que antecipa o princípio de reciprocidade de Lévi-Strauss. Todas estas “riquezas espirituais” – que vimos poderem ser materiais ou imateriais – se incluem na noção de prestação (“serviços militares, danças, festas, gentilezas, banquetes, mulheres”). Há então mais nas trocas do que as coisas trocadas (Lévi-Strauss 1949), mas, como vimos, também importa analisar as coisas trocadas. Isto implicaria um olhar menos distanciado, como o da etnografia trobriandesa de Malinowski que mostrou que o significado de cada objeto dado (no *kula* ou em qualquer outro contexto) é individual, podendo ser mais ou menos alienável.

*

Sabemos que a consciência desta individuação levou Malinowski a uma tipologia da troca trobriandesa (do *free gift* ao comércio *gimwali*). Já a tipologia de Mauss (1974: 47) distingue “prestação total” da “prestação total de tipo agonístico”, exemplificada pelo *potlatch*, forma evoluída da primeira, nela introduzindo o elemento de rivalidade entre o que chama de “linhagens”. Neste caso, tipicamente, o chefe representa todo o grupo (tribo ou confederação de tribos) e a troca constitui posições políticas, podendo assumir também a forma de destruição de riquezas. As riquezas por excelência dos grupos do noroeste americano são as placas de cobses esculpidas (para a história e o significado mítico destes cobses,

cf. Lévi-Strauss 1979). Estes cobses atraíam Mauss, entre outros motivos, por sua semelhança física com a nossa moeda. Valoradas logo abaixo dos cobses estariam as peles de animais, que, como Sahlins (1988) mostrou, foram substituídas por cobertores industrializados. No *potlatch*, a troca substitui a guerra, mas guarda-se um sentido de rivalidade; vence quem dá ou destrói mais: a “luta dos nobres” é a luta dos grupos.⁵

Mauss se interessa pelo *potlatch* também por implicar uma institucionalização da competição, por contraste com outras trocas, que seriam uma “forma mais elementar de prestação total” na medida em que são destituídas de rivalidade: estas não seriam objeto do *Ensaio* (Mauss 1974: 98). Como a de Malinowski, a tipologia de Mauss é evolucionista: da prestação total simples deriva-se a prestação total agonística; o estágio posterior seria o monárquico, exemplificado pela Polinésia. Para Mauss (1974: 67, nota 79), a monarquia polinésia se funda em uma hierarquia de “clãs”. Sabemos hoje que estes “clãs”, do mesmo modo que as “linhagens” da costa americana, são “casas”, no sentido de Lévi-Strauss (1979, 1983, 1984) e que as casas podem ser monárquicas ou não, sempre englobando clãs e linhagens lá onde eles existem. Sabemos ainda que há casos de casas não monárquicas na Polinésia, como o de Tikopia (Lanna 1998, Kirch 1999). A noção de casa flexibiliza a oposição de Mauss entre *potlatch* e hierarquia estável (que ele supôs polinésia); o primeiro teria para ele a função ou o objetivo (note-se aqui a razão prática de Mauss) de “fixar por instantes” uma hierarquia, mais consolidada na Polinésia. A minha sugestão aqui é a de se articular hierarquia e dádiva, sem nos restringirmos ao *potlatch*, e considerando também a casa, para então entendermos melhor a questão da inalienabilidade.

Dos sistemas de trocas polinésios, para Mauss, o maori seria o que mais se assemelharia ao *potlatch*, com mais rivalidade e menos centralização. Esta hipótese – que revela um conhecimento etnográfico muito menor do que o que temos hoje – se fundamentaria em um suposto isolamento dos clãs maoris, raciocínio tipicamente durkheimiano por propor a morfologia como molde da troca. O caso tikopia nega esta hipótese,

por se tratar de sociedade polinésia ainda mais isolada, com clãs isolados entre si e menos centralizados do que os maori, mas ainda assim sem rivalidades tipo *potlatch*.

Ainda segundo Mauss, o sistema de trocas melanésio se assemelharia mais ao *potlatch* por, ao contrário da Polinésia, não expressar rígida e desenvolvida hierarquia. Este raciocínio concede que uma sociedade pode se desenvolver em diferentes sentidos, institucionalizando ora a prestação total (Melanésia), ora a agonística (noroeste da América), ora a centralização política (Polinésia), mas há evolucionismo na suposição da maior centralização como um sentido geral. Cabe, entretanto, estudar a dádiva em todos os contextos, de maior ou menor centralização. E mesmo no contexto melanésio, tanto Mauss como Malinowski se permitiram falar em dádivas-tributos. Mauss não generaliza assim o caso melanésio como exemplo de prestação total, mas vê continuidades entre Polinésia e Melanésia: ambos seriam estágios (respectivamente) mais e menos desenvolvidos da troca agonística e em ambos estaria presente a noção de *mana*, através da qual inicia o estudo da obrigação de retribuir; não retribuir implica a perda do *mana*. Esta continuidade lógica transcenderia a Oceania, estando presente na América: o *potlatch* apresentaria noções semelhantes, implicando honra, prestígio e autoridade. Nesta passagem, a ênfase de Mauss passa da sociologia dos clãs à ideologia do *mana*. Temas mais sociológicos não são evitados, mas estão pouco presentes, especialmente no caso maori (Graeber 2001). Uma exceção é uma rápida passagem sobre a classificação dos bens e pessoas em Samoa através das categorias de gênero: aos *tonga* se associam o feminino, a autoctonia e a inalienabilidade, e aos *oloa* o masculino, o estrangeiro e o alienável. Esta relação entre gênero e inalienabilidade foi posteriormente estudada por Weiner (1992), que enfatizou que os valores máximos polinésios são femininos e inalienáveis (esteiras, roupas e tecidos em geral). Para Weiner, seria “paradoxal” a existência de bens que assumem o valor máximo de uma sociedade exatamente pelo fato de não circular. Entretanto, Weiner explica a inalienabilidade por um suposto desejo de manter e entesourar objetos

(Valeri 1994), o que significa reduzir o princípio de reciprocidade a uma estratégia e adotar o psicologismo e o individualismo, característicos de boa parte da antropologia de língua inglesa, contra os quais Durkheim e Mauss tanto lutaram.

Godelier cai no mesmo erro ao explicar a inalienabilidade por uma distinção (ideológica) entre objetos preciosos (que se dão) e sagrados (que se guardam). Godelier ora imputa a Mauss excluir do domínio da troca os bens sagrados-inalienáveis (Godelier 1996: 30) – o que além de injusto com Mauss é absurdo: basta pensarmos na circulação de cobses, que evidentemente não são “subtraídos ao *potlatch*” (Godelier 1996: 86) – ora se afasta de Mauss, ao, desnecessária e radicalmente, opor sociedades de *potlatch* e sociedades do nordeste da Nova Guiné. Voltaremos a isto. Reduzindo a troca a regra de direito, epifenômeno, Godelier (1996: 190) propõe que os objetos sagrados e inalienáveis Baruya realizariam “a síntese do real com o imaginário que compõem o ser social do homem”.

Vários objetos inalienáveis podem ser incluídos na categoria *tonga*; os mais importantes são as esteiras de casamento, geralmente herdadas pelas filhas, mas também os tesouros, os talismãs, os brasões, as tradições, os cultos e os rituais. Estes objetos circulam menos; proibições os impedem de ser repassados a qualquer um. Ligados ao poder, são marcas da chefia e como alguns sobrenomes aristocráticos europeus, sua história. Resta a nós retomar as reflexões de Mauss ligando-as ao fato hoje reconhecido de que tanto na Polinésia como na costa noroeste americana (e em menor grau na Melanésia) a troca se liga a bens inalienáveis, mas estes, por sua vez, se ligam às “casas”.

Analisando o *mana* e o *hau*, Mauss conclui que “o que, no presente recebido e trocado, cria uma obrigação é o fato da coisa recebida não ser inerte”; a este princípio mágico-religioso Mauss (1974: 54) sobrepõe um fato político-religioso: “o doador tem uma ascendência sobre o beneficiário”. A transmissão cria um vínculo jurídico, moral, político, econômico, religioso e espiritual, um “vínculo de almas. Presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si” (Mauss 1974: 56). Isto signifi-

ca que o *mana* expressa não só a essência do que Mauss chama “contrato”, o vínculo social por excelência, como também, em um nível mais institucional, o aspecto inalienável do que é dado. A isto devemos, como ele, sobrepôr ao estabelecimento da superioridade política e moral implícita no ato de dar, a ascendência do doador (que se relaciona inclusive com o fato de o doador tomar a iniciativa da troca).

Após abordar Samoa, o *Ensaio* explica a destruição sacrificial no *potlatch* pela lógica da reciprocidade: trata-se de uma doação que deve ser retribuída pelos deuses (Mauss 1974: 63). Conclui que o sacrifício também é um contrato (Mauss 1974: 65). A destruição do *potlatch* se liga de modo claro à do sacrifício; o *potlatch* pode inclusive tomar a forma de sacrifícios de animais: de cães e trenós entre os *chukchee* (Mauss 1974: 171). Mas embora no sacrifício se dê, por um lado, ao deus, por outro lado Mauss salienta que no *potlatch* os aliados/rivais se veriam mutuamente como deuses. Como sugeri acima, ao que é dado associa-se a figura da vítima (o que é evidente no caso do cobre, nas ocasiões em que é simultaneamente dado e destruído). E se o que se dá são riquezas inalienáveis, o doador é um sacrificador de si mesmo e um sacrificante, beneficiário final de toda a transação. Já o receptor é um deus potencial ou provisoriamente escravizado pelo doador,⁶ caso em que a contraprestação deste deus-chefe-receptor ao deus-chefe-doador-sacrificante é a sua própria pessoa.

Já o cobre inalienável evidencia a identificação entre dádiva-vítima e doador-sacrificador. Mas ao dá-lo, isto é, ao dar a si mesmo a um outro deus-chefe, o doador assume a figura de sacrificante. A meu ver, é isto que explicaria a sua superioridade político-moral. Em relação ao sacrifício, há esta transformação da figura do sacrificante: ele não é mais apenas receptor de uma contraprestação da divindade que recebe a vítima, prestação inicial. Embora, como no sacrifício, o receptor inicial seja um deus, não é um deus homenageado, mas um deus escravizado. O *potlatch* é assim um sacrifício a um deus-chefe, no qual outro deus-chefe, superior, está simultaneamente na posição de vítima, sacrificador e sacrificante.

Esta seria a explicação, dada no próprio fenômeno do *potlatch*, para a superioridade do doador. Lembro que ao destruir um cobre, o doador-vítima-sacrificador-sacrificante oferece, ou melhor, obriga o receptor-escravizado a pertencer a sua casa, representada neste verdadeiro brasão. Há mais: por implicar sacrifício, destruição do cobre, o *potlatch* resolve o que me parece o grande dilema da dádiva: compatibilizar a superioridade moral do doador com aquela, material, do receptor. Este dilema é solucionado no *potlatch* minimizando-se ao extremo a superioridade material do receptor (do ponto de vista material, ele não recebe nada, já que o cobre é destruído em nome do seu rival). Este dilema também é resolvido no caso da esmola, “dádivas oferecidas às crianças e aos pobres [que] agradam os mortos” e aos deuses (Mauss 1974: 65-6), um sacrifício às crianças e/ou aos pobres, que são os deuses (Lévi-Strauss 1952 para observações sobre a generalidade da associação entre crianças e mortos), pois neste caso a superioridade material do receptor é a mais provisória possível. Já o caso dos brâmanes indianos, como veremos, explicita o dilema, sem deixar de resolvê-lo.

II - capítulo II:

A extensão deste sistema: liberalidade, honra, moeda

O capítulo II do *Ensaio* mostra que a generosidade é um valor geralmente associado à rivalidade. Entretanto, a definição ingênua de moeda de Mauss influencia a sua análise da “extensão da dádiva”. Vimos que Mauss associa o cobre *kwakiutl* à moeda de cobre européia. Do mesmo modo, toma como moeda os *vaygu'a* trobriandeses, os braceletes e colares que são os valores máximos do *kula* (Mauss 1974: 88-9). Malinowski já havia deixado claro que “moeda significa um meio de troca e padrão de valor, e nenhum dos objetos valiosos Massim preenche esta função” (Malinowski 1978: 358). Mauss não percebe que a classificação trobriandesa implica diferentes esferas ou circuitos de troca: isto é, a um circuito de troca se sobrepõem outros; o *urigubu*, por exemplo, a dádiva de inhame dos parentes da esposa ao marido, é um dote pós-marital, tributo associado ao casa-

mento. Tanto no sentido de Malinowski como no de Marx, a moeda não existiria lá onde há circuitos de troca deste tipo (no caso do *urigubu*, há um circuito de mulher por mulher e outro de inhame por inhame, e não apenas um de mulher por inhame – cf. Lanna 1992). Afinal, a moeda se define por sua capacidade para se generalizar, permitindo a conversão entre diversas esferas de troca.⁷ Por isto mesmo Lévi-Strauss (1949) notou, contra Frazer, que não se pode associar a dádiva à compra de mulheres.

A minha interpretação difere assim da tese central de Godelier (1996), que singulariza a “sociedade de *potlatch*”, supondo uma correlação entre troca agonística e possibilidade de troca da mulher por objetos (“*bridewealth*”): a meu ver, em todos os casos, tanto nas sociedades com “*bride service*” como nas com “*bridewealth*” troca-se uma mulher por outra mulher (Lanna 1996). Uma tese que faria mais sentido seria supor englobamento da troca de bens pela troca de mulheres nas sociedades com troca direta de mulheres, e englobamento do circuito de casamentos pela troca de bens em outras sociedades, sejam as modernas ocidentais ou em algumas da que têm casamento do tipo matrilateral (com a MBD), por exemplo, ou mesmo as da costa noroeste norte-americana.⁸ Godelier está correto ao dizer que tarefa aqui realmente não foi feita por Mauss, e exige “reconstruir o fundamento sociológico do modo de circulação” (Godelier 1996: 209).

Mauss (1974: 75) volta à sua concepção de moeda, anteriormente criticada por Malinowski, como vimos – crítica importante, por evidenciar que a moeda não é apenas meio de troca, mas também padrão geral de valor. A conclusão é que devemos entender como este padrão geral se estabelece em cada caso particular. Se a moeda no capitalismo é um “valor que se generaliza”, ela o faz de modo não hierárquico (por sua extrema alienação), enquanto no não-capitalismo os valores só se generalizam de modo hierárquico (e por sua inalienabilidade). Neste caso, podem ter capacidade *life-giver* e representar uma “casa” – como os cobses do noroeste americano ou as esteiras polinésias – valores “subjetivos e pessoais” que, ao contrário da moeda mercantil, não são absolutamente

alienáveis. Mas vimos que estes valores hierárquicos, ao contrário do que postulam Godelier e Weiner, também não são absolutamente inalienáveis; mesmo cercados de proibições, são passíveis de serem trocados.

As passagens da sociedade não mercantil à mercantil e desta para a capitalista implicariam a crescente destruição, pela moeda, de algumas esferas de troca, que deixariam de ser circuitos de troca de dádivas e passariam a ser uma esfera mercantil de compra e venda. Mas aquelas passagens não implicariam necessariamente o fim do circuito de dádiva do valor hierárquico máximo: sabemos que a proletarização dos kwakiutl não implicou o fim do *potlatch* (Sahlins 1988). O que chamo aqui de valor hierárquico também é uma medida geral, mas não no sentido da moeda, que pode, por definição, ser diretamente trocada por qualquer objeto passível de compra e venda.

Por isto, no capitalismo, a alienação e o incremento da velocidade e da quantidade das trocas podem ser valorados em si mesmos; todos desejam e se dedicam ao que há de mais alienável e que pode (potencialmente) tudo alienar, a moeda: a troca seria valorizada em si, mas diferentemente da valorização da dádiva segundo Mauss. Ela conteria uma capacidade para englobar a esfera da produção, mas não seria, ao contrário da troca da dádiva, produtiva em si mesma. Entretanto, como veremos, Mauss prefere na conclusão do *Ensaio* não opor radicalmente dádiva e mercadoria, vendo algo da primeira no interior das operações de compra e venda. Esta intuição fundamental aguarda formalizações. Exatamente naquilo que a sua concepção de moeda difere da de Malinowski, dos economistas, e de filósofos como Giannotti (1983), Mauss não distingue a generalização do que denomino aqui valor hierárquico da generalização capitalista do valor-moeda (quanto a isto, seguem-no DeCoppet, Jamous, Barraud & Itaenu 1984). Neste aspecto, Mauss não acompanha a revolução das ciências sociais realizada por Marx, num sentido a meu ver diferente, porém complementar, e não contraditório, à própria revolução maussiana. A seguir, especialmente na conclusão, farei paralelos entre Mauss e Marx.

A insistência de Mauss em dar um sentido universal ao termo “moeda” se explica, ao menos em parte, por sua hipótese de ser o cobre kwakiutl origem (evidente que lógica, não histórica, mas ainda assim a hipótese é evolucionista) da nossa moeda, tanto em seu significado social como em sua própria forma. Mas os cobres do noroeste americano seriam para Mauss “moeda” ainda em outro sentido, isto é, por serem associados ao chefe (de novo vale aqui a analogia com a “cara” da moeda romana). Apesar de generalizar a noção de moeda, Mauss não deixa de perceber o fenômeno hierárquico: para ele, o cobre literalmente faz a chefia kwakiutl. O chefe não apenas possui um cobre, ou é possuído por ele, mas aqui pouco vale e noção de posse: o chefe é ele mesmo um cobre quebrado, os cobres são o seu espírito (Mauss 1974: 128). O cobre seria uma moeda personalizada, que fala, sem diferir também nisto da nossa moeda: “serve-se do cobre por percussão, como no direito romano: cunha-se nele o gens ao qual são dados... coisas tocadas pelo cobre são-lhe anexadas, mortas por ele; esse, aliás, é um ritual de paz” (Mauss 1974: 127). Assim, “as coisas têm uma personalidade e as personalidades são, de certa maneira, coisas permanentes do clã” (Mauss 1974: 128) – ou melhor, da casa.

Outra razão para Mauss confundir moeda capitalista e valor hierárquico seria o fato de a dádiva também promover comércio, ainda que não exclusiva nem principalmente. Quanto a isto, note-se que Malinowski enfatiza a distinção (simultaneamente melanésia e ocidental) entre a troca cerimonial *kula* e o comércio entre ilhas que a acompanha, o *gimwali*; Mauss, pela sua parte, enfatiza que os trobriandeses sempre foram comerciantes. Daí o seu interesse em analisar as semelhanças entre *kula* e *potlatch*, ambos “de ordem nobre” (Mauss 1974: 73). Mauss retoma a classificação trobriandesa das diversas formas de dádivas (inicial, fechamento, convite, retorno, etc.), nela reconhecendo “refinamento” (1974: 89).⁹ Corretamente não dá atenção à reclassificação (ou tipologia) de Malinowski, que estabelece um contínuo do *gimwali* ao “presente puro”; mais ainda, contra Malinowski, Mauss mostra que esta categoria (“free gift”) simplesmente inexistente, por excluir a retribuição. Malinowski (1951:

41) aceitará esta crítica. Mauss indica que gostaria de saber (ainda) mais da etnografia trobriandesa, sobre o indivíduo não generoso no *kula*, infiel aos seus parceiros, e conclui que “o *kula* não passa, ele próprio, de um momento, o mais solene, de um vasto sistema de prestações e contra-prestações que parece englobar a totalidade da vida econômica e civil dos trobriandeses”, pois “concretiza e reúne muitas outras instituições” (Mauss 1974: 83), tais como práticas funerárias, política e diplomacia. Mauss lembra como é importante a redistribuição interna dos objetos trazidos pela expedição *kula* “aos grupos que prestaram serviços ao chefe ou ao seu clã” (Mauss 1974: 87). É como se o poder do chefe se fizesse de fora para dentro, ao trazer valores *kula* do exterior.

A seguir, Mauss interpreta como “moeda” objetos de outros grupos melanésios que são a devida recompensa ao oferecimento de “cantos, mulheres, serviços” (Mauss 1974: 90). Como disse, estes objetos se assemelham à moeda mercantil apenas por representarem valores centrais em sociedades particulares, mas diferem dela em importantes sentidos. Sugerem a idéia de casamento por compra, que Mauss – como fará posteriormente Lévi-Strauss (1949) – recusa, pois este casamento “na verdade compreende prestações em todos os sentidos, inclusive os da família da mulher”.

Mauss conclui negando que os melanésios sejam menos evoluídos, simplesmente “não têm nem a idéia da venda... e contudo fazem operações jurídicas e econômicas que têm idêntica função” (Mauss 1974: 91). Trata-se de “uma parte da humanidade, relativamente rica, laboriosa e criadora de excedentes importantes” (Mauss 1974: 92). Antecipando desenvolvimentos da antropologia econômica dos anos 1960, Mauss nota ser também este o caso do noroeste da América. Como vimos, ao contrário de Godelier, Mauss aproxima estas regiões. Em relação aos sistemas de dádivas do Pacífico sul, os do noroeste americano não só apresentam maior rivalidade, um certo elemento de violência (a “guerra de propriedade”), como teriam elaborado mais “a noção de crédito a prazo” (Mauss 1974: 96). Como no caso da moeda, Mauss generaliza a noção ocidental

de juro. Também Boas havia usado nossas noções de empréstimos e de juros para entender o fato de estas trocas obedecerem a um crescendo: deve-se dar mais do que se recebeu em um *potlatch* anterior. Mauss sugere substituir nossos termos “dívida”, “pagamento”, “reembolso” e “empréstimo”, mas mantém o de “juros” – chega a falar em “taxas” (Mauss 1974: 112). Se tomarmos as trocas de dádiva como superposições de circuitos (de mulheres, festas, visitas, etc.), conclui-se que devemos manter o termo “dívida” mas não “juros” (Lanna 1996). Mas, certamente, não podemos tomar a noção de crédito como sinal de evolução, como faz o capítulo III do *Ensaio*.

O *potlatch* sugere a Mauss outros *insights*, como o de que o jogo e a aposta, mesmo entre nós, são formas de *potlatch*: “empenha-se a honra e o crédito, não obstante faz-se circular a riqueza”. Ou ainda, retomando a associação com o sacrifício, Mauss (1974: 99, nota 138), sugere que dar no *potlatch* é viver, receber é morrer. Ao mesmo tempo, como vimos, destruir no *potlatch* é uma forma muito específica de dar, por evitar a retribuição (Mauss 1974: 100). Do ponto de vista do doador, seja do *potlatch* seja de qualquer dádiva, “dar já é destruir”, um sacrifício. Ao destruir cobres, os chefes tiram a vida do objeto, mas recriam a sua própria. Como chefe e cobre se confundem, ao dar cobres, um chefe simultaneamente obtém o prestígio (pessoal) do reviver (ao dar) e do morrer (ao destruir, isto é, matar o objeto e metaforicamente a si mesmo). Quebram-se cobres, atiram-nos ao mar, mas pouco se notou que, frequentemente, a destruição também pode ser pelo fogo; mais ainda, queimam-se casas, e aqui o objeto material casa, ou os objetos que a compõem, equivalem ao cobre. Mauss nota como aos cobres se associam também os nomes: dá-se um *potlatch* para ganhar, manter ou recuperar um nome da casa e ganhar assim reputação.

Mauss relaciona o “homem largo” do noroeste da América tanto ao possuidor de *mana* da Oceania quanto à autoridade romana: em todos estes casos, há associação entre honra e magia, prestígio e riqueza.¹⁰ Mas há ainda outro fator: em todos estes casos, a dádiva se liga às casas, que

Mauss tomava ora como linhagem kwakiutl (*numaym*), ora como clã maori (*hapu*), ora como *gens* romana. Relacionei dádiva com sacrifício; posteriormente, poderíamos relacioná-los ambos com os nomes, os títulos e a escravidão, presentes em todos estes contextos. Se a autoridade é um conceito romano que lembra o de *mana* melanésio e polinésio, o *nexum* (Mauss 1974: 112) é um conceito romano que lembra a “escravização por dívida” da costa noroeste; em ambas “empenha-se o nome”.

A noção de dádiva parece assim ser uma base teórica segura para compararmos dados empíricos, para fazermos as sociedades pensarem-se umas às outras. Outro exemplo: há entre os tsimchian *potlatches* de chefes e *potlatches* de vassalos (Mauss 1974: 107, nota 170), o que permitiria entendermos melhor o feudalismo europeu.¹¹ Como o *potlatch* se liga a confederações de tribos, estabelecendo uma hierarquia entre chefes, estes têm entre si relações do tipo vassalo/suserano; perder um *potlatch* é tornar-se ora escravo, ora, mais frequentemente, vassalo. Mas, para vencer um *potlatch*, deve-se antes ter perdido ou, ao menos, recebido bens que futuramente serão dados (Mauss 1974: 105, nota 160); e o que se recebe em um *potlatch* é redistribuído internamente (Mauss 1974: 107) pela casa controladora da aldeia.

Argumentei contra Godelier por este obscurecer certas continuidades entre as prestações totais simples e agonística. O contrário faz Mauss ao generalizar o conceito de *mana* (polinésio e melanésio) para o noroeste americano. A famosa crítica de Lévi-Strauss (1974) é correta não tanto no sentido de Mauss tomar a teoria nativa como teoria antropológica, como no sentido de assemelhar categorias nativas distantes, como as romanas, samoanas, trobriandesas e kwakiutl e reduzi-las ao *mana* maori (esta crítica já foi feita por Sahlins [1970: 998]). Erro semelhante seria afirmar com Mauss que o *potlatch* existe na Melanésia. Em todo caso, Mauss não deixou de descobrir na costa noroeste um equivalente do *mana*, a noção de *logwa*; ambas teriam uma “virtude produtora” (Mauss 1974: 121). A crítica de Lévi-Strauss (1950) já aludida aqui é importante, pois o *Ensaio* acaba postulando a funcionalidade de uma ideologia, ou me-

lhor, de um “princípio mágico e religioso da posição e da abundância” (Mauss 1974: 121-2), isto é, um princípio mágico e religioso da política e da economia. Diga-se de passagem: encontrar este princípio era uma das maiores ambições de Durkheim (Mauss 1974: 171).

Não critiquei o entendimento de Godelier da troca agonística porque ouse discordar de que esta possa estar ausente de regiões da Melanésia ou explicar o casamento por troca direta de mulheres nelas praticado, mas sim porque, como já indiquei, mesmo na troca agonística não se troca bens por pessoas e ainda porque, ao contrário do que fez Mauss, podemos ligar ambas à noção de hierarquia (Lanna 1996). Claro que haveríamos que diferenciar mais detidamente o significado sociológico de cada termo da relação de troca (bens, pessoas, títulos, etc.). Não discordo assim de Godelier quando este se opõe a entender a troca de irmãs a partir da troca agonística. Neste sentido, nossas hipóteses seriam complementares: se a troca competitiva não deve ser associada às estruturas elementares do parentesco, cabe associá-la à realidade cognática da casa. Godelier busca assim associar a noção de prestação total a um contexto sociológico específico, assim como busco aqui associar a noção de troca agonística, especialmente a kwakiutl, à sociologia da “casa”.

Para Graeber (2001), Mauss “tinha quase nada de sociologia maori, mas o oposto se dá no caso da costa noroeste”. Penso que o oposto seria realmente o caso trobriandês: se Malinowski e Boas são imbatíveis como etnógrafos, o primeiro parece oferece seus dados de modo ainda mais contextualizado; os dados da costa noroeste aparecem certamente de modo fragmentados no *Ensaio*.¹² Mas nestes como em outros casos, Mauss atentava para as distinções nativas entre bens e pessoas que circulavam mais ou menos, deixando implícito que os mais valiosos seriam os segundos. Entre estes últimos estariam as mulheres e os privilégios que se passam a um genro ou nomes a um filho. Ao contrário de Weiner e Godelier, para Mauss não haveria inalienabilidade absoluta; por isto fala em “empréstimos”. Não usava a expressão “bens inalienáveis”, mas esta cabe certamente aos títulos como o de xamã ou de titular de danças em uma confraria (Mauss 1974:

118, nota 221), ou ainda às “coisas da família” (nota 223: 119) que no noroeste americano poderiam ser casas, portas, talheres, mantas, caixas, pratos, canoas, cachorros, todas assemelhadas exatamente neste sentido de serem “coisas da família”, semelhantes às nossas. Como todas as dádivas, são individualizadas, e como os objetos *kula*, recebem um nome.

Mauss (1974: 121) também associa as mantas da costa noroeste às esteiras polinésias, tanto pela sua função enquanto tecidos como porque ambas “são bens essenciais de circulação bastante estrita, sendo cuidadosamente repartidos entre os clãs e as famílias dos chefes” (Mauss 1974: 122). Seria interessante sabermos se as mantas kwakiutl seriam, como os tecidos polinésios (Weiner 1992), bens femininos. E como comparar ambos aos objetos *kula*, aparentemente mais alienáveis? A resposta pode ser orientada pelo fato de não haver casa em Trobriand, mas Malinowski pouco nos informa sobre o parentesco trobriandês. Aparentemente, os trobriandeses não teriam uma noção de criação de valor pela não circulação, ao menos não ao molde dos polinésios ou índios do noroeste americano, pois no *kula* mesmo os bens mais valiosos circulam muito, ainda que menos do que os bens ordinários – isto é, dentro das classes *vaygu'a*, os mais alienáveis seriam mais valiosos.

Ao mesmo tempo, parece que ainda necessitamos de uma etnografia maussiana do noroeste americano. Mauss (1974: 125, nota 244) salienta que os kwakiutl distinguem “duas espécies de cobres: os mais importantes, que não saem da família e que só podem ser quebrados para serem refundidos [aparentemente pela mesma família] e outros que circulam intactos, de menor valor e que parecem servir de satélites dos primeiros”. De acordo com as teorias de Weiner (1992) ou as de Godelier (1996), os secundários circulariam mais. Realmente, destruir uma única vez um cobre significaria que ele não poderia ser usurpado por outra casa, mas seria dado sempre em nome de uma mesma casa. Já os cobres secundários circulam mais: são os títulos e posições que “viajam de família a família, entre as gerações e os sexos” (Mauss 1974: 125, nota 244). Na mesma página, Mauss fala de um grande cobre que foi destruído e depois re-

construído e tem mais valor; isto significa que já passou por vários *potlatch*, mas não que tenha circulado muito entre várias casas. O que Mauss chama cobre-satélite parece girar mais do que o seu eixo, confirmando a tese de que o bem mais inalienável tem mais valor. Esta seria uma diferença fundamental entre o *potlatch* e o *kula*.

III - O capítulo III do *Ensaio*

O projeto de Mauss ora abre mão da abordagem histórica – permitindo-se, como fazemos hoje, comparar sociedades distantes – ora não. O capítulo III do *Ensaio* é o mais evolucionista, mas ao mesmo tempo o que mais explicita a contribuição de Mauss para uma antropologia da história. O título, “Sobrevivência desses princípios nos direitos antigos e nas economias antigas”, evoca duas noções caras ao evolucionismo, a de sobrevivência e a de antiguidade como estágio entre o moderno e o primitivo.

Mauss inicia este capítulo falando em comparação e explicação históricas. Poderíamos pensar Mauss entre Boas e Frazer, dirigindo-se para a perspectiva mais etnográfica do primeiro sem abrir mão da comparação. O evolucionismo não é a característica central do *Ensaio*, nem a sua presença invalida as suas contribuições fundamentais tanto para a comparação quanto para a antropologia da história; não deixa, entretanto, de ser uma das suas inspirações. Ele se expressa ainda no fato de Mauss se apoiar não na lingüística estrutural de seu contemporâneo F. de Saussure, mas sim na filologia, apesar de estar consciente dos limites deste procedimento: “não seguiremos esta tentativa de reconstrução por etimologia” (Mauss 1974: 147, nota 58).

Ao abordar a Índia, Mauss vê os limites da análise etimológica, mas também os da busca evolucionista pelas origens: “a nossa demonstração atual não nos obriga a dosar estas múltiplas origens e a reconstituir hipoteticamente o sistema completo” (Mauss 1974: 147), concluindo, como faríamos hoje, que “a simples descrição será bastante demonstrativa” (Mauss 1974: 148). Por outro lado, neste capítulo Mauss (1974: 132) dá como certo, antes de qualquer descrição, que “entre nós” a dádiva se enfraquece. Conclui que a moral da dádiva seria “envelhecida e aciden-

tal”, porque “demasiado dispendiosa e suntuária, assoberbada por considerações pessoais, incompatível com o desenvolvimento do mercado e da produção” (Mauss 1974: 143-4). Veremos que este tipo de história conjectural não reaparece na conclusão do *Ensaio*.

Abordando instituições romanas, Mauss demonstra como o *nexum* não só fundaria a noção de crédito e penhor, como estaria, de um ponto de vista lógico, a meio caminho entre as noções da economia capitalista e a da dádiva. Apesar disto, reproduz o mesmo erro dos historiadores econômicos que criticara (Mauss 1974: 98) por verem no crédito uma conquista da evolução da humanidade. De todo modo, mostra que no *nexum* romano o credor se vincula ao devedor como o recipiente de uma dádiva ao seu doador: nesta relação, “o indivíduo que recebeu a coisa é ele mesmo, ainda mais que comprado, aceito pelo empréstimo” ou “o mero fato de ter aceitado algo de alguém torna o indivíduo obrigado” (Mauss 1974: 134).

Mauss avança a seguir uma hipótese histórica: o empréstimo teria precedido a compra e venda em Roma. Junto com a coisa emprestada, seria entregue um bastão de cobre, posteriormente substituído pela moeda. A moeda seria um título empenhando gado; a face nelas cunhada é a do *gens*. Sabemos que o gado empenhado pela *gens* dela faria parte assim como seus escravos (Finley 1980). Seria importante investigar se a *gens* não seria uma “casa” no sentido de Lévi-Strauss, ou em que ela se pareceria com o *numaym* kwakiutl. Antes de ser um valor, a moeda teria sido um penhor (interessante que, ao contrário de Dumont, Mauss generaliza a noção de moeda mas não a de valor). *Vendere* foi “originariamente *venum-dare*” (Mauss 1974: 142).

O *nexum* seria para Mauss, como o *potlatch* e o *kula*, um contrato, mais que um vínculo mágico, religioso e jurídico. Mauss (1974: 136) é explícito: sugere que associemos o *nexum* ao *potlatch* e ao *kula* exatamente pelo fato de a definição da família romana incluir as coisas. Estas coisas se dividiam em *res Mancipi* e *res nec Mancipi*, isto é, alienáveis ou não. Mauss indica que a pecúnia, o gado que se tornou moeda, pecúlio, era o bem alienável por excelência, o que representava menos a família e

a casa e muito mais as “coisas que passam”, comerciáveis. Mauss nota ainda que estas coisas que passam se associam à nossa idéia (romana e ocidental) de tradição, com a mesma raiz da palavra inglesa *trade*. A idéia é a de que as coisas criam vínculos espirituais, tradição, aquilo que passa, ou aquilo que fica daquilo que passa; “os romanos não tinham outra palavra além de *dare*, dar, para designar todos estes fatos que consistem na *traditio*” (Mauss 1974: 142, nota 45). Não há assim novidade na sugestão de autores anglo-saxões, que certamente leram mal (ou mal leram) Mauss, de que as tradições são dinâmicas ou “inventadas”. Mauss também nota que a noção de réu, antes de assumir o sentido de culpado, designava o homem possuído pela coisa. A “inferioridade espiritual” que caracterizaria quem recebe algo seria uma “quase culpa” (Mauss 1974: 140). Isto evidencia como o estudo da dádiva é importante para entendermos “os nossos direitos”, romano ou germânico.

Em seguida Mauss aborda o direito hindu clássico, as suas numerosas fontes escritas, verdadeiras “epopéias da dádiva”, até hoje “extremamente populares na Índia” (Mauss 1974: 144-5, nota 52). Como no caso do direito germânico, o hindu teria conservado um sistema moral fundado na dádiva, representando uma etapa “anterior” (lógica e historicamente) aos direitos grego e romano. A “teoria das dádivas” (Mauss 1974: 145, nota 53) dos hindus também revelaria continuidades com o “nosso” próprio sistema moral.

Mauss fala em obrigação de dádivas aos brâmanes, superiores hierárquicos, mas não as designa como tributos e sim como prestações religiosas, claramente sacrificiais, retribuídas pelos brâmanes com serviços religiosos. Ou melhor, “os brâmanes, astutos, com efeito, encarregavam os deuses” de retribuir. Tudo se passa como se os brâmanes fossem, do ponto de vista dos não-brâmanes, sacrificadores de algo que seria tributo de seu próprio ponto de vista; “o brâmane, por sua vez, não retribuía, não convidava e talvez até mesmo não aceitava” (Mauss 1974: 148) aquilo que os não-brâmanes deveriam ver como vítima sacrificial. Mauss fala em “repastos funerários”. Indica que “faltam dados” mas que, ao seu ver,

não haveria necessidade destes fatos serem “especificados com precisão em um trabalho de comparação” (Mauss 1974: 148), mas ao meu ver todos nos beneficiaríamos com uma etnografia mais sociológica ou moderna também do caso hindu.

Trata-se de um “direito” que esteve em vigor do séc. 8º a.C. até ao 3º d.C. sobrevivendo hoje na “lei brâmane” (Mauss 1974: 148), o que não seria pouco. Se o “*Mahabarata* é a história de um gigantesco *potlatch*... torneio e escolha de noivas” (Mauss 1974: 147), a sociologia desta “série de presentes” não é bem descrita, mas Mauss conclui que a Índia antiga teria sido um “país de *potlatch*”, de “prestações totais de clãs e aldeias” (Mauss 1974: 145), isto apesar de já conhecerem “o mercado, o mercador, o preço, a moeda, a venda”. Mauss fala em rituais da venda, que se associariam aos “princípios de hospitalidade” (Mauss 1974: 146). Neste sistema, uma dádiva produz sua recompensa, nesta ou em outra vida, voltando de alguma forma ao doador inicial. Assim, um avaro “renasce em uma família pobre” (Mauss 1974: 148, nota 64). “Essa teologia jurídico-econômica” onde “tudo o que é dado” é personificado, composta por “seres vivos com os quais se dialoga e que tomam parte no contrato”, onde o “verdadeiro lucro” implica “renúncia de si” (Mauss 1974: 149), não seria distante das leis e da prática cristãs. O dar é associado à pureza e à vida, enquanto o entesourar é associado à morte. Quem consome sem dar está consumindo veneno, o que nos lembra dos guaiáqui de Clastres: “é da natureza da comida ser partilhada” (Mauss 1974: 150). “Tal é a interpretação ao mesmo tempo materialista e idealista que o bramanismo deu para a caridade e a hospitalidade” (Mauss 1974: 150). Entretanto, de um ponto de vista material, o brâmane consome sem dar; a sua superioridade viria da sua dádiva de serviços religiosos. Há dois modos de destruição: um anti-social, associado à avareza, e outro do sacrifício brâmane, associado ao seu oposto, à generosidade divina. O sentido da riqueza é ser dada aos brâmanes. Estes vivem de dádivas, mas fingem recusá-las; são recebedores de doações materiais, mas definidos ideologicamente como doadores (de serviços religiosos) e como encarnando os valores

máximos daquela sociedade (este desequilíbrio os faria semelhantes aos padrinhos católicos – cf. Lanna 1995). Cada um dá um pouco de si e o todo se representa, se centraliza no brâmane.

Em seguida Mauss passa à civilização germânica, que não teria teorizado tanto sobre a dádiva quanto a hindu, mas não teria deixado de praticá-la, mesmo se “essencialmente feudal e camponesa”, no sentido de “desprovida de mercados” (Mauss 1974: 156). Mauss nega a tese da economia fechada, que não existiu entre os germânicos nem em outra parte, afirmando que toda sociedade tem as suas formas de exogamia, de trocas de mulheres, bens e ritos. Este é outro dos argumentos que Lévi-Strauss (1952) desenvolverá: ainda que possa haver certo isolamento, ele é sempre relativo; no caso germânico, é restrito a uma certa época do ano. Mauss nota que as famílias, tribos, chefes e reis germânicos se comunicavam através de festas, alianças, penhores, hospedagens e presentes “tão grandes quanto possível”. Batismos, comunhões, noivados e casamentos incluíam banquetes, onde os convidados poderiam ser “todo um povoado”; no casamento, “a generosidade das dádivas é um penhor da fertilidade do jovem casal” (Mauss 1974: 157). Um casamento real germânico lembra o caso brâmane: em primeiro lugar, bens são recebidos em nome de uma generosidade espiritual, ideologicamente definida (do ponto de vista material, pode-se falar em uma elite avara em ambos os casos); em segundo lugar, há uma centralização semelhante, pois a fertilidade do casal é de todo o reino, este representado pela soma das dádivas que o casal real recebe. Como no caso dos tributos, os bens centralizados possibilitam ao rei representar o todo.

Outra instituição importante, do mesmo tipo, ou “origem”, é “a necessidade do penhor em todas as espécies de contratos germânicos”, que estaria na origem da própria noção de salário (*wadium*, *wage*; Mauss 1974: 157). “O penhor aceito permite aos contratantes do direito germânico agir um sobre o outro, pois um possui algo do outro” (Mauss 1974: 158). Este penhor era em geral um objeto pessoal, de pequeno valor, como uma luva, uma moeda ou uma faca. Aquele que o entregava empenhava a sua honra, ficando em uma posição inferior até à quitação do

contrato. Há assim um perigo em dar e em receber um penhor; nas línguas germânicas, *gift* tem o duplo sentido de dádiva e de veneno; o tema da “dádiva funesta” é comum no folclore germânico.

Também a civilização chinesa reconhece o vínculo entre doador e bem dado, “mesmo hoje em dia” (Mauss 1974: 161). Também lá “aceitar um presente é perigoso”. Mauss se aproxima de Polanyi (1980) quando observa que “na história humana a venda definitiva da terra é muito recente” sendo por isto “normal que a terra escape ao direito e à economia do capital”. Isto explicaria em parte a força do movimento comunista chinês e da nossa própria idéia de reforma agrária: uma dádiva do Estado, não movimento de capital.

IV - A Conclusão

No capítulo IV, Mauss estende as suas observações para “as nossas sociedades”. Para ele, como para Marx, estas se definem pelo papel central das relações de compra e venda, e ao mesmo tempo, do ponto de vista de sua constituição histórica, pela multiplicação das relações de troca (novamente um raciocínio que encontra eco em Lévi-Strauss 1952). A primeira conclusão seria a de que o estudo da circulação de riquezas através da dádiva permite uma passagem do estudo das “outras” sociedades à “nossa”, oferecendo uma base para comparação. Para Mauss, nas sociedades modernas a dádiva não seria paralela ou independente da compra e da venda; antes, estaria “embutida” nestas últimas. A mercadoria seria assim um desenvolvimento lógico e histórico da dádiva. Talvez por isto se exima de analisar a presença mais evidente da dádiva na moderna civilização ocidental, em momentos como o natal, festas e relações de hospitalidade, privilegiando a sua presença no interior de relações de compra e venda.

Ao contrário do que sugere em outros momentos do *Ensaio*, como nas referências aos germânicos, na sua conclusão Mauss nega a existência de uma linha contínua, uma passagem universal da dádiva ao mercado. A idéia de que a presença do mercado enfraquece a dádiva (1974: 132) ganha novo sentido; tudo se passa agora como se o mercado canibalizasse a dádiva, mas esta não deixa de existir, estando no interior da

mercadoria. Se a convivência entre dádiva e mercado é para Mauss, como para Polanyi, universal, mais importante do que avaliar a incipiente presença do mercado nas “outras” civilizações seria considerar a presença da dádiva na “nossa”: “não temos apenas uma moral de comerciantes” (Mauss 1974: 163). Não é apenas o hábito de presentear, oferecer hospitalidade ou dar festas que permanece entre nós, mas toda uma moral.

A dádiva e a compra e venda não se excluem porque “as coisas vendidas têm uma alma” (Mauss 1974: 164). Por outro lado, Mauss reconhece que pode haver não só complementaridade, mas também conflito entre estas lógicas. Neste momento do texto, Mauss faz uma defesa do socialismo. Haveria um resquício da moralidade da dádiva no fato de os trabalhadores, denominados por ele “produtores”, terem “vontade de seguir a coisa que produziram” e “a sensação aguda de que seu trabalho é revendido sem que tomem parte no lucro”. Mas Mauss assume algo a meu ver falso e não demonstrado em momento algum do *Ensaio*: que os nativos das sociedades não capitalistas tenham este “desejo” de seguir as dádivas que fazem, de as tornar, de algum modo, menos alienantes, no sentido marxista mesmo do termo. Os inúmeros exemplos etnográficos do *Ensaio* mostram exatamente o contrário, a saber:

- a) que os desejos não organizam nem a produção nem a distribuição em nenhuma sociedade;
- b) que na maior parte das sociedades humanas, ao contrário do que ocorre no capitalismo (ao menos na definição de Marx deste sistema), a produção pode ser determinada pela troca;
- c) que o fato, analisado nos capítulos anteriores do *Ensaio*, de que o doador “vai”, ele mesmo, com as dádivas que faz – mesmo que não as tenha produzido, mas tenha sobre elas algum direito (é casado com a irmã do produtor, no caso trobriandês; ou é o sobrinho uterino do produtor, no caso fijiano, ou é o chefe de um *numaym kawkiutl*, etc.) – é algo profundamente diferente do argumento psicologizante segundo o qual o trabalhador “quer seguir” as mercadorias que produz. Em resumo, a conclusão do *Ensaio* revela como é importante pensar as

diferentes possibilidades de sobreposição entre lógicas da dádiva e da mercadoria, mas sem contemplar um paralelismo entre elas. Além disto, assume, sem demonstrar ou elaborar mais detidamente, que o trabalho é uma dádiva em qualquer sociedade, capitalista ou não. Fosse isto verdadeiro, implicaria a possibilidade de o operário ser ele mesmo o agente – simultaneamente voluntário e involuntário, na caracterização da dádiva de Mauss – da entrega de uma parte de si mesmo ao industrial. Para Marx, semelhante entrega não deixa de ocorrer, mas o seu esforço é mostrar do que se trata (venda da força de trabalho), já que não se trata de dádiva, ou, como podemos interpretar hoje, não se trata apenas de dádiva.

Mauss parece supor que, na “nossa sociedade”, retomar a prática da dádiva permitiria a superação da alienação do trabalhador. Ora, o próprio *Ensaio* mostra o contrário, que “ir com o bem dado” não implica “controle ou posse”, mas uma inalienabilidade que apenas começamos a estudar; como notei acima, é contrário aos ensinamentos de Mauss entender a inalienabilidade em termos de posse ou desejo de possuir, como aliás fazem Godelier e Weiner. Resta, entretanto, a intuição, que também mereceria mais estudos, de que há realmente um aspecto de dádiva na lógica da mercadoria em geral, e do trabalho em particular.

Mauss argumenta ainda que artistas e operários seriam menos contaminados pela lógica burguesa da compra e venda. Nisto parece negar o fato de a burguesia (ele não usa o termo, mas a referência é clara) também praticar a dádiva (festas, hospitalidade, troca de favores, proteção, etc.). Argumenta que a burguesia deveria se deixar contaminar mais profundamente por esta lógica universal. Já os operários, para Mauss, poderiam e deveriam tomar o caminho oposto, ser mais individualistas, reivindicar, defender seus interesses. Assim se resolve a tensão que mencionei acima, segundo a qual Mauss ora reconhece a presença da dádiva no capitalismo, ora nota sua ausência: para ele, seriam os operários os representantes da lógica da dádiva neste contexto. Foi neste sentido que Mauss foi assimilado pela antropologia urbana brasileira (Sarti 1994, entre outros); meu argumento é que esta perspectiva é incompleta, por não atentar para a capaci-

dade burguesa de prática e controle da dádiva, motivo pelo qual fiz um estudo da patronagem e da elite brasileira (Lanna 1995). Afinal, como Marx demonstra na *Ideologia alemã*, a burguesia tem a capacidade de generalizar os seus valores, ainda que não, evidentemente, ao modo (hierárquico) dos chefes, brâmanes e reis germânicos analisados no *Ensaio* ou dos exemplos de “despotismo oriental” por ele considerados.

Contudo, como Marx, Mauss mostra na conclusão que há uma tendência “para a desumanidade” no desenvolvimento de “nossa sociedade”. Se o primeiro privilegia a esfera da economia, Mauss analisa códigos morais e o direito. Como para o também socialista Polanyi, para Mauss um retorno a costumes antigos seria uma “reação sadia e boa” (Mauss 1974: 165), no sentido da superação de tendências do capitalismo, que poderiam ser consideradas nocivas segundo uma moral e um direito universais. Para Polanyi, esta reação se concretizaria na importância crescente da lógica redistributiva. É claro que nem Polanyi nem Mauss propõem exatamente uma volta a instituições do passado, mas sim a um “fundamento constante do direito, ao princípio mesmo da vida social moral” (Mauss 1974: 168). Estes seriam re-elaborados nas condições modernas, um “acrescentar outros direitos ao direito brutal da compra e venda” para “limitar os frutos da especulação e da usura” (Mauss 1974: 167).

A concepção de socialismo de Mauss implica então

- 1) a defesa dos mecanismos de legislação social e de redistribuição estatal, e a defesa da importância da arrecadação de tributos (que não deixam de ser prestações totais);
- 2) um pedido ingênuo para “os ricos” terem “boa-fé, sensibilidade e generosidade nos contratos de aluguel”, ou “caridade, solidariedade”, reconhecerem “o interesse que existe no dar” (Mauss 1974: 167) e o fato de que, se recebem dos trabalhadores bens e almas, que “voltem a considerar-se como espécies de tesoureiros de seus concidadãos” e às práticas de “despesa nobre”. Mauss associa, rápido demais, a burguesia aos chefes primitivos enquanto beneficiários por excelência da dádiva. Como Marx, assume que “as massas” teriam “melhor que os

dirigentes o sentido do interesse comum”, enquanto “os ricos” teriam apenas o sentido do seu próprio interesse. De um ponto de vista dumontiano, poderíamos dizer que Mauss aponta aqui para a existência de uma elite incapaz de englobamento hierárquico, já que o sentido do todo estaria na classe subalterna;

3) o argumento de que “os grupos devem agir” (Mauss 1974: 167), isto é, os sindicatos devem, enquanto associação voluntária, defender “seus interesses” (Mauss 1974: 168). Os “produtores” devem participar do progresso, da lógica individualista, e os artistas assumir o direito à posse de suas criações, que não seriam apenas dádivas, mas algo a ser vendido. Um exemplo da possibilidade de convivência entre os princípios da dádiva e da compra e venda seria, para Mauss, a arte moderna;¹³

4) uma defesa da previdência privada e de que “o custo da segurança trabalhista fizesse parte das despesas gerais de cada indústria em particular” (Mauss 1974: 166). Aliás, este argumento é mais liberal do que socialista, mas se liga à percepção de que os trabalhadores merecem mais do que o salário.

A conclusão do *Ensaio* sugere ainda que o estudo da dádiva é importante também para a “gestão” da sociedade moderna. Esta seria importante demais para se informar apenas pelo utilitarismo. Como Polanyi, Mauss indica a importância do estudo comparado das várias formas de economia e lamenta que os economistas pouco se dedicaram a esta questão, equivocando-se, aliás, quando tentaram. Vimos que o *Ensaio* segue a sugestão de Durkheim de buscar uma “origem religiosa da noção de valor econômico”, já que nas sociedades não capitalistas “as diversas atividades econômicas são impregnadas de ritos e mitos e guardam um caráter cerimonial obrigatório” (Mauss 1974: 171); nestas, haveria um híbrido entre liberdade e obrigação, interesse e liberalidade. Mas nem por isto devemos supor que nelas inexistem “instituições econômicas” (Mauss 1974: 173).

Vimos que Mauss se precipita ao tomar “valores” não capitalistas como “moedas” e que assimila rápido demais a lógica da dádiva à da mercadoria, “o chefe trobriandês ou tsimshian” ao “capitalista” (Mauss 1974: 174).

Vimos ainda que se valores como os cobses kwakiutl são “signos de riqueza e meios de troca”, ao contrário do dinheiro capitalista, circulam em esferas, isto é, não podem ser trocados por qualquer objeto, seu valor não se generaliza da mesma maneira. Um *vaygu’a* é valor supremo não enquanto valor econômico, pois não pode ser trocado por quaisquer outras mercadorias; o que se generaliza é o seu significado hierárquico. Quanto a esta questão dos valores em relação, Saussure é mais sofisticado que seu contemporâneo Mauss.

Outro tema fundamental do *Ensaio* é a indicação de que noções de interesse e de utilidade assumem significados específicos em cada caso concreto¹⁴ e que apenas na nossa sociedade o interesse assume uma forma “pura”, daí a transformação recente do homem num “animal econômico”. A noção de interesse seria “uma categoria da ação” (Mauss 1974: 176); por isto mesmo, “não será no cálculo das necessidades individuais que se encontrará o método da melhor economia”. Como vimos, a análise econômica não pode se limitar a abordar apenas “a nossa sociedade”. Generalizando noções particulares, como as de necessidade e interesse individual, ela incentivará “a perseguição brutal dos fins do indivíduo [que, ao contrário do que postulam os teóricos liberais] é nociva aos fins e à paz do conjunto” (Mauss 1974: 177).

Em resumo, o socialismo de Mauss contraria os liberais, deles tomando muito pouco, mas também contraria Marx. Mauss argumenta que, na nossa sociedade, o “produtor” (isto é, o trabalhador) sente de maneira mais aguda que troca mais do que um produto ou um tempo de trabalho, dando algo de si, seu tempo, sua vida. Isto é, haveria dominação e desigualdade nas relações econômicas capitalistas, mas não mistificação ou alienação no mesmo sentido que para Marx. A troca mercantil, em essência desigual, seria, para Mauss, como tal entendida pelos trabalhadores, que conceberiam seu trabalho e seu salário como dádivas.

Iniciei este artigo indicando que Mauss encaminha a escola sociológica de Durkheim em direção à etnografia comparada. Coerentemente, o *Ensaio* termina com um elogio ao estudo do concreto. A teoria compara-

da, econômica ou não, inicia-se pela etnografia. Ainda parece correto supor que é urgente e frutífero encontrar fatos novos para enriquecer o estudo comparativo; ao mesmo tempo, Mauss nos ensinou que este estudo deve evitar tipologias, como aquelas da troca trobriandesa que Malinowski tentou, ora aproximando-a, ora distanciando-a da noção de comércio. A etnografia desvendará a cor local de algo bem mais universal, a moral da dádiva. Os sociólogos devem então, como os historiadores e psicólogos, deixar de fazer “abstrações em demasia” (Mauss 1974: 181), que só dividem (para depois recompor) um todo que é dado nos fatos.

Por outro lado, o estudo da dádiva nos daria lições de moral: ela implicaria mais felicidade e menos seriedade (Mauss 1974: 182). O afastamento que toma a sociedade ocidental frente à dádiva não seria completo nem definitivo. O caminho a seguir seria trocar mais e guerrear menos. Mauss (1974: 183) associa a intensificação das trocas à noção de progresso, e implicitamente a um crescente aumento das diferenças sociais, outro argumento fundamental que Lévi-Strauss (1952) explicitará. Tudo se passa como se a intensificação das trocas de dádivas, caso ocorresse, seria acompanhada de uma diminuição ou domesticação das trocas mercantis e que só isto poderia conduzir a uma minimização da estratificação¹⁵ entre nações e indivíduos. Como isto ocorreria não nos é explicado. Em *Raça e História* Lévi-Strauss é mais pessimista: constata que a história humana é a da intensificação das trocas, sejam as de dádivas, sejam as mercantis, e simultaneamente da exploração. A conclusão otimista de Mauss nega outra demonstração do próprio *Ensaio*, a de que a solidariedade gerada pela troca não pode existir sem sacrifício, pois é sempre algo de si mesmo que se dá.

¹ Entretanto, a se considerar as hipóteses fundamentais de Viveiros de Castro (1990, 1993), o casamento trobriandês com a prima cruzada patrilateral poderia ser tido como uma abertura em direção a uma possível transformação para o cognatismo, “lugar de intersecção entre a estrutura e o evento... portador desta complexidade específica que é a repetição temporalmente marcada” (1993: 135).

² À velha tese da construção teatral do poder monárquico (Geertz 1980, Schwarcz 2001, para citar alguns desdobramentos recentes) eu preferiria, com Valeri (1980, 1981), a tese da construção real do teatro; a brevíssima história do teatro esboçada em Valeri (1979) revela como este mimetiza a figura e a mitologia monárquica.

³ Desvendando similitudes entre o Mauss cientista social e o ativista socialista, Graeber (2000) mostra quão importante para Mauss foi a visita que fez à Rússia em 1921. Para Graeber, o *Ensaio sobre a dádiva* é uma resposta de Mauss à Nova política econômica de Lênin, mais especificamente à aceitação deste último do mercado e do comércio em uma sociedade que era simultaneamente socialista e pouco “monetarizada”.

⁴ Note-se, entretanto, com Lévi-Strauss (1944: 523), que uma crítica semelhante já havia sido feita na França bem antes da publicação em 1922 dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*: “em seu livro *La méthode positive en science économique* (1912) Simiand faz uma crítica acabada à economia dedutiva e mostra quais sofismas implica a idéia de *homo economicus*”.

⁵ Outra idéia do *Ensaio* que Lévi-Strauss (1942) desenvolverá é a de que, em determinadas circunstâncias, trocas podem evitar a guerra ou, se mal sucedidas, promovê-la.

⁶ O *potlatch* perdido pode ser uma condenação à escravidão (Mauss 1974: 105, nota 160), mas ao mesmo tempo dá-se um *potlatch* para se “resgatar cativos”

(107, nota 166).

⁷ A troca de dádivas implica que “os objetos trocados não se equalizam (...) mas se dispõem em classes de equivalência, o próprio intercâmbio não está dominado pela representação de algo comum” (Giannotti 1983: 11). Na troca de mercadorias, ao contrário, um objeto é reportado a quaisquer outros objetos, permitindo a gênese lógica da moeda. Mas não se pode concluir daí que nas sociedades mercantis se aliena “tudo”. Esta postura parece implícita na tardia reavaliação que faz Godelier da sua própria definição anterior do sal como moeda da Melanésia baruya (Godelier 1996: 194). A meu ver, sempre haverá esferas de troca, desde que haja dádiva; parece-me que não há vida social sem dádiva. A valorização da amizade entre indivíduos na “cultura ocidental”, por exemplo, significa que este é um campo da dádiva entre nós e não o contrário, como quer Godelier (1996: 200), para quem a amizade é um “ato individual espontâneo... não obedecendo a nenhuma obrigação coletiva”.

⁸ Como um casamento pode ser uma ocasião propícia para um *potlatch* (Mauss 1974: 107, nota 166), haveria que estudar este englobamento do casamento pelo *potlatch*.

⁹ Por outro lado, em outro momento do texto, Mauss (1974: 88) toma esta classificação como “pueril”.

¹⁰ O mesmo ocorre “nas tribos realmente primitivas, como as australianas” (Mauss 1974: 102). Esta informação contraria a hipótese de Godelier (1996) da troca agonística como troca de bens por pessoas, pois, como vimos, ela implica o por sociedades de *potlatch* àquelas com troca de irmãs.

¹¹ Mauss (1974: 109) relaciona noroeste americano e Europa não só pela dádiva, mas também através do tema folclórico da fada má esquecida no batismo e no casamento, o que lembra a comparação de Lévi-Strauss (1958: 250-51) entre Cinderela e personagens da mitologia de índios de outras regiões norte-americanas, os das planícies e os Pueblo.

¹² Alguns dados relevantes para a minha análise: a distinção, “como entre nós” entre “alimentos ricos” e “simples provisões”, ou a distinção haida entre “*potlatch* funerário” e “*potlatch* por outras causas” (Mauss 1974: 114). Mas, como Mauss, permanecemos sem acesso à classificação das trocas de cada grupo, classificação esta explicitada por Malinowski em Trobriand. Mesmo a morfologia do *potlatch* é confusa, envolvendo de modo aparentemente circunstancial mais ou menos os chefes, clãs, fratrias e confrarias (Mauss 1974: 104).

¹³ Hyde (1979) aprofunda o entendimento da arte como dádiva (mas não como dádiva e mercadoria), analisando, por exemplo, o “mito” da musa criadora. Em um momento em que a arte ocidental se assume como mercadoria, é importante sabermos até que ponto ela também é dádiva. Caso ela fosse hoje mais mercadoria e menos dádiva que antes, isto daria sentido, por exemplo, às teses de Lévi-Strauss (1964) a respeito de um suposto fim da arte ocidental enquanto linguagem em um sentido forte, saussureano (na música, após Stravinsky, com o dodecafonismo; na pintura, após Picasso e Matisse, com a abstração, etc.). Seria interessante sabermos se esta transformação radical realmente ocorreu e, em caso positivo, se implicaria a permanência da arte (sob a forma de design, jingles, etc.). Seja como for, parece-me evidente que arte implica sacrifício da pessoa do artista e o risco de, ao se dar, esta não ser aceita. Mauss certamente via a arte moderna de modo mais favorável que Lévi-Strauss, tendo sido “o primeiro universitário que ousou escrever em 1930, em *Documents*, a revista de Georges Bataille, um elogio de Picasso” (Waldberg: 1970: 585).

¹⁴ Esta é uma conclusão que só recentemente foi assimilada pelos ingleses (Parry & Bloch 1989).

¹⁵ Embora por um lado o *Ensaio* mostre como a dádiva “estabelece a hierarquia”, por outro lado reconhece haver outros modos de produção da diferença social; a dádiva “não seria absolutamente necessária para tanto” (Mauss 1974: 174).

- AGLIETTA, M. et ORLEAN, A. 1982. *La violence de la monnaie*, Paris: PUF.
- BARRAUD, C. De COPPET, D. ITEANU, A. & JAMOUS, R. 1984. "Des relations et des morts; quatre sociétés vues sous l'angle des échanges", in Galey, J.-C. (org.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à L. Dumont*, Paris: EHESS.
- CLASTRES, P. 1978. *A Sociedade contra o Estado*, R.J.: Livraria Francisco Alves Ed.
- CORBIER, M. 1994. "La Maison des Césars", em P. Bonte (ed.), *Épouser au plus proche*, Paris: Editions e L'EHESS.
- DUMONT, L. 1971. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage, La Haye/Paris: Mouton.
- DUMONT, L. 1976. *Homo aequalis*, Paris: Gallimard.
- FINLEY, M.I. 1980. *A economia antiga*, Porto: Afrontamento.
- GEERTZ, C. 1980. Negara. *The Theatre-State in 19th. Century*, Bali, Princeton U. P.
- GIANNOTTI, J.A. 1983. *Trabalho e reflexão*, SP: Brasiliense.
- GODELIER, M. 1996. *L'énigme du don*, Paris: Fayard.
- GRAEBER, D. 2000. "Give it away", In: *These times*, vol.24, N°19, (www.inthesetimes.com/graber2419.html)
- GRAEBER, D. 2001. *Toward an anthropology theory of value: the false coin of our own dreams*, New York: Palgrave.
- HYDE, L. 1979. *The gift*, NY: Vintage Books.
- KIRCH, P. 1999. "Temples as holy houses", in Joyce, R. & S.D. Gillespie, *Beyond Kinship*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LANNA, M. 1992. "Repensando a troca trobriandesa", *Revista de antropologia*, vol.35: 129-148, USP.
- LANNA, M. 1994. "Observações sobre a noção de indivíduo na obra de Malinowski", *Revista brasileira de ciências sociais/Anpocs*, no.24.
- LANNA, M. 1995. *A Dívida divina, troca e patronagem no nordeste brasileiro*, Ed. Unicamp.
- LANNA, M. 1996. "Reciprocidade e hierarquia", *Revista de antropologia*, vol.39(1), USP, 111-144.
- LANNA, M. 1998. "Apresentando R. Firth", em R.Firth, *Nós os Tikopias*, S.P.: Edusp.

- LANNA, M. 1999. "Sobre a comunicação entre diferentes antropologias", *Revista de antropologia*, vol. 42 (1/2), USP, 239-265.
- LEFORT, C. 1979. "A troca e a luta dos homens", em *As formas da história*, SP: Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1942. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul", *Revista do arquivo municipal*, 87, S.Paulo: 131-146.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1944. "La sociologie française", em Gurvitch, G. (ed.) *La sociologie au XXe. Siècle*, vol. II, Paris: PUF.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: PUF.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1950. "Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss", em Mauss, M.: *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1952. "Le Père Noël supplicié", *Les Temps modernes*, no. 77: 1572-1590.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1952. *Race and history*, Paris: UNESCO.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1958. *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1964. *Mythologiques Le Cru et le cuit*, Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1976 [1973]. *Antropologia estrutural II*, RJ: Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1979. *A via das máscaras*, Lisboa: Ed. Presença/Martins Fontes.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1983. "Histoire et ethnologie", *Annales E.S.C.* 38: 1217-1231.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1984. *Paroles données*, Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1998. "A antropologia de cabeça para baixo; entrevista com E. Viveiros de Castro", *Mana. Estudos de antropologia social*, 4(2): 119-126.
- MALINOWSKI, B. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental*, SP: Ed. Abril ("Os pensadores").
- MALINOWSKI, B. 1951. *Crime and custom in savage society*, London: Routledge & Kegan Paul.
- MAUSS, M. 1974. "Ensaio sobre a dádiva", *Sociologia e antropologia*, vol. II, S.P.: E.P.U./Edusp.
- MAUSS, M. 1974b. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'", *Sociologia e antropologia*, vol. I, S.P.: E.P.U./Edusp.
- PARRY, J. & BLOCH, M. 1989. "Introduction", In J. Parry & M. Bloch (eds.), *Money and the morality of exchange*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POLANYI, K. 1980. *A grande transformação*, R. de Janeiro: Ed. Campus.
- PRADO, B. 1970. "Philosophie, musique et botanique. De Rousseau à Lévi-Strauss", em J. Pouillon et P. Maranda (eds.) *Échanges et communications*, Tome I, Paris/The Hague: Mouton.
- SAHLINS, M. 1970. "The spirit of the gif, une explication de texte" em J. Pouillon et P. Maranda (eds.), *Échanges et communications*, Tome II, Paris/The Hague: Mouton.
- SAHLINS, M. 1972. *Stone age economics*, Aldine: Chicago.
- SAHLINS, M. 1996. *Culture and practical reason*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SAHLINS, M. 1988. "Cosmologies of capitalism: the trans-pacific sector of the 'world-system'", *Proceedings of the British Academy*, LXXIV: 1-51.
- SARTI, C. 1996. *A família como espelho*, Campinas: Autores Associados.
- SCHWARCZ, L.M. 2001. "Teatro da dominação", em *Folha de S. Paulo/Caderno Mais*, 02/09: 20-21.
- VALERI, 1979. "Festa", *Enciclopedia VI*, Torino: Einaudi, 87-99.
- VALERI, 1980. "Regalità", *Enciclopedia XI*, Torino: Einaudi, 742-771.
- VALERI, 1981. "Rito", *Enciclopedia XII*, Torino: Einaudi, 209-243.
- VALERI, 1994. "Review of inalienable possessions", *American anthropologist*, 96: 446-448.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1990. "Princípios e parâmetros: um comentário a *L'exercice de la parenté*", *Comunicação*, 17, Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1993. "Structures, régimes, stratégies", *l'Homme*, XX-XIII(1): 117-137.
- WALDBERG, P. 1970. "Au fil du souvenir", em J. Pouillon et P. Maranda (eds.), *Échanges et communications*, Tome I, Paris/The Hague: Mouton.
- WEINER, A. 1992. *Inalienable possessions. The paradox of keeping while giving*, Berkeley: The University of California Press.

GRIAULE, Marcel

Marcel Griaule nasce em 1898, em Aisy-sur-Armaçon (Yonne). Aluno de Marcel Mauss, Griaule realiza, em 1928, sua primeira missão etnográfica na Abissínia. Em 1931, é incumbido oficialmente a dirigir a conhecida Missão Dakar-Djibouti, contando com a participação de Michel Leiris, cujos objetivos eram enriquecer as coleções do Musée d' Ethnographie do Trocadéro e realizar, a longo prazo, uma série de pesquisas etnográficas. Em 1943, Griaule é nomeado professor da Sorbonne, exercendo a titularidade da primeira cátedra de Etnologia Geral na França. Suas entrevistas com Ogotèmmeli, um velho caçador dogon, publicadas em 1948, no livro *Deus da água (Dieu d'eau)*, permitiu-lhe tomar consciência da importância e amplitude dos sistemas de representação de mundo, da metafísica e da religião dogon. Tendo dedicado sua vida ao estudo deste grupo, a cultura material, a organização social, a religiosidade e a cosmogonia, Griaule abriu um importante campo de investigação para várias gerações de antropólogos franceses na África, notadamente, no Mali, inclusive com G. Dieterlein, sua colaboradora. Morre prematuramente, em Paris, em 1956, deixando uma rica e inacabada obra.

Principais obras:

- 1930 - *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin* [O livro de receitas de um dabtara abissínia]
- 1934 - *Les flambeurs d'hommes* [Os queimadores de homens]
- 1938 - *Masques Dogons* [Máscaras dogon]
- 1948 - *Dieu d'eau* [O deus d'água]
- 1965 - *Le renard pâle* [A raposa pálida] em colaboração com G. Dieterlein.

Griaule, a etnografia do segredo

Os espões profissionais não se inteiram de quase nada, em grande parte porque procuram só informações secretas, de modo que não fazem caso das evidências mais luminosas e públicas da realidade.

(Antonio Muñoz Molina).

*O mistério das cousas, onde está ele?/ Onde está ele que não aparece/
Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?/ (...)/ Porque o único sentido
oculto das cousas / É elas não terem sentido oculto nenhum,/ É mais
estranho do que todas as estranhezas/ E do que os sonhos de todos os
poetas/ E os pensamentos de todos os filósofos,/ Que as cousas sejam
realmente o que parecem ser/ E não haja nada que compreender./ (...)/
As cousas não têm significação: têm existência./ As cousas são o único
sentido oculto das cousas. (Alberto Caeiro).*

O amor de Griaule pelo seu objeto não era passivo; sempre à sua espreita, se apropriar dele lhe era vital. Mais ainda, se apropriar do núcleo desse objeto, o bem mais oculto: o segredo. O segredo devia ser desvelado, e essa conquista se obtinha vencendo uma resistência, a dos seus possuidores originais. O segredo exige a quem não está nele e quer que seja seu, exige àquele que o leva muito a sério, mas que está excluído, dobrar as barreiras que dele o separam, ou senão, burlá-las. Tais atitudes eram o correlato prático da etnografia predatória de Griaule e implicavam uma contradição absoluta. Certamente, como fazer compatível corromper e enganar o informante, obter sua deslealdade a si mesmo, aos valores da

sua cultura e, ao mesmo tempo, reverenciar essa cultura? Como resgatar uma cultura do esquecimento e, para isso, do deterioro, e deteriorá-la deteriorando aos seus agentes?

Mas se estas reclamações podem alcançar as intenções de Griaule, não sei até onde o possam fazê-lo com as suas práticas reais. De um lado, o pensar que o nativo era objeto inerte e inerme das argúcias do etnólogo não era mesmo uma ingenuidade deste, ainda maior que a suposta naquele? Pois essa ingenuidade – ingenuidade não inocente, culpável de menosprezo pelo tão admirado africano – parece ser a condição contínua de Griaule a quem “não parece passar pela sua cabeça a idéia de que o informante possa compreender o seu jogo em lugar de cair na armadilha” (Doquet, 1999: 61).

Muito pelo contrário, a astúcia do *outro* é freqüentemente maior e mais eficiente que a da gente, como recordava o escritor haitiano Jacques Roumain em uma palestra (“Croyances religieuses populaires d’Haïti”) ditada radiofonicamente no marco do Museu do Homem em 1937.

O negro gosta de condimentar com malícia suas relações com o branco prendado pelo exotismo. Esse foi o caso desse famosíssimo jornalista americano que entrou num suposto santuário vodu, montado e esporeado a golpes de calcanhar pelo seu informante indígena – umas divindades intratáveis exigiam, ao parecer, essa pequena formalidade.

No caso que nos interessa, ninguém montou em ninguém; as astúcias de uns e outros se acomodaram entre si o bastante bem como para que nativos e etnógrafos colaborassem durante décadas. O lucro destes foi a gigantesca obra da qual estou falando; o daqueles, além das gratificações econômicas correspondentes, o benefício de revestir-se de um prestígio social que jamais tiveram, mais ainda, um lugar social. Acontece que, desde o começo até o fim, os informantes *dogon* – e este é o outro ponto que me faz duvidar da eficiência do jogo pau/cenoura de Griaule – não eram agentes do *centro*, da *estrutura*, mas da sua *margem*. Sua peculiar situação classificatória os fazia particularmente sensíveis à sedução dos estrangeiros:

Entre os informantes figura um muçulmano alcoólatra inveterado (Tabema [segundo Denise Paulme]), um desarraigado social (Ambara [igual fonte]) y um indivíduo cujas ocupações profissionais têm-lhe conferido um status social equívoco (Ambibe Badadyé; embora pertencendo à tribo Aru, trabalhava o couro, como a gente depreciada dos sapateiros) (Letens, 1971: 507).

Doquet (1999: 228-9) nos passa a mesma imagem:

Os principais informantes da equipe, devido ao seu status, ao seu vivido ou a sua função, tinham se afastado todos em maior ou menor medida da vida tradicional de Sanga. (...) Ogotemmêli ocupava uma posição social específica que o colocava à margem do conjunto da população.

Esta marginalidade social não representa qualquer merma na capacidade de dar informação proveitosa aos etnólogos. Pelo contrário – e isso é válido, acredito, em todo trabalho de campo (Giobellina Brumana, 1995: 98) –, a marginalidade da fonte freqüentemente a torna mais valiosa. Como reconhece Doquet (*ibidem*): “Mais do que viver (*a vida tradicional*) de maneira rotineira e mais ou menos espontânea, tem a perspectiva necessária como para detectar seu esquema funcional”.

A ingenuidade de se supor mais sagaz que o nativo não foi a única fonte de erro na prática etnográfica inaugurada em 1931. Querer arrancar o testemunho ou a confissão do “nativo”, pretender se apoderar do seu “segredo”, pensar que assim se resolve a tarefa etnográfica, pensar que é a sua meta última, implica desconhecer que o mais valioso para a investigação, o mais idiossincrásico do nativo, aquilo que mais o revela, não é tanto o que oculta, senão a sua forma de ocultar, e ainda mais, o próprio fato de que haja ocultação. É, também, supor que há *algo* secreto, e que este “algo” é semântico, substancial, concreto; mais ainda, que tal segredo é a Verdade de um edifício simbólico ou de uma realidade social. Um símil externo e acaso falso: pensar que a Verdade do Cristianismo jaz no segredo da terceira revelação de Fátima...

Assim sendo, captar tudo o que se mostra terminava sendo uma tarefa impossível ou estéril, exceto para propugná-la em palestras e artigos. Pelo

contrário, captar o que não se mostra, o que se esconde sob as aparências, aquilo do que os nativos se gabavam de manter afastado dos olhos *outros* e ainda da maioria dos próprios, era um programa atraente e, na perspectiva de Griaule, tão possível quanto proveitoso. Mais ainda, era um espetáculo, o último, o mais grandioso que podia oferecer ao seu público.

Durante suas primeiras estâncias entre os *dogon*, Griaule entrevia a existência de segredos nas respostas confusas, esquivas ou contraditórias dos informantes. A mesma maneira mais ou menos incongruente, ao seu olhar, em que lhe eram comunicados os mitos, lhe resultava uma afronta: “Sua incoerência aparente não é mais do que o resultado de um subterfúgio destinado a dissimular a verdade” (Doquet, 1999: 61). Atribuía essas resistências à má vontade dos sujeitos ou ao medo dos tabus.

Numa época posterior, após o longo e obrigado parêntesis da guerra, o segredo foi-se-lhe apresentando – essa é a idéia que, suponho, queria que tivéssemos – como um patrimônio ao qual, em um bom dia, e, por decisão das mais altas instâncias nativas, se lhe deu acesso como prêmio ao seu merecimento. Passava assim do bom cliente e do bom juiz de instrução ao bom iniciado. Iniciação duvidosa na que o cego Ogotemmêli abre para o “Nazareno”, para o “europeu”, enfim, para Griaule, um saber insuspeito (mas, como podia ser tão insuspeito – pergunta-se Lettens [1971: 553] – após seus três trabalhos de campo intensivos entre os *dogon*?).

Uma recompensa à perseverança e ao labor em prol do reconhecimento da valia *dogon* pensavam Griaule e os seus seguidores; uma benção do céu – suponho eu – pensariam os *dogon*. Depois da guerra, depois de tantos anos de ausência, voltavam os franceses, com sua coorte de bois e carregadores, seus uniformes de exploradores e os seus dinheirinhos; é inegável o benefício para toda a comunidade de Sanga, a paupérrima Sanga, desses estranhos estrangeiros, cheios de curiosidade, cheios de recursos. Benefício no qual os poucos francos que os informantes obtinham eram, se me é permitida a expressão, o chocolate do louro. Por mais que viessem bem providos da metrópole, boa parte da comida consumida por etnólogos e domésticos trazidos de outras regiões era adquirida no terreno, além de

outros tipos de transações de bens e serviços. Os inícios da “hotelaria” *dogon* se davam, portanto, junto ao início da etnografia francesa. Não acho cínico supor que o surgimento de um veio de sabedoria indígena desconhecido até o momento não tivesse nada a ver com o “interesse que tinham (*os habitantes de Sanga*) em evitar que a missão etnológica fosse embora definitivamente (Lettens, *ibidem*: 554)”, ainda mais quando os agentes desse descobrimento se caracterizavam, como temos visto, pela “distância que haviam tomado em relação às suas tradições” (*ibidem*).

Finalmente, após ocorrer o que ocorreu, o que veremos agora, o secreto deixava de sê-lo, para converter-se em material publicado em muitas edições e traduções a várias línguas dos brancos. Nesse momento, a sabedoria *dogon* se mostrava ao nível da antiga Grécia: os *dogons* se revelavam como uma sorte de irmãos extraviados, uns atlantes no coração da África.

1. O segredo de Griaule

Muito distante de Griaule, uma consideração teórica de “segredo”. Não apenas porque em geral a teoria pouco lhe interessava, senão porque uma teoria como a de Simmel (1997 [1907]) em particular tivesse atentado contra o âmago do seu propósito. E realmente, se “segredo” é um mecanismo social de segregação destinado à conformação, conservação e hegemonia de um setor da sociedade, o que restava então dessa oitava maravilha do universo, a escondida sabedoria *dogon*? E se esta degradingolava, o que restava do próprio Griaule, quem até depois de morto unia seu destino ao de Ogotemmêli e seus sócios?

“Até depois de morto” não é uma figura do meu capricho. Três meses depois da sua prematura morte em fevereiro de 1956 – e após seu enterro europeu *comme il faut* na igreja de Sta. Clotilde do VIIº distrito de Paris – Griaule foi objeto de rituais mortuários *dogon* em Sanga, nos quais foi representado com um boneco que ainda pode ser contemplado pelos turistas. Penso que nestas cerimônias, o último ato teatral de um histrião, encontra-se boa parte das chaves sociológicas e políticas da sua obra e de seus discípulos. Delas temos testemunho nas primeiras páginas do livro que, muitos anos mais tarde, seria publicado em sua homenagem (Ganay, Le-

beuf, Lebeuf e Zahan [eds.], 1987): além de seis linhas de um nativo conselheiro territorial do Sudão, dois breves discursos, um do “chefe espiritual supremo do povo *dogon*”, lido por um enviado seu; outro de Dolo Diougodié, contabilista dos serviços financeiros (o quer que isso signifique). Este último destaca a excepcionalidade de que um francês seja objeto deste funeral nativo; não se trata de uma extravagância ou um paradoxo, senão da “assimilação pura e simples do Professor Griaule na sociedade comunitária do povo *dogon*, apesar da diferença de raça e origem, apesar da diferença de civilização e religião. *Pela primeira vez na história das relações entre raças temos a ocasião de assistir a um acontecimento semelhante*” (Diougodié, 1987 [1957]: XLIII. Ênfase de FGB). Certamente, um povo único exigia um etnólogo único e um acontecimento inter-racial único.

A primeira alocução, a mais reveladora a meu ver, inicia-se com um reconhecimento da dívida dos *dogon* com Griaule que “sacrificou a sua saúde e orientou sua ciência rumo a um fim preciso: à felicidade do meu povo” (Ogono de Arou, 1987: XLI), para passar a enumerar as preocupações dos “chefes espirituais” que ele representa:

1. A paz que a conquista francesa trouxe à sua terra;
2. A prosperidade a que contribuiu a construção de diques em Sanga, segundo uma idéia de Griaule;
3. “A consolidação e expansão dos poderes que conservávamos de nossos povos antes da chegada dos franceses (*idem*)”.

Last but not lest. Este último é o ponto que mais importava ao “chefe supremo”, já que sobre ele faz girar o resto do seu discurso: “depois da conquista, os chefes espirituais viram que o seu poder ficava menor e que os seus conselhos não eram levados em conta”. A administração francesa nomeou novos chefes indígenas que deslocaram o poder dos anteriores, além de que a pressão islâmica tenha também exercido um papel negativo. Quem teria vindo a pôr fim a esta decadência do papel dos detentores da espiritualidade *dogon* foi, como é óbvio, Marcel Griaule, dando a esta elite uma boa mão no reparto do poder da última etapa colonial e depois da independência. Em poucas palavras, o que pretendia dizer este “chefe espi-

ritual” era que Griaule legitimou aqueles que lhe permitiram legitimar a si próprio. Não se equivocava. O descobrimento e valorização da mensagem espiritual entrevistos em *Masques...* e explorados paroxisticamente em *Dieu...* e *Le renard...* estiveram a serviço desta dupla legitimação, ao mesmo tempo em que foram o seu efeito. A idéia de uma aliança, de um conluio de interesses vitais surge sem demasiado esforço. Segundo Dieterlen, Ogotemmêli não contava a Griaule o que ele estimava oportuno, senão o que decidia uma sorte de conselho de anciões sábios que media dia a dia o que lhe era transmitido e avaliava seus progressos². Existe um sujeito *dogon*, um sujeito absoluto, monolítico, autoconsciente, atemporal, que assim se manifesta, como se fosse o comitê central de um partido da III^o Internacional ou os descendentes da tripulação de uma astronave varada na Terra.

A sintonia com o observador tocava não apenas aos agentes diretos da “espiritualidade” *dogon*, aos portadores, emissores e reprodutores da mensagem registrada por Griaule. Como prefácio à homenagem a Griaule, temos umas páginas de Léopold Sédar Senghor nas quais vale a pena dar uma olhada. Senghor – que foi aluno de Mauss e primeiro presidente do Senegal independente – representa o que se chamou a ala conservadora e tradicionalista da *negritude* em oposição à progressista e mestiça de Césaire. A legitimidade cultural da associação política da independência e da construção dos novos estados africanos estava dada, pensa Senghor, por mostrar que o espírito africano é fonte de uma grande contribuição à Civilização Universal. “Esse espírito de método e organização que é o principal traço da ‘francesidade’ (*francité*)” (Senghor, 1987: VII) permitiu que esta contribuição – principalmente de suas artes plásticas e da sua poesia – fosse transmitida.

O substancialismo de uma colocação em tais termos é óbvio. Assim como é óbvio até que ponto o trabalho de Griaule e seus colaboradores eram preciosos para estes políticos africanistas, como lhes era de utilidade incomparavelmente superior a tudo o que sobre os diferentes campos africanos havia produzido a antropologia britânica e a francesa não griaulista. Senghor (1987: VI) encontra apenas outro investigador com o qual

equiparar Griaule, comparação que a este devia ter agradado bem pouco, apesar da preferência mostrada.

Nada é mais significativo (...) que a comparação entre León Frobenius y Marcel Griaule. Quando os militantes da Negritude descobriram o etnólogo e filósofo alemão ao ler sua obra capital (...) ficaram inicialmente deslumbrados e o converteram na sua Bíblia. (...) Porém, Griaule ia nos brindar mais.

*

Griaule “vende” seu produto num jogo de “desprimitivização” dos primitivos. Ademais, “vende-se” ele mesmo: ninguém até então tinha descoberto que havia pensamento nas suas cabeças, pelo contrário, a etnografia havia servido de cúmplice voluntário ou involuntário de tal ignorância. O nosso autor deixa cair como por cortesia essa distorção da prática e do conhecimento antropológico da época:

Em outubro de 1946, (Ogotemmêli) fez conduzir a sua casa ao autor e, durante trinta e três jornadas, se desenvolveram entrevistas inesquecíveis, pondo a nu a ossatura de um sistema do mundo cujo conhecimento sa-cudiu de cima a baixo tanto as idéias recebidas sobre a mentalidade negra quanto sobre a mentalidade primitiva em geral.

Um hagiógrafo, o presenteador anônimo da edição Fayard de *Dieu d'eau*, é mais decidido quando mostra Griaule:

literalmente iluminado pela existência irrefutável de um fato até então obstinadamente negado pelo discurso etnográfico. Há um universo mental nos pretendidos “primitivos”, há cultura numa cabeça negra. Uma verdadeira cultura, com um pensamento sábio, uma filosofia, e até “uma cosmogonia tão rica quanto a de Hesíodo.”³

Porém, se, fora escassas exceções, “primitivos eram aqueles povos submetidos ao poder colonial, e a etnologia, ao negar que houvesse ‘cultura numa cabeça negra’, tinha servido de cúmplice voluntário ou involuntário de tal dominação. Por que então não dizê-lo assim? Porque a questão colonial não era relevante para Griaule e sua gente. De um lado, porque

em última e primeira instância, quando se colocava o problema era para encomiar o serviço que suas investigações podiam prestar ao sistema colonial; de outro lado, e mais importante, porque o objeto pelo que se interessavam era uma realidade *dogon* arcaica, anterior à presença européia, entrevista entre a ‘bruma dos milênios’” (Griaule *dixit*).

Um Griaule “a-colonial” (o que não pode significara outra coisa que “colonial” vergonhoso) admirado, acabamos de vê-lo, por um líder independentista como Senghor? Ainda que este reconhecimento fale mais deste que daquele: o que é na verdade um africanismo que queira se sustentar em essências ancestrais brindadas pela academia da Metrópole? Esta pergunta, que nos remete à vida política da África francesa imediatamente pós-colonial, ao seu geral fracasso, supera as possibilidades deste texto e do seu autor, mas quero destacar pelo menos umas poucas coisas que estão ao meu alcance.

De um lado, a afirmação, por parte dos africanos que simpatizavam com Griaule, da realidade benéfica da intervenção colonial (a pacificação do país, à qual se referia o Ogono de Arou citado pouco antes). De outro, a “etnificação” da cultura; a “francesidade” corresponde a uma “africanidade”: cada raça tem o seu gênio; sua união constitui o patrimônio geral da humanidade. Por último, o pensamento africano se revela em toda a sua magnificência lá onde se identifica com o pensamento europeu. Um poucas palavras sobre este último, que é ao que me referia antes falando da “desprimitivização” dos “primitivos”.

O argumento a favor da grande dignidade do pensamento *dogon* é a sua equiparação com os tesouros inaugurais da nossa cultura: Hesíodo ou Platão. Não é, então que na verdade Griaule tenha encontrado algo *outro*, senão antes que o outro, quando é Alguém, não é mais que nós mesmos; o discurso de Griaule não é, contra toda aparência, o da *outridade*, é o da *mesmidade*. Clifford (1938: 124) mostra-se, ao meu entender, muito perceptivo quando diz que “(...) a metafísica africana de Marcel Griaule começou a parecer um alter ego a-histórico, idealizado, de um humanismo ocidental totalizador”.

Lévi-Strauss (1953: 114), sobre cuja sintonia com Griaule-Dieterlen falarei mais adiante, enfocava assim a questão:

(...) *M. Griaule e a senhora Dieterlen se comprazem em encontrar nas teorias cosmológicas dos sudaneses formas de pensamento muito próximas das dos antigos gregos ou dos egípcios. A aproximação não é duvidosa. Porém, há que interpretá-la. Trata-se do desenvolvimento original, no plano local, de temas mediterrâneos sujeitos desde a Antigüidade a inúmeras manipulações, entre outras, as do Islã? Ou, como alguns filósofos imprudentemente parecem fazer, há de considerar o Sudão como o conservatório das formas de pensamento mais autenticamente arcaicas do mundo ocidental? Só a publicação dos textos e o seu esúdio filológico e etnográfico permitirão decidir a favor de uma interpretação ou outra.*

Vemos a cautela eclética com que Lévi-Strauss se mexia aqui; mas qualquer que fosse a alternativa que o tempo confirmasse, nos diz, a base etnográfica lhe resultava inquestionável. Porém, com o passar tempo, se viu que não houve publicação de textos originais, nem puderam ser feitas as análises filológicas; por sua parte, os estudos etnográficos independentes, logo o veremos, vão derrubar o edifício griauliano.

2. O segredo dos *dogon*

Mas, por fim, qual era o tesouro revelado? O que há em *Dieu d'eau*, no seu embrionário *Descente du troisième Verbe*, na sua prolongação póstuma, o fragmento de uma prometida obra monumental que nos chegou como *Le renard pâle*? São diferentes versões de um mito cosmogônico – o dos mitos cosmogônicos diferentes – separados segundo destacam Griaule e Dieterlen, pelo distinto grau de iniciação que primeiro havia sido admitido por seus mestres *dogon*, separados por dois níveis de linguagem hierarquizados. O primeiro, tal como, após a versão condensada e mais erudita de *Descente...*, ficou finalmente plasmado em *Dieu...*, um livro pensado para grande difusão, é o resultado de trinta e três entrevistas ente o “europeu” – como uma e outra vez a primeira pessoa de Griaule se faz intervir no relato, quando não emprega “Nazareno” – e Ogotemmêli, o caçador cego.

O primeiro: a anterior narração registrada em *Masques...* sobre os catorze sistemas solares é um saber nas mãos do povo simples que não tem maior interesse. Ao menosprezar a jóia da colheita anterior, a maior verdade e relevância do que vai ser revelado fica prometida. A promessa se perfila de imediato. “E começou a se decompor o sistema do mundo. Já que era necessário começar na aurora do mundo” (Griaule, 1996 [1948]: 23). Vamos então a essa aurora, tal como o autor a esquematizava para ele mesmo ao sair da moradia do seu mestre, após a segunda entrevista (*idem*: 30):

Um Deus falha na sua primeira criação;

As coisas se restabelecem pela cisão da terra, depois pelo nascimento de um casal de gênios, engenhosos e engenheiros do mundo, que aportam uma primeira palavra;

Um incesto destrói o mundo e compromete o nascimento dos gêmeos;

A ordem se restabelece pela criação de um casal humano; a geminaridade é substituída por uma alma dupla;

Mas esta alma dupla é um perigo: um homem deve ser masculino e uma mulher feminina. Circuncisão e ablação voltam a pôr as coisas em ordem.

Este esquema põe em cena os elementos que, intrincados até a exasperação, são o panorama global de *Dieu...* Temos primeiro a Amma, o deus que falha na sua cópula com a mãe terra: o clitóris-cupinzeiro se ergue mostrando assim a sua masculinidade, sua equivalência com o pênis divino, e obstruindo a passagem da vagina-formigueiro. Amma corta o clitóris e penetra a terra, mas as coisas já se têm desencaminhado e o fruto da união não será, como era esperado, um par de gêmeos, senão um único ser. É este o chacal, “filho decepcionado e decepcionante de Deus”, que realiza um gesto incestuoso com a sua mãe Terra, à raiz do qual acontecem três conseqüências chaves: tornar impura a criação, outorgar a palavra que, este, por sua vez, transmitirá aos adivinhos, provocar “a aparição do sangue menstrual com a qual tingiu as fibras” (das máscaras).

Uma segunda união de Amma com a Terra engendra a Nommo, o espírito água, um e duplo, base da dualidade homem/mulher que os humanos carregam, a mola da purificação e reorganização do mundo que

mais e mais substitui a Amma como princípio ativo, já que é de sua mesma essência. Mas a impureza da terra era incompatível com a pureza de Amma, pelo qual este decide uma segunda criação, embora já não se une com outro ser, senão que modela massas de argila. Surge assim um casal do qual nascem os oito antepassados primordiais – que eram ao mesmo tempo homem e mulher – que por sua vez engendram outros oitos andróginos, etc., etc., etc.

(Estes etc., etc., etc., que já repetirei, o que na verdade indicam é a resistência do texto a se deixar assumir, a que lhe seja encontrada a sua ilação. Anne Doquet (1999: 99-100) esbarrou com o mesmo escolho: “Afogando numa profusão de detalhes que parecem todos merecer uma larga explicação, quem leia *Dieu d’eau* perde mais ou menos o fio do discurso, cuja coerência sublinha Griaule várias vezes. (...) E quem tem lido *Dieu d’eau* (...) geralmente é incapaz de resumir a obra, tão difícil é descobrir sua estrutura”. Descobrir a estrutura se ela existe, deveria dizer. Esta opacidade fundamental de *Dieu...* não me permite dar conta dele em forma linear. Idas e voltas, começos, interrupções e reinícios, tornam-se, para mim, pois, obrigatórios.)

Além dos seres, estão as palavras. A primeira, domínio da raposa, instrumento dos adivinhos, vinculada às fibras tingidas de sangue menstrual com as quais eram confeccionadas as saias dos dançarinos de máscaras. A segunda, trazida por Nommo e outorgada aos ancestrais – que compartilhavam com aquele sua natureza andrógina – quando estes, um a um, penetraram no cupinzeiro e foram absorvidos por ela. Este processo era “labor do verbo”. O ponto culminante acontece com o sétimo ancestral (7=3 [cifra da masculinidade] + 4 [cifra da feminidade]): “As palavras que Nommo fêmea dizia a si mesmo giravam em hélice e entravam em seu sexo. O Nommo macho ajudava-lhe. Estas são as palavras que o ancestral sétimo apreendeu no interior do ventre” (*ibidem*: 34). Esta palavra passa aos homens, mas não de forma direta, senão por intermédio da formiga; é uma palavra que sai da boca como a teia do tear. Uma terceira palavra, a que revela a estrutura do mundo. Esta, penso eu, está nas mãos dos “sábios”, ainda que – o

autor faz finca-pé nisso – não é “esotérica”, já que todos os homens – mas não as mulheres, obviamente –, dada a idade, dadas as circunstâncias e dado o próprio interesse, podem aceder a ele.

A objeção à universalidade dos materiais trazidos por ele à França a partir de 1946 se apresentava a Griaule como a crítica mais necessária de refutar. Ele o fez impugnando que se baseasse a importância de um pensamento na sua representatividade: que aconteceria na França se impuséssemos esse critério? Teríamos que deixar de lado tanto a Bergson, ignorado pelas massas camponesas, quanto aos fenômenos nucleares, objeto dos afãs secretos de uma sociedade muito restrita de técnicos” (Griaule, 1996 [1952]: 75).

Num pequeno artigo, “Le savoir des *dogon*”, Griaule (1952: 32) calculava que entre o 5% e o 6% da população de Sanga estavam “completamente instruídos” e outros de 10% a 12% “são os homens que possuem uma grande parte do saber”. Comentando estes algarismos, Van Beek (1991: 143) propõe: “A questão então é quão secretos podem ser os segredos e continuar fazendo parte de uma cultura. Se ‘significado compartilhado’ é um aspecto crucial de qualquer definição de cultura, um segredo não compartilhado não é cultural, enquanto que um compartilhado por bem poucos é, por definição, marginal”. Griaule se adiantou a esta objeção, negando o caráter estanque do saber reservado: os eruditos *dogon* deixam sempre as portas abertas para que aqueles aos quais o conhecimento está vedado (as mulheres) – vedação absoluta –; as crianças – vedação temporária) tenham algum acesso a ele. Enfim, que para satisfazer às necessidades do discurso de Griaule, a filosofia *dogon* devia ser, por dizê-lo de algum modo, um segredo não secreto.

O centro da revelação de Ogotemmêli não é tanto o próprio mito; o centro da revelação é o vínculo do mito com a realidade. O mundo cultural, social, tecnológico, urbanístico, arquitetônico, etc., não é mais do que uma encarnação da doutrina cosmológica-cosmogônica que se expõe, durante esses trinta e três dias, lá no pátio de terra de um caçador cego. O mito não é assim, em verdade, um fato de significação, não é um

objeto articulado de referência. O “sistema do mundo” não refere, mas é referido, referido por toda a conformação *dogon*, desde a planta da casa até às idéias sobre o corpo humano, desde os tambores às brincadeiras das crianças, desde a forja até os trabalhos do campo, desde o tear ao amor, desde os adornos corporais à olaria (etc., etc., etc.).

Todas estas instâncias da vida dos *dogon* são como são, têm tal ou qual característica, pelos seres místicos e suas ações: são metáforas destes desenhadas conscientemente, são seus “microcosmos”. Dieterlen (Griaule e Dieterlen, 1965: 45) chega a afirmar que “(...) os *dogon* construíram conscientemente um sistema de parentesco e aliança que se desenvolve sobre quatro linhagens e cinco gerações”, para corresponder assim aos quatro antepassados míticos; é evidente o cepticismo que pode despertar uma hipótese dessa natureza.

A carga que o mito carrega não é, então, por exemplo, a resolução simbólica de algo, do que seja, equiparável à que, em outro plano, opera o sonho, ou uma instância ideológica que tem tal ou qual valor funcional; a ordem que o mito carrega é material, levada a cabo, realizado por aqueles que tiveram poder para realizá-lo: elites religiosas, *linhásticas* e totêmicas. Como em alguma invenção de Bioy Casares, a vida dos homens se desenvolve no cenário previsto pelo sonho destes eleitos.

O dito até agora não quer insinuar que não há “segredo” *dogon*. Sem dúvida, o havia, acredito, ainda que em planos diferentes à idéia de Griaule; um destes planos se evidencia na experiência da investigação de Leiris. A questão do pagamento ao informante possuidor do “segredo” – neste trata-se das fraternidades de máscaras *dogon* – é reveladora. Ambibè Babadyi cobrava por algo pelo que ele próprio tinha pago e que, em termos, do próprio “mercado” *dogon*, independentemente da chegada desses franceses que se ofereciam para comprar tudo o que viam (máscaras, roupas, portas, ferramentas agrícolas, etc.). O “segredo” pelo qual o nativo pedia uma compensação econômica não era tanto um segredo místico no sentido que Griaule quis entender, o término de um caminho iniciático percorrido com tempo, esforço e piedade. Era antes algo mais próximo aos nossos

segredos industriais, às nossas patentes registradas: algo que tem custado dinheiro e que serve para ganhar dinheiro. Isto fica mais patente ainda se sabemos que um dos colaboradores da *Missão*, um tenente nativo, explicava aos *dogon* que o motivo do interesse de Leiris pela informação procurada era que, no seu retorno à França, ia montar associações similares.

Outro plano é o que nos indica Dieterlen (1989: 10 n.6) quando conta que a Jean Rouch, que havia recebido autorização da comunidade para filmar o cerimonial do levantamento do luto (*dama*), lhe foi impedido de filmar um rito preparatório, o do tingimento das fibras e máscaras de madeira. “Os anciões recusaram e se desculparam invocando a importância do ritual realizado sempre longe e ao abrigo do olhar de todos aqueles que não tomavam parte na sociedade das máscaras”. A autora usa esta proibição para enfatizar “o valor simbólico fundamental das cores, testemunha dos ‘elementos’”. Seria, imagino eu, o efeito que os agentes procuravam. Estamos ante a materialização de um segredo tal como em verdade o etnólogo encontra no campo, o estabelecimento de uma fronteira que não se deixa transpor ao observador, antes de mais nada, para que fique claro que o nativo tem a liberdade de colocar essa fronteira.

Há também (Doquet, 1999: 169) outro tipo de segredo *dogon*, similar ao do “cadáver no armário” das nossas famílias:

Os maiores segredos dos dogon não concernem a um saber esotérico reservado a alguns notáveis, senão a relações históricas conflituosas e humilhantes: falar de guerras não é se arriscar a reavivar os sentimentos belicosos? Impor o silêncio por um grave conflito passado não é o remédio para se evitar novas hostilidades? (...) de modo geral, os dogon calam os conflitos passados, a fim de não se arriscar a novas perturbações da paz social. ⁴

Correlato a este refugir do conflito: o segredo mais escondido, nos diz também Doquet, é o da feitiçaria, aquilo que a tradição Griaule deixou expressamente de lado na sua exploração do sistema místico *dogon*.

*

Quando se fala de segredos, a gente esperaria que fossem na verdade insólitos, como o revelado por Mister Bones, o protagonista canino de *Timboctu*, o romance de Paul Auster: os cachorros podem ler e é nas escolas de cães-guias onde aprendem a fazê-lo (“Ocultam-no e hoje é um dos três ou segredos mais bem guardados dos Estados Unidos”). Um segredo assim, sendo revelado, colocaria o nosso mundo de cabeça para baixo. A disjuntiva entre nimiedade e importância do segredo no caso *dogon* fica manifesta num livro recente.

Catherine Clément já havia dado conta do pensamento de Lévi-Strauss e de Lacan em livros de grande difusão e proveito: agora junto a Dominique-Antoine Grisoni, explora o dos *dogon*, numa série de entrevistas a um guia turístico, parente de informantes de Griaule e Dieterlen, um letrado a quem cedem a autoria do livro resultante (Dolo, 2002). A vinculação deste texto com o de Griaule-Ogotemmêli é explícita e constante; lemos na introdução: “seu livro (a transcrição das entrevistas com Dolo) é outro *Dieu d’eau*, sua inversão simétrica (*idem*: 24). Uma das questões que mais interessa aos entrevistadores é a dos segredos.

“Há uma parte de segredo nas máscaras” – diz o informante – “Concerne ao ordenamento ritual e às próprias máscaras. Por exemplo, tem uma dupla designação: a que revelamos, o nome ‘oficial’ destinado unicamente ao exterior, e a que guardamos para nós, o nome secreto que revela seu verdadeiro sentido” (*idem*: 188). Há mais segredos: ritmos que não são dançados em público ou pelo jeito como se coloca ou como se tira uma máscara; Dolo revela este último:

O dançarino primeiro amarra em torno da cintura o jibe-na, a grande saia de fibras tingidas de preto que lhe caem até os tornozelos. Depois, amarra também as saias curtas que chegam até embaixo dos joelhos: o venje-pilu, chamado também ya-yemme, pequena saia de fibras brancas (não tingidas), o venje gem, saia de fibras pretas, dois venje banu, saias de fibras vermelhas.

E continua com toda prolixidade a descrição de aquilo que está vedado ao conhecimento alheio: o cinturão estreito, o corpete em duas peças,

as peças para os cotovelos e pulsos, as tornozeleiras... Não se trata do mesmo tipo de segredo que Griaule pensava desvelar em *Dieu...*, o *mythefleuve*, senão uma questão vinculada à sociedade das máscaras, ao *awa*, às explorações anteriores deste livro. Por um lado, guia turístico, relevante, para ele, são os bailes mascarados; por outro, porque Ogotammêli, já o veremos, era estranho às máscaras e ao seu mundo.

No entanto, por mais que Dolo descubra segredos – e vejamos que não são para comemorar –, existe um que não revelará, apesar de todas as ofertas recebidas – ainda mais com a virada do milênio –: O dos meios que teriam permitido aos *dogon* descobrir as estrelas do sistema de Sírio: “Sentimos muito, mas preferimos morrer de fome a dizer o que sabemos” (*idem*: 85). Vale a pena se deter um momento nesta questão que creio emblemática da forma de trabalhar do último Griaule e da Dieterlen de sempre; ademais, aqui jaz o atrativo esotérico dos *dogon* que em boa medida alimenta as correntes turísticas que visitam a região.

Entre *sigi* e *sigi*, o cerimonial da renovação do mundo, transcorrem sessenta anos. Como sabem os *dogon*, que esse lapso tem transcorrido? Para o comum dos não iniciados, há sinais: uma luz vermelha que ilumina a falha de uma parede rochosa, a aparição de abóboras que ninguém plantou num campo (Griaule e Dieterlen, 1952: 274). Para o conselho de anciões de uma das quatro tribos, a de Arou, que cheguem a juntar trinta cauris, um por cada bebedeira ritual de cerveja de painço, realizada cada dois anos. Outra forma de cálculo se baseia num desenho feito com creme de painço, a representação de Amma e seu filho Nommo, onde cada ano se pinta um ponto; o sétimo ano se traça uma espécie de tridente, continuação da linha de pontos. O procedimento se repete uma vez mais, mas invertendo o sentido do desenho. A figura resultante lembra esquematicamente o gesto final do deus levantando uma mão e baixando a outra para mostrar o céu e a terra acabados” (*idem*: 276); a fórmula se duplica. Outro desenho leva a um cômputo equivalente, o de uma sorte de serra, cada um de cujos dentes se pintava cada vinte anos. Houve outra maneira de contar, dizem os autores que diz a mitologia; após o primeiro

sigi, cada sete anos, se matava o “chefe supremo” e os seus restos serviam de oferenda para renovar o mundo. Após a morte do sétimo, seu sucessor encontrou um cálculo alternativo que fazia inútil o seu sacrifício: uma estrela muito pequena, mas densa ao extremo – *po-tolo*, ou seja, estrela do fonio (*digitaria exilis*⁵) – que girava ao redor de Sírio a cada cinquenta anos, e com uma rotação anual que media o tempo de outro ritual–. Segundo a etimologia que Griaule e Dieterlen (1965: 473) aduzem, *po tolo* significaria “começo profundo”; correlato celeste do ovo do mundo. O sistema se completava com uma terceira estrela, *emme ya* – “sorgo fêmea” –, com uma órbita maior, mas completada também em cinquenta anos (Griaule e Dieterlen, 1952: 284). A diferença entre este tempo e o que separa os *sigi* estabelece “uma contradição que ainda não foi resolvida” (*idem*: 283 n. 5); porventura – sugerem os autores – este último seja falso, uma forma de enganar aos profanos da origem estelar do cômputo, de preservar o secreto.

Os textos de Griaule-Dieterlen não encontravam lugar para dizer que a estrela satélite de Sírio é completamente invisível a olho nu – foi descoberta em metade do século XIX graças ao telescópio mais potente da época – e muito menos é detectável sua presumida rotação; a terceira estrela ainda não foi descoberta pelos telescópios, mas – a informação vem de publicações esotéricas – há cálculos matemáticos realizados nos anos '90, que tornariam possível a sua existência. O fato de que os *dogon* conhecessem a existência de uma e outra exigia conceder que teriam utilizado instrumentos óticos equivalentes ou superiores aos europeus, ou a uma fonte de conhecimento extraterrestre. Nem Griaule nem Dieterlen exploraram esta senda, que foi seguida por gente cativada pelos segredos dos desenhos de Nazca, das pirâmides egípcias ou as dos maias. Para alguns, os *dogon* herdaram poderosos telescópios do Egito dos faraós; para outros habitantes do sistema estelar de Sírio os teriam visitado; uma terceira via, a de aqueles que sustentam a superioridade racial negra, coloca na melanina a extraordinária capacidade visual dos *dogon* (Ortiz de Montellano, 2002; Kristek, 1998; o próprio Karl Sagan entrou na polêmica).

Esta é a razão da ansiedade ocidental que Dolo disse descobrir nos visitantes da região à beira do novo milênio. Suspeito também o motivo pelo qual não pudesse revelar esse segredo: que não exista tal coisa. O guia turístico, que supõe ter a posse de conhecimentos negados aos outros e a muitos dos seus, não duvida de que há segredos, e até pensa que os há para ele mesmo; diz em várias oportunidades que ele não sabe tudo e que o saber *dogon* vai sempre além do conhecimento que possua um homem só, “(Dolo 2002: 82). Porém, não deixará de ser consciente da fascinação que os seus jogos de conhecimentos e desconhecimentos têm para os visitantes europeus, até quem tenha transitado algum esoterismo acadêmico (pensemos, um pouco que seja, em Lacan...). Exclama, justamente, Catherine Clément, após uma sessão com o seu Ogotemméli redi-vivo, inverso e simétrico: “Mesmo que ainda não saiba tanto quanto um Ogotemméli, do pouco que sabe, só diz pouco. Desesperador! Porque o ‘pouco do pouco’ já nos faz sonhar tanto...” (*idem*: 186).

Enfim, que o segredo dos *dogon*, na perspectiva de um letrado nativo, consiste ou bem na seqüência em que os dançarinos do *awa* se vestem, a função ou verdadeiro nome de alguma máscara ou alguma questão equivalente – em cujo caso não parece demasiado apaixonante desvelá-lo –; ou bem, uma verdade transcendental do desenvolvimento da humanidade (seja porque os egípcios tinham poderosos instrumentos óticos, seja porque os pratos voadores aterrizaram faz séculos junto às falésias de Bandiagara) em tudo contrária à ilusão na qual vivemos.

*

Mas Sírio estava ausente da revelação de Ogotemméli. Esta, além do que já tenho apresentado, prolonga-se incansavelmente jornada após jornada, com diversas complicações, em seqüências das que mostrarei somente o essencial. Para elucidar melhor o desenvolvimento global do texto resultante, contudo, acho apropriado fazer intervir outra questão.

3. O segredo de *Dieu déau*

Como esta feito *Dieu...*? Vamos por partes. Antes de tudo, esse produ-

to que nos é oferecido traz a palavra de quem?, De Ogotemmêli?, de Griaule? É a palavra dos dois, certamente, mas, como se articulam entre si? Antes de tudo, poucas vezes sabemos realmente quem fala no texto, se o Mestre ou o Aluno. Quando aquele cala, não parece que este sobreinterpreta? Ou melhor, não parece que sistematizara algo que é muito menos sistemático do que Griaule produz?

Um exemplo. Na longa sucessão de gênios e ancestrais, que deve terminar nos homens de hoje sobre a terra, havia no discurso de Ogotemmêli uma sorte de buraco negro. “Ogotemmêli não tinha uma idéia muito límpida do que tinha acontecido no céu após a metamorfose dos oito ancestrais em Nommo. (...) Caso se tivesse ouvido Ogotemmêli com resignação, não se teria obtido dele mais que esta resposta evasiva: ‘Os gênios não caem do céu mais que por cólera ou por empurrões’” (*idem*: 37). Mas na alma de Griaule a resignação não tinha cabimento. Pergunta, pergunta, pergunta; encurrala o cego. Assim sendo, do que se supõe foi um longo pulso verbal entre um e outro, o que retém *Dieu...* é a descrição do mal-estar de Ogotemmêli por não saber responder as perguntas que lhe eram formuladas, por não poder contentar o europeu. E um gesto, o de tirar da sua casa uma cesta surrada para com ela explicar o sistema do mundo.

Enfim, contra vento e maré, a investigação levava a bom porto: “Porém, foi redigido um quadro modesto, mas satisfatório, deste período escuro”. O quadro, de uma complexidade extenuante, não é, na verdade, um fato conceptual, senão material: seu símil é um celeiro semidestruído detrás da casa de Ogotemmêli. Um celeiro – o do céu, aquele do qual, este que mostra o Mestre é apenas um exemplo à mão – com quatro escadas orientadas pelos pontos cardinais que se cruzam, cada degrau dos quais está ocupado por seres vivos, entre os quais o homem, cujo centro está ocupado por uma vasilha, obturada por uma vasilha menor, obturada por sua vez com outra ainda menor, etc., etc., etc.

Pois bem, a representação desmesurada do mundo que Griaule nos apresenta o que realmente transmite é uma visão pela que cada um dos seus elementos está unido a todos os outros em um sistema harmônico. Em um

texto de 1951 – *cit.* em Griaule e Dieterlen, 1965: 42-43 – Griaule o colocava como uma extrapolação a um indeterminado “pensamento negro” que:

Faz do universo um conjunto ordenado, em que a idéia de lei está menos presente que a de harmonia preestabelecida, alterada sem cessar e continuamente reordenada. Cada parte deste conjunto é um resumo do todo. Não há sujeito nem objeto, senão coisas ligadas num só reino. Em consequência (...) o espírito dos negros estabelece uma rede de equivalências entre todas as coisas, mediante um aparelho de símbolos que, por jogos harmoniosos e deslizamentos insensíveis, conduz da harpa ao tear, da vestimenta ao verbo criador, do demiurgo ao detrito. Já que se trata, de certa maneira, de uma metafísica teórica e prática que, por uma parte, explica o universo, respondendo assim à necessidade inata de compreender e que, por outra parte, forma a armação espiritual da vida dos homens.

No caso específico *dogon*, Griaule (1966 [1948]: 236-237) supõe estar em condições de elaborar uma sorte de tábua geral de correspondências, uma matriz de entrada dupla com oito eixos por um lado (os oito antepassados de sempre) e 22 por outro (diferentes instâncias da realidade: técnicas, regiões, cereais, tambores, instrumentos de vento...) que contêm 176 casas: (técnicas [comércio, agricultura, forja...], regiões [Ireli, bamba, Yanda...], pilares da casa do conselho [oeste esquerda médio, noroeste esquerda adiante, sudoeste esquerda detrás...], dedos [maior, índice, polegar...], formas dos sexos [trapezoidal, lanceolado, ovóide...], forma dos tambores [seio feminino, leão, parturiente...], etc., etc., etc. (uma vez mais, a última). Aqui jaz a verdade *dogon*.

Jack Goody (1967: 240), alguém que iria teorizar sobre tábuas e outros instrumentos gráficos não se sentia satisfeito com o “rico e indigesto alimento que nos é oferecido neste livro”, em especial com a tábua a que tenho me referido: (*Seu*) status não está completamente claro; várias “estruturas inconscientes” alternativas parecem igualmente admissíveis. A confiança brindada pelo paradigma é de curto alcance. A compreensão que proporciona, um resultado ilusório.

*

A matéria narrativa condensada ou sublimada em *Dieu...* torna-se fantasmática. A maneira com que Griaule apresenta seu material impede, insisto, reconstruir o que na verdade esteve na boca de Ogotemmêli. Assim se corta toda aproximação que queira lançar luz sobre a estrutura discursiva do relatado e, certamente, afoga pela sua autoridade todo trabalho futuro a respeito. Também, e igualmente grave: se corta assim todo vínculo com a narrativa original da sociedade *dogon*, de impressionante desenvolvimento, como o demonstra, entre outros, o trabalho mais tardio de Denise Paulme (1976). Aqui surge outra questão. Os *dogon*, como todos os povos do entorno saheliano-sudanês, vivem num mundo narrativo muito denso, articulado em vários planos de discurso. Por que pretender, sim mais nem menos, como Griaule, que o plano narrativo proposto por Ogotemmêli é prioritário em relação a todos os demais?

O que, desde meu ponto de vista, teria dado um interesse muito maior a este texto – mas que por outra parte o teria derruído –, seria ter registrado *tintim por tintim* a palavra que entre dois – ou entre três – foi tecida durante trinta e três dias no pátio de terra do velho Ogotemmêli. Temos minúsculos fragmentos que mostram esse diálogo; um exemplo:

Ogotemmêli: – Quando o ancestral baixou do céu estava em pé sobre um pedaço de céu quadrado, não muito grande..., como uma manta. Um pouco maior de todos modos.

Griaule: – Como possuía esse pedaço de céu?

O.: – Era uma porção de terra do céu

G.: – Era espesso esse pedaço?

O.: – Sim, como uma casa. Tinha dez cotovelos⁶ de altura, com escadas da cada lado indicando os quatro pontos cardinais”. (*idem*: 41)

Como se pode ver, Griaule não permite que a palavra de Ogotemmêli flua livre, com o seu próprio ritmo, seguindo o seu próprio processo; está em cima dela, a encurrala, faz com que siga os roteiros que o seu arbítrio determina, a empurra a golpes de curiosidade episódica e sem importância. Páginas depois, outro exemplo que nos mostra ademais a idéia de segredo que tinha o informante. Num dos tantos episódios dos tempos

primeiros, um Nommo come Lébé, o primeiro antepassado mortal dos homens. O motivo disto, diz Griaule que diz Ogotemmêli, é para que “os homens acreditem que as pedras vomitadas eram seus ossos digeridos e transformados. Para que a coisa seja uma coisa de homem e não uma coisa do céu” (*idem*: 67). Então, o etnólogo intervém:

Griaule: – Você diz “fazer acreditar”. Havia, então, um segredo a ser ocultado?

Ogotemmêli: – Se quiser explicar este acontecimento a um homem que ignora, a um homem do comum, diríamos que uma potência do céu veio para comer o velho pai e para transformar seus ossos em pedras benéficas.

G.: – Mas qual é a verdade?

O.: – Se queremos explicá-lo a ti, nazareno, diremos que alguém baixou do céu como mulher, com seus adornos e acessórios e comeu o velho pai, mas que as pedras não são os ossos do homem: são os adornos dela.

Além do mais, Griaule jamais nos permite, na realidade, assistir ao seu trabalho, nos dá, por assim dizer, imagens teatrais do encontro entre o nazareno e seu mestre, aquelas que permitem a boa construção do seu texto. O manter afastado dos olhos do leitor os procedimentos concretos com os quais obtinha seus dados tinha a indispensável vantagem de ocultar até onde estes eram forçados até o ridículo. Van Beek (1991: 154) nos dá uma mostra dos segredos de cozinha de Griaule:

Na sua investigação sobre a classificação de insetos, foram recolhidos insetos e foram apresentados aos seus informantes com a explícita expectativa de que tinham de encontrar diferentes nomes para cada um deles e para cada espécie. Um dos seus informantes me contou: ‘Pensava que cada kèkè (grilo) tinha seu próprio nome dogon, e não parou’. E foi assim que conseguiu um nome para cada um e todos os insetos: não apenas um bojo kèkè (escaravelho do esterco) com duas variedades, vermelha e preta (as que na verdade diferenciam os dogon), mas também um ‘escaravelho de esterco de cavalo’, um ‘escaravelho de esterco de burro’, e diferentes escaravelhos do esterco dos macacos pretos, dos elefantes, tartarugas e, mais

próximos aos homens – frangos e cabras. Não se pode negar a criatividade destes informantes, que distinguem entre um ‘escaravelho de esterco do touro’, um ‘escaravelho de esterco de cavalo grande’, e um escaravelho que só gosta de se refestelar no esterco dos cavalos cinzentos.

Griaule nos apresenta o cotidiano do pátio em que transcorrem as entrevistas: Ogotemmêli cospe no chão, joga pedras a um galo para que não interrompa a conversação, fala do estado do gado com um vizinho; quer dizer, *vive*. Mas essa “vida” não é realmente tal, senão um fundo cênico sobre o qual se destaca o que na verdade interessa: a instrução do europeu nas verdades ocultas do mundo, no seu sistema. A vida dos *dogon* no geral está fora do interesse de Griaule, também o estava a vida de Ogotemmêli. O autor (*idem*: 219) refere de maneira incidental que o seu novo informante tinha sido amigo de Ambibè Babadyé, o velho que havia vendido a Leiris franco a franco as orações em *sigiso* com as que este tinha redigido *La langue...*, e que também havia provido Griaule do material recolhido em *Masques...*, é de se supor que mediante contrapartidas equivalentes. Trata-se, dito isto com todo respeito, de um profissional assalariado (“informantes titulados” os chama, muito seriamente, Dieterlen) da informação etnográfica, com uma carreira que durou como poucas na história do ofício. Ogotemmêli também; Jolly (2002: 93) infere que teria trabalhado já para Seabrock. Não sabemos se Griaule sabia disto, mas sem dúvidas este dado – no caso de que a hipótese de Jolly seja correta – teria embaçado a imagem de mestre dos arcanos com a qual o revestiu.

Os sinais de vida do texto são um recurso literário, o que os lingüistas chamam “realizadores”, elementos que tornam mais real e verossímil a narração. Mas nem sequer estão ali para legitimar um relato, ou uma mensagem, a transmitir; estão aí, na minha opinião, apenas para mostrar o exótico na sua cotidianidade. Cotidianidade que o observador, Griaule, altera; é a “intrusão manifesta” da que fala Clifford (1983: 140), com certo tom admirativo que me resulta enigmático.

Vejamos um exemplo. Na sua nona jornada, Griaule (1966 [1948]: 70 ss.) chega à casa de Ogotemmêli num dia de feira, cuja agitação se detém

a descrever com essa sua escritura tão literatura. A reunião dos camponeses e a chegada dos comerciantes de outros povoados são a oportunidade para que aqueles que assim o necessitam procurem as artes terapêuticas do caçador cego. Nesta ocasião, deram viagem perdida: o curador estava ocupado instruindo ao nazareno numa sabedoria da qual a maioria deles estavam excluídos.

Não me surpreende tanto este ufano desprezo pela invisibilidade; me surpreende mais ainda – minto: me confirma na minha visão de Griaule – o fato de que deixe escapar uma oportunidade absoluta: ver a ação ritual de Ogotemmêli. E mais, como desperdiçou a oportunidade de fazer uma história da vida de Ogotemmêli, e dos outros velhos com os quais teve um comércio tão prolongado? Mas esta gente não trabalhava desta maneira, não se interessava por estas coisas, não as achava relevantes. É significativo o extremo laconismo com o qual se referem aos seus informantes quando decidem falar deles. Ver, p. ex., as poucas linhas com que Griaule (1952: 27) faz o retrato do sargento Koguem, seu intérprete junto a Ogotemmêli.

Para Griaule, as ações terapêuticas que Ogotemmêli executa são uma arte menor, algo que cabia a primitivos-primitivos, e não a estes primitivos aos quais o seu labor etnológico pretendia mostrar como em verdade não-primitivos; enfim, o Ogotemmêli curandeiro é por completo subsidiário, antagônico até, do seu Ogotemmêli metafísico. A terapia mística é para Griaule pouco relevante e não, como se poderia pensar, o ponto nevrálgico de um sistema de práticas e crenças, aquele que estabelece o trânsito entre cultura e corpo.

O mito vertido em *Dieu...* se apresenta como um texto único, de longitude inusual, que Ogotemmêli vai desafiando dia após dia, quando tudo indica que, na realidade, trata-se de um enxame de relatos organizados de uma maneira peculiar no espaço dialógico Griaule-Ogotemmêli, sob o leme do primeiro. Van Beeck (1991: 156) destaca algo semelhante:

Nem Dieu d'eau nem Le renard pâle contêm um real texto. Este fato, pouco apreciado nos comentários, é de importância crucial. Os mitos de todo o mundo são histórias contadas a uma audiência. Aqui não é assim.

Dieu... é um discurso, um intercâmbio, não apenas uma história da criação mítica. (...) Os próprios autores reconhecem a ausência de uma linha de argumentação (Griaule e Dieterlen, 1965: 15) mas não parecem perceber as implicações: sem história não há mito”.

A própria idéia de um mito monolítico e fechado, uma sorte de Código de Hamurabi *dogon*, parece contrária à sua prática narrativa, tal como o expressa Doquet (1999: 221):

Os *dogon* jamais recitam um texto fixo, e sim uma ossatura esquemática revestida, segundo o contexto e segundo os seus interesses, de variantes e de elementos pessoais. Cada declamação, então, dá lugar a uma versão que deve ser considerada mais como a do orador do momento, antes que como um mito atemporal comum ao conjunto da população.

Jolly (2002a: 14) diz algo parecido:

(...) O desempenho de um bardo sempre é mais importante que a conformidade da sua história a um suposto modelo original. Um cantor de *baji kan* (homenagens aos heróis das origens) triunfa não porque recite decorado um suposto mito invariável, mas porque sempre consegue adornar uma seqüência e convencer seu auditório.

Há um problema correlativo: em que língua falam os interlocutores: A presença do ajudante de Griaule, o sargento Koguem, parece significar que fazia de intérprete nas entrevistas, mas não há nenhuma informação clara e precisa a respeito. A inexistência de uma versão *dogon* do mito foi justificada pelo fato de que *Dieu...* era um legado para o europeu comum, não para os especialistas que tinham lido *Masques...*⁷, ainda que numa apresentação anterior, mais breve e mais acadêmica das revelações de Ogotemmêli tampouco aparecesse nenhuma mostra da suposta versão nativa (Griaule, 1966 [1947]). Este artigo, apresentado um ano antes de *Dieu...* como uma descrição mais compacta algo mais acorde – ainda que não completamente – com os cânones da profissão, somava, a este núcleo duro, algumas notas sobre a semelhança do suposto sistema metafísico *dogon* e o de alguns povos vizinhos – os *bambara*, sobretudo, sobre cuja religião es-

tava prestes a ser publicado o livro de Dieterlen –, como também alguma muito breve e pouco transcendente referência a como o inconsciente aflorava nos mitos *dogon* (Griaule, 1996 [1947]: 70-71); mais uma vez estava disposto a que sua escritura vestisse as roupagens da modernidade.

A inexistência de um protocolo original das entrevistas com os seus informantes põe em risco o edifício todo e torna os trabalhos de Griaule inaproveitáveis; pelo menos isso é o que afirma Meillassoux (1991: 163). Estes textos “não podem ser objeto de uma leitura crítica. Longe de tomar a forma de transcrições textuais em língua nativa, combinam traduções de breves citações com paráfrases, interpretações e comentários, sem a companhia de um aparelho crítico que permita compreender as circunstâncias da sua colheita”.

Não temos um texto vernáculo do Mito, mas sim, ainda que não faça muito tempo disso, as fichas manuscritas redigidas por Griaule nas entrevistas com Ogotemmêli, que a Biblioteca do Museu do Homem guarda microfilmadas após a doação de G. Calame-Griaule. É um instrumento precioso para desentranhar a feitura de *Dieu...*, ainda que sua decifração seja de grande dificuldade. São 293 fichas, 173 sobre a Criação e 120 sobre temas vários (seres e instâncias místicos; Nommo, Lebe, Ommolo, nyamma...; práticas culturais: circuncisão, sacrifício...; agentes: hogon, sacerdotes...). Este material, classificado pelo próprio Griaule e com uma breve introdução da sua filha, é uma sorte de dobradiça entre a realização das entrevistas e a redação do livro.

Doquet (1999: 90ss.) se deu o trabalho de comparar, pelo menos em parte, ambos documentos. Mostra, antes de tudo, que a ordem real dos encontros, nas primeiras sete entrevistas, foi muito diferente do que aparece em *Dieu...*, da mesma forma que os temas sobre os quais discorreu a “iniciação” do etnólogo: “ (...) os dois textos se correspondem pouco. Em particular, a palavra, dado fundamental do relato de *Dieu d'eau*, não tem pelo momento nenhum lugar importante no discurso de Ogotemmêli” (*idem*: 91. Também, que alguma das afirmações postas na boca do caçador cego provinham na realidade do intérprete Koguem.

Vemos também como se torna coerente e uniforme o que nas palavras fragmentárias do informante não o era. “Falso” – escreve Griaule numa ficha, (Jolly, 2002: 95) comentando uma afirmação do seu interlocutor que não passaria ao texto definitivo. “Contradição” – aparece em outra, apontando uma versão que a elimine; “mediocre”, “inútil”, “confuso”, termos todos de uma censura, um crivo que extraía da palavra nativa o mito-espetáculo que seria enviado à imprensa.

Por último, numa das fichas aparece uma informação que não encontramos em nenhum outro lugar e que deveria ter sido o horizonte de inteligibilidade do trabalho surgido do diálogo com Ogotemmêli. Não é que este tenha ao Mito de *Masques...* como uma etapa vulgar e irrelevante do conhecimento da visão de mundo *dogon*, como diz *Dieu...*; é que o desconhece, como desconhece a língua secreta, o *sigiso* (Doquet, 1999: 229). Não se trata, contudo, de um dado que Griaule nos oculte; a ele mesmo não parece ter lhe resultado relevante, já que a consigna de maneira incidental numa nota ao pé de página da ficha e não volta sobre a questão.

*

Definitivamente, Griaule opta por uma narração romanceada (Adam, 1990: 269-273), uma sorte de itinerário iniciático desenhado para o grande público. Opta por uma escritura que, em *Dieu...* como em nenhum outro lado, pretende ser centro de atenção. Tanto, que não se põe ao serviço da palavra outra para que sua obscuridade e a sua polissemia se façam mais transparentes, senão que agrega uma boa doses de própria obscuridade e de, mais que polissemia, equívocidade.

4. O segredo da academia

A possibilidade de que os achados de Griaule apresentados em *Dieu d'eau* e em *Le renard pâle* – não assim em *Masques dogon* e demais obras anteriores a 1946 – fossem uma adulteração, de que existisse neles alguma mistificação, foi colocada sobre a mesa pelo filólogo belga Dirk Lettens, mas suas acusações não foram levadas em conta pela comunidade científica. Duas décadas mais tarde, a crítica de W. van Beek (1991) –

pesquisador holandês que havia trabalhado nos alcantilados de Bandiagara mais de dez anos – obtinha uma publicação muito maior. Enquanto o livro de Lettens foi editado em Burundi – metaforizando a marginalidade acadêmica pela mais extensa marginalidade geográfica –, o trabalho de Van Beek aparecia numa das publicações antropológicas de maior prestígio, *Current Anthropology*, seguido dos comentários de sete antropólogos, entre os quais Mary Douglas. Há outra grande diferença, enquanto Lettens abordava a obra de Griaule só bibliograficamente, e sua crítica girava sobre a consistência textual de *Dieu...* e *Le renard...*, Van Beek punha em jogo a própria competência sobre os *dogon*. O grande mistério é como se tardou tanto tempo para que as dúvidas e suspeitas se fizessem explícitas, o secreto da hipnose coletiva com que Griaule obteve aceitação para suas obras tardias nos meios acadêmicos.

O trabalho de Lettens, sua tese de doutorado apresentada na Universidade Católica de Nijmegen, Holanda (uma universidade nova, cujo primeiro doutor foi precisamente este), punha em dúvida a credibilidade de *Dieu...*, ou melhor, que *Dieu...* fosse a revelação espontânea, a alta filosofia oculta que Griaule pretendia. Vários dos elementos sinalados pelo autor têm aparecido nas páginas anteriores: o caráter romanceado do texto (“maneirismo superficial”, o chama Lettens [1973: 488]), a inexistência de um Mito único, o lugar do presunto mito no corpo ideológico *dogon*, a maneira com que Griaule obtinha a informação de seus colaboradores nativos. Vejamos os dois últimos pontos.

O lugar do mito na cultura *dogon*. A inércia retórica da narração trai a construção da imagem do exímio sábio. Griaule retrata o irmão de Ogotemmêli cochilando enquanto este desfia a sua sabedoria. Por que teria aquele perdido a oportunidade de escutar a revelação?, se pergunta Lettens (*idem*: 509): “Valia a pena escutar o conhecimento total? (...) exercia algum ascendente sobre as pessoas? (...) este conhecimento tinha uma existência socialmente valorizada?”.

A “re-elaboração” extrema da informação nativa. A idéia de que Griaule tivesse “griaulizado” os seus informantes já apareceria numa crítica britâni-

ca. I. E. Richards (*apud* Lettens, *idem*: 515) a formulava de uma maneira suave: o antropólogo apreende do informante, mas este apreende ao mesmo tempo daquele. Lettens vai mais longe e mostra a maneira em que Griaule orientava as respostas de Ogotemmêli, com algum exemplo diferente ao que eu tenho empregado acima. Por consequência, Mito não havia:

O fato de que a reflexão dos informantes não era inteiramente autônoma, senão que foi ocasionada pela investigação de M. Griaule e sustentada pelas perguntas que colocava, parece-nos de longe mais evidente que admitir a preexistência, ainda que no foro íntimo dos informantes, de um sistema de pensamento estruturado. (idem: 632).

Um elemento de interesse que o belga agrega é um diagrama de informantes (*idem*: 528), que mostra a interação entre estes, com a figura do caçador cego como centro. Não creio necessário verter aqui, mas manifesta os estreitos laços que todos eles mantinham entre si. O argumento de Lettens, no meu entender bastante verossímil, é que este grupo reduzido (17 pessoas para um quarto de século de pesquisas de meia dúzia de etnólogos) mantém entre si vínculos estreitos, fora as situações etnográficas em que Griaule e a sua gente recolhiam suas palavras. Eles poderiam ter “recozinhado” a cozinha de estes, nesses longos, longos tempos mortos à sombra da casa da palavra.

As vozes nativas que muito mais tarde se somaram à questão concordam com aquilo sustentado por Lettens. O guia turístico entrevistado por Catherine Clément, que já citei várias vezes, dá a chave *dogon* do proceder de Ogotemmêli face ao interrogatório de Griaule: uma mistura de cortesia e preguiça em continuar sendo interrogado pelo francês:

Ogotemmêli não inventa: se satisfaz com as hipóteses do seu interlocutor... Griaule evoca uma hipótese, e o velho aceita-a, como temos o costume de fazer. Diz “Sim, é isso”. De modo que Griaule não tem a idéia de ir mais longe, de lhe colocar outras perguntas (Dolo, 2002: 82).

Por sua vez, o homem de letras malinês tradicionalista Amadou Hampaté Bâ, diz:

Na tradição africana há quatro pessoas às quais jamais se diz ‘não’ (...) a todos eles, se dá um ‘sim’ que não o é. É um ‘sim’ de urbanidade e não um ‘sim’ de verdade. O europeu quando chega é um hóspede enviado por Deus. Não se lhe diz ‘não’. Se percebemos que tem chegado com uma idéia fixa e que quer encontrar alguma coisa, se lhe ajuda a encontrar aquilo que veio buscar, inventando as lendas correspondentes. Deixa-se que primeiro faça perguntas, depois, rapidamente, se inventa uma resposta, se improvisa uma lenda. (apud Doquet, 1999: 222).

O argumento central do texto de Van Beek é que os mitos de criação vertidos em *Dieu...* e em *Renard...*, assim também como suas consequências na vida material e social dos *dogon* não eram identificados por estes. Em síntese, os *dogon* não têm mito de criação e não reconhecem as duas versões diferentes dadas por Griaule e Dieterlen. A raposa não detém uma posição mitológica privilegiada. “O mundo ‘sobrenatural’ dos *dogon* é mais diversificado e muito mais vago, ambivalente e caprichoso que o representado em *Dieu...* e em *Le Renard...*” (Beek, 1991: 148). Enfim, e para resumir, nem a sistematização maníaca que Griaule mostra como unindo matematicamente todos os seres do mundo, nem uma presença contínua e sem fissuras da religião têm a ver com os *dogon* com os quais Van Beek trabalhou.

O texto abriu as comportas, Coppo (1998: 123) faz uma observação equivalente, ao descrever o seu trabalho como psiquiatra em Bandiagara: “freqüentemente nos aconteceu de não ter encontrado o que tínhamos lido nos livros dos etnólogos. Os próprios *dogon* não se reconheciam; nos diziam que tinham a impressão de que falávamos de outra gente”. Um dos comentaristas do artigo de Van Beek, alguém que trabalhou nos anos ‘80 entre os *dogon*, Paul Lane (1991: 162), diz: “Encontrei poucas evidências da ordem simbólica, complexa ainda que supostamente unificada, da experiência cotidiana descrita por Griaule”. Bouju (1991: 159), que também trabalhou na região: “Estou impressionado pelo grau de coincidência entre as análises de Van Beek e aquelas às quais eu cheguei gradualmente”. Meillassoux (1991: 163), quem, destinado a Mali, teve

vínculos administrativos com a equipe de Griaule, confessa que “o grupo de investigação parecia-me mais uma escola iniciatória que um laboratório de investigação”.

*

Nenhuma destas suspeitas ou destas certezas apareceu na pena etnológica de qualquer lugar (fora o comentário incidental e dubitativo de Richards) até o livro publicado em Burundi, que quase não foi lido na França⁸, e depois houve um silêncio de vinte anos. A única reação no momento à dissertação de Lettens é a resenha aparecida no órgão oficial do griaulismo, o *Journal des africanistes*, escrita por Jean Copans (1973). Na verdade, não se trata de uma defesa direta de Griaule, mas de um ataque contra o seu crítico: a base do seu trabalho é apenas bibliográfica, sua aproximação teórica e metodológica é inadequada, sua visão da antropologia é simplista, sua passagem entre marxismo e estruturalismo é incoerente, etc. Mas, o que há da hipótese avançada por Lettens em relação à “griaulização” dos informantes? Nada, salvo uma obscura remissão do problema à dialética entre a ideologia como instrumento da ordem social e dos processos inconscientes. A acusação do belga ficava assim sem contestar, Griaule era inatingível.

Se desfrutasse ou não da prosa de Griaule, este gozava de um respeito ganho já com seus trabalhos primeiros e que correspondia ao seu poder acadêmico e à sua intervenção política. Este respeito, sem dúvida, deve ter sido blindado pela aproximação de Jean Rouch, que o situava de novo em contato estreito com a vanguarda artística, neste caso a do “cinema verdade”, ainda que fosse uma vanguarda de muito pouca consistência e duração. Griaule está vinculado desde a Missão do '31 ao nascimento do que se deu em chamar ‘antropologia visual’, cujo herói fundador é justamente Rouch. Este acompanharia Griaule nos anos '50 em suas visitas ao país *dogon* (cf. Loizos, 1997) e filmariam, de maneira por demais artificiosa, diversas cerimônias, entre as quais a de diferentes momentos do *sigi* dos '60 e começos dos '70. A maneira com que Rouch filmava era artificiosa, repito, como não podia deixar de ser, já que o cinema é uma arte e um

artesanato; o problema surge quando este artifício não quer se reconhecer como tal e se apresenta como o “cinema verdade” (esse oxímoro). Rouch, além disso, era artificioso, mas de uma forma diferente de Griaule. Esta diferença se revela no que lhe ouvi contar ao primeiro numa conferência (Musée de l'Homme, novembro de 2002). Após a primeira projeção de *Les rois fous*, na que se mostra um grupo de trabalhadores ganenses a entrar em transe, beber, gritar, insultar, ameaçar, babar, matar animais, desgarrá-los, beber seu sangue e comer sua carne crua, com uma estética bastante ‘gore’?, Griaule aproximou-se dele para lhe dizer que devia destruir esse filme porque passava uma má imagem dos africanos.

De todas as formas, um e outro eram tal para qual. Rouch (“filho de Griaule”, o chama Paul Stoller [1992: 15] tinha o cuidado de deixar os espectadores estrangeiros fora da cobertura da sua câmara, ou levava dançarinos de outros povoados nos quais queria filmar porque lá eram todos muçulmanos. Seu produto é o instrumento maior de reificação cerimonial entre os *dogon*, como ele mesmo se colocava: “Evidentemente há um perigo. Se projetamos demasiado estos filmes do Sigui dos anos 60 aos *dogon*, se corre o risco de que queiram refazer exatamente o que temos filmado, de convertê-las num modelo”. Que podia fazer Rouch se as coisas eram assim?: ‘Não fizemos mais do que registrar exatamente o que vimos’. Mas esse ‘exatamente o que vimos’ era uma falácia. Além do mais, essa visão não era inocente, como lhe censurava um erudito nativo, Sembène Ousmane, que assim explicava ao cineasta porque não gostava dos seus filmes. “Porque aí se mostra (...) uma realidade mas sem ver a sua evolução. O que eu reprovos nos africanistas é que nos olhem como a insetos” (*apud* Doquet, 1999: 246). Estas palavras são, todavia, muito posteriores aos grandes momentos de Rouch, quando esteve no centro da modernidade. Por acaso não participava num filme seu um Regis Debray adolescente antes de ir a Bolívia com o Che?

Enfim, o contexto científico e cultural era favorável ao descobrimento de um Mito como o de *Dieu...* (Doquet, 1999: 81), a base acadêmica era sólida, o reconhecimento nacional até lhe havia concedido uma Legião de

Honra. Tanto êxito me faz duvidar das palavras que em *Descente...*, o esboço de *Dieu...*, parecem defender o achado da metafísica *dogon* dos ataques incrédulos e etnocêntricos... De quem? Quem sustentaria os seguintes propósitos na França de 1947?:

Os não-civilizados – termo deferente –, os selvagens – termo habitual – são meninos grandes, simples, atrasados, antropófagos. Entregam-se à magia, especulam sobre migalhas de mitos incoerentes, vivem no terror, descem à condição de animais, dançam todas as noites, uivam tristes melopéias, deleitam-se no atroz.

Não parece que alguém tenha formulado uma posição tão abominável. Muito mais parece que o autor se construiu um adversário caricaturesco como recurso retórico para magnificar-se a si próprio. Nesse jogo parece subjazer uma chantagem: Quem não aceitar a versão que segue do Mito imemorial, somar-se-ia a essa espécie mais selvagem que os próprios selvagens. Ninguém quereria fazê-lo, ainda que alguns pudessem achar a alternativa muito estreita. Este espírito é correlativo à aceitação morna, mas contínua, alcançada por Griaule e os seus, à indiferença das últimas décadas.

A aceitação foi também extra-etnológica. A psicanalista Michel-Jones (1978) – embora privilegiasse o livro de Calame-Griaule sobre o resto da produção da escola de seu pai – partia para uma interpretação freudiana do sistema mítico *dogon* e com base no trabalho etnográfico das Missões, as quais só criticava pela orientação “idealista” das suas interpretações. Em Deleuze e Guattari (1973: 161) vemos como a opacidade traspassa os textos; do (suposto) *dogon*, ao de Griaule/Dieterlen, e deste ao de Deleuze/Guattari:

Marcel Griaule e Germain Dieterlen, ao começo do Renard Pâle, esboçam uma esplêndida teoria do signo: os signos de filiação, signos-guias e signos-senhores, signos do desejo em primeiro lugar intensivos, que caem em espiral e atravessam uma serie de explosões antes de tomar uma extensão em imagens, as figuras e os desenhos.

No campo antropológico francês, Lévi-Strauss (1962: 10, 53, 215 e 306) lançava mão dos materiais de Griaule e Dieterlen – embora na bibliografia não aparecesse nenhum trabalho daquele, citavam-se seis textos desta – para apoiar suas projeções sobre as classificações “primitivas”. Ainda mais, em 1977, publicava um breve trabalho num livro de homenagem a Dieterlen sobre a prefiguração que o lábio leporino, tal como o elaboravam alguns mitos indígenas norte-americanos, supunha respeito à questão da “gemelidade” trabalhada pela aluna de Griaule; ela já tinha colaborado com um artigo sobre as fechaduras *dogon* no livro homenagem a Lévi-Strauss. Na “introdução” a *Le renard...* (Griaule e Dieterlen, 1965: 28 n°1) lemos uma declaração de parentesco entre os resultados de Lévi-Strauss e os próprios, que revelam “a existência de categorias e correspondências, classificações desde todo ponto de vista comparáveis às que foram analisadas por Lévi-Strauss nas suas últimas obras sobre o totemismo (*Le totémisme de aujourd’hui* e *La pensée sauvage*)”. Até onde podemos levar a sério estas palavras? Até onde as idéias estruturalistas estão presentes e atuantes na revelação magna do Mito *dogon*? A ausência de toda menção posterior me inclina a uma resposta negativa.

Não obstante, Lévi-Strauss lança mão várias vezes a textos de Dieterlen; não recarregarei meu texto analisando as referências em questão; é suficiente uma idéia de conjunto. O sistema *dogon*, com a sua passagem universal entre todos os elementos do universo, vinha a confirmar a intuição exposta em *La pensée sauvage* sobre a inexistência de resíduos face à ordem classificatória de toda cultura e sobre a sua extrema sistematização; mais ainda, exemplificava às mil maravilhas o trânsito do humano ao natural e ao cósmico que reunia o conceito do perceptível, o pensável e o imaginável mediante um instrumento conceptual gigantesco. Uma niveladora taxonômica de tal envergadura, contudo, não dava conta de algo central na abordagem levistraussiana, a determinação dos traços diacríticos que conformam os sistemas de oposições.

Se sabemos que o sistema vegetal dogon se divide em 24 categorias (ou, mais exatamente 22 + 2), categorias que por outra parte não são exclu-

sivas do mundo vegetal, senão que servem para classificar o conjunto do universo dogon, não sabemos como distinguem os dogon uma planta de outra na prática e sobre que categorias próprias de cada uma se baseiam para classificá-las dentro de uma categoria. Um sistema tal permite explicar a função prática ou ritual de uma planta a partir do seu papel no mito, mas não permite definir uma planta em relação ao resto do mundo vegetal” (Friedberg, 1970: 1093).

Havia outra coisa inconciliável com a perspectiva de Lévi-Strauss. Princípios classificatórios que só prefiguram um sistema como virtual, como evanescente, como algo que nunca pode se desenvolver na sua totalidade, enfim como uma figura de linha de pontos ou pesponte, viravam nas mãos de Griaule e Dieterlen, um monumento de granito. A direção inversa tampouco encaixa bem: revestir o granito com teia de aranha. Uma abordagem à Lévi-Strauss do Mito, seja o de *Masques...*, o de *Dieu...* ou o do *Le renard...*, é inviável, já que é informe, desestruturado, insignificante.

De toda maneira, embora em forma menos entusiasta, outros etnólogos franceses reconheciam a validade do trabalho de Griaule. Balandier, o novo tipo de africanista surgido nos '50-'60, reconhecia o acervo de conhecimentos sobre o pensamento “chamado ‘primitivo’”, Mercier somava-se a uma fórmula semelhante mas advertia dos limites de uma abordagem idealista baseadas nas representações conscientes de uma cultura (Letens 1971: 26-27).

De outro lado, a reação dos antropólogos britânicos ante *Dieu...*, não foi apenas não beligerante senão que não duvidaram da validade dos seus dados. Radcliffe-Brown (1972 [1949]: 129ss.) utilizou um trabalho de Griaule publicado em África (*L'alliance cathartique*) para sua “Nota adicional sobre as relações burlescas”. Nele podemos ler: “O artigo de Griaule é um importante aporte à série de publicações nas quais ele e seus colaboradores deram os resultados da sua pesquisa desta cosmogonia (*a dogon*)”. As reservas não eram etnográficas senão de interpretação, e iam a um ponto que assinalo no capítulo anterior: a ausência de empenho comparatista nos trabalhos franceses sobre os *dogon*:

A base de qualquer compreensão científica (das representações simbólicas) deve ser um estúdio particularista, como o de Griaule e seus colaboradores; mas sugeriria a necessidade de complementá-lo com um trabalho comparativo o mais extenso possível. (...) o sistema dogon poderia parecer, sem tal estudo, um produto particular de um povo particular (idem: 133).

Que mais poderia ter almejado Griaule que se falasse dele? Um produto peculiar e um povo peculiar reclamavam um antropólogo peculiar.

O ponto que outras referências inglesas têm em comum é a observação de que o trabalho de Griaule era tipicamente francês e que permitia estabelecer a diferença com a maneira de trabalhar dos antropólogos ingleses. Richards o questiona no trabalho citado por Letens, jogando no mesmo saco, como representantes do estilo gaulês, Griaule e Lévi-Strauss. Mas quem ia desenvolver esta perspectiva, de uma maneira mais demorada e profunda, era Mary Douglas.

Douglas toma a produção sobre os *dogon* de Griaule, Griaule-Dieterlen, e Calame-Griaule, nunca melhor aplicado, ao pé da letra; em momento nenhum põe em dúvida os dados por eles aportados e, quando assim o fez Beek, opus, além da própria, a autoridade de Dally Ford às suas críticas. Os textos de Douglas vinculados aos *dogon*, que eu saiba, são quatro: dois de 1968, outro mais tardio e de menor relevância de 1991, um breve comentário ao artigo de Beek; uma comunicação um ano mais tarde a um colóquio celebrado no Instituto Francês do Reino Unido (*L'autre et le sacré. Surrealisme, cinéma, ethnologie*), re-elaboração dos textos de '68. Estes são uma conferência na École Pratique des Hautes Etudes, ao que parece, convidada por Denise Palme, e uma resenha de *Le renard pâle* e de *Ethnologie et langage*, aparecida em *África*, a revista do Internacional African Institute, dirigida por Daryll Forde. Ambos trabalhos repetem alguns parágrafos de maneira textual e têm aproximadamente os mesmos processos e resultados.

Havia um vínculo prévio de Douglas com Griaule e sua gente: ambos publicaram trabalhos num livro coletivo coordenado em 1954 por Forde: uma apresentação do material recolhido entre os *lele* de Kasai de uma

Douglas muito jovem que tinha obtido pouco tempo antes o seu doutorado e um Griaule já consagrado e quase póstumo. É curioso que na sua antropologia britânica de Kuper nem sequer se mencione a Griaule ou Dieterlen, quando vemos que houve nos anos '50 e '60 uma colaboração fluida, da qual foi fruto pelo menos este livro e outro co-dirigido por Dieterlen e Fortes (não é Forde?): *African systems of thought*, além de diversas conferências de uns na casa dos outros e artigos de uns na revista dos outros; a inesperada atenção sobre “cosmologia” e “sistemas de pensamento” que em estes textos mostram os ingleses, não proviriam justamente do comércio com os franceses? Outro dado: Griaule foi o revisor da tradução francesa de *African systems of kinship and marriage*, livro compilado por Radcliffe-Brown e Forde.

No momento do seu máximo esplendor intelectual, um ano depois da publicação de *Purity and danger*, a antropóloga britânica jogava luz em pouquíssimas páginas sobre aquilo que, nas milhares produzidas por Griaule, sua discípula e sua filha permaneciam como enigma opaco, tão opaco que os investigadores franceses nem sequer o haviam percebido. O que está em jogo no sistema *dogon* ao opor o universo de Nommo ao de Yougorou é a contradição entre estrutura e contra-estrutura, entre sistema e margem – para empregar uma terminologia que aqui está ausente, mas que a autora empregava em outras obras suas –, ou seja, entre a norma e a transgressão, entre sujeição e liberdade, entre ordem e desordem. Por último, entre poder e verdade: esta é revelada pelas ações *adivinhatórias* nas quais as pegada das raposas na areia respondem a perguntas feitas pelos adivinhos.

Mas a Douglas não interessava tanto resolver o labirinto *dogon*, quanto utilizar o caso como pretexto e exemplo para encarar as diferenças entre a antropologia francesa e a inglesa, em cuja análise a autora espalhava uma série de brilhantes observações. Entre outras coisas, falava dos surrealistas – foi uma das primeiras vezes, creio, que alguém pensava neles para vinculá-los com o que quer que fosse do domínio antropológico –, mas não como faria vinte anos depois, Clifford os aparentou com os observadores franceses, senão com os nativos observados.

Peço-vos que noteis a extraordinária simpatia entre os dogon e os surrealistas, simpatia tanto de métodos quanto de objetivos. André Breton era um poeta que refletia sobre as condições da criação poética. Seu problema era ir atrás da tela de controle realista e liberar a imaginação. Estimulado pelo trabalho de Freud sobre os sonhos, também ele invertia o modelo platônico de luzes e sombras. Para ele, a vigília, a lógica e a necessidade distorcem e limitam a experiência humana. A revelação chega com os sonhos na noite, mediante o sem sentido, o desconexo, a total perda do controle. (...) De imediato, a gente fica impressionado pela sua estreita relação com as técnicas de consulta oracular” (Douglas, 1975 [1968]: 130).

Os antropólogos britânicos, continua Douglas, compartilhavam, tanto com os *dogon* – e, digo eu, e com quem quer que empregue procedimentos de adivinhação – quanto com os surrealistas, esse afã por “buscar detrás das aparências outra fonte de conhecimento”. A metáfora articula num espaço único os agentes da margem, os adivinhos e demais personagens vinculados a práticas místicas, por um lado, e nós etnólogos, seres taxonomicamente equívocos. Porém, Douglas não vai por esse caminho; suas declarações são antes uma coquetaria com a qual a autora se lisonjeia a si mesma e a seus pares (“Sem dúvida, é agradável ver a nós mesmos como uma sorte de adivinhos” [*idem*: 128]), mas lhe permitiam avançar sobre definições precisas do labor disciplinador, do que devia ser – o que os ingleses faziam – e, por defeito, embora as boas maneiras de convidada numa instituição francesa lhe impedissem formulá-lo de uma forma explícita, do que era – a prática de seus anfitriões –, supérfluo e impróprio. Ele o dizia no texto de *África*:

Esta linha divisória que os dogon desenham entre os dois tipos de linguagem e verdade divide também a antropologia em duas partes: a parte de Nommo, análises sistemáticas das estruturas formais simbólicas; na parte do Raposo, intentos sistemáticos de atravessar o véu das proposições registradas e de alcançar o conhecimento oculto dessas áreas obscuras da experiência onde as formas simbólicas se geram e têm efeito” (Douglas, 1968: 23).

Evidentemente, a aproximação de Calaupe-Griaule da adivinhação era escassa e superficial. Douglas na sua conferência teve que lançar mão de material de Denise Palme publicado três décadas antes, embora também não estivesse satisfeita com este trabalho, nem pelo escrito por Griaule naquelas mesmas datas. Ambos registram “como operaria o sistema com casos hipotéticos. Não há estudos de uma sessão de adivinhação real e muito menos de uma série articulada de adivinhações” (Douglas, 1968: 23). Diferentemente, acrescento eu, de, por exemplo, o trabalho de Evans-Pritchard entre os *azande*, mais preocupado nas gentes que nos sistemas metafísicos.

¹ É de se supor que este Ogono de Arou – os *arou* são uma das quatro tribus *dogon* – seja Sodyougo Doumbo, o Hogon – sacerdote do culto aos antepassados – dos *arou* aos que Dieterlen dedicaria *Le titre d'honneur des arou*, livro que registrava um longo recitado ritual (a divisa ou título de honra) oferecido ao sacerdote em ocasião da sua consagração. É de se supor também que este homem não assistiu pessoalmente à cerimônia porque o seu cargo implica a proibição de abandonar sua aldeia (Dieterlen, 1982: 35). A informação de um letrado nativo (Dolo: 2002: 44) da uma visão menos idealizada desse agente: “como o hogon é o mais velho, pode estar senil. Talvez se confunda e queira sair de sua casa, mas para isso está o seu guardião que o controla”.

² Vejamos as palavras de Dieterlen (*Griaule e Dieterlen*, 1967: 54)

“Os patriarcas das linhagens da aldeia dupla de Ogot e os principais sacerdotes totêmicos da região de Sanga tiveram um conselho e decidiram instruir a Marcel Griaule. Designaram para o trabalho preliminar a um de seus deanos mais competentes – Ogotemméli – que provocou (...) o primeiro encontro (...) Cada dia – sem nós sabê-lo – era feito um informe ao conselho sobre o progresso da instrução.

³ Insiste mais tarde, falando do “status de *Dieu d'eau* na etnologia contemporânea e lembrar que continua sendo um livro dobradiça, um desses textos que revolucionaram e continuam trabalhando um modo de pensar. Com ele, tudo muda. Corrige o olhar do europeu, leva-o a ver o outro, o indígena, o primitivo, como o depositário de uma cultura coerente, desde todo ponto de vista comparável às do mundo desenvolvido. Ensina a escutar as vozes do arcaico, a descifrá-las, a buscar sua verdade e grandeza”.

⁴ Beidelman (1993: 47) nos aporta outra perspectiva, tomando como campo de aplicação a África negra no geral.

Às vezes (os segredos) são apenas convenções sociais, o reconhecimento de áreas de silêncio e ausência que criam e mantêm diferenças sociais e relações como as existentes entre homens e mulheres, maiores e menores, diferentes parentes, diferentes ofícios (...) As vezes implicam algo mais próximo ao mistério, às densas, opacas, polisêmicas complexidades do universo, às que as personas reverentes devem temer e respeitar.

⁵ Este cereal, cujo nome não aparece no Larousse nem no Robert e ao que o dicionário da Real Academia dá um valor totalmente diferente, em inglês chama-se "hungry rice". Se ingere em forma de creme ou de guisado. Está explicitamente excluído da culinária cerimonial, salvo nos funerais de um hogan e na entronização do seu sucessor. "É o símbolo do infinitamente pequeno de onde saiu o universo" (Dieterlen e Calame Griaule, 1960: 86). Sobre a sua proibição alimentar por agentes cerimoniais, Dolo (2002: 57) nos diz:

Conheço a versão dada por Griaule; o chacal divino teria contaminado a terra com a sua irmã Yasigui, mas não tenho o convencimento de que seja assim. Tenho dúvidas (...) o fonio provoca diarreia. (...) seria muito molesto que não se possa dispor dos sacerdotes totêmicos por causa das dores de ventre. Mas eu não sei tudo.

⁶ N. do T.: codo: (Cotovelo) medida de longitude que é aproximadamente a distancia entre o cotovelo e a extremidade da mão.

⁷ Com *Le renard...* acontece algo semelhante. Dieterlen (Griaule e Dieterlen, 1965: 55) reconhece que não há texto nativo para o gigantesco mito da criação que nos apresenta. Promete, no entanto, um segundo fascículo deste primeiro volume, cujo apêndice traria "as correspondências entre o mito tal como o transcrevemos nesta obra e os textos em *sigi so* já publicados, e alguns exemplos de preces com o seu comentário indispensável" (*idem*: 56). Este segundo fascículo nunca veio à luz.

⁸ Há um exemplar do livro de Lettens na Biblioteca Nacional da França e unicamente aí. Não está na, por outro lado, magnífica biblioteca do Museu do Homem. Na de Érick de Dampierre de Nantèrre há um resumo anônimo de umas setenta páginas escrito com bastante pouca simpatia pelo autor.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, J.-M. 1990. Aspects du récit en anthropologie, In: Adam, J.-M. et al., *Le discours anthropologique*, Paris: Méridiens Klincksieck, 251-282.
- AMSELLE, J.-L. 2000. L'anthropologie au deuxième degré: à propos de "La mission Griaule à Kangaba (Mali)" de Walter E. A. van Beek et Jan Jansen, *Cahiers d'études africaines*, Paris, 160.
- BEIDELMAN, T. O. 1993. Secrecy and society: the paradox of knowing and the knowing of paradox, In: NOOTER, Mary H. (ed.), *Secrecy: african arts that conceals and reveals*, New York: The Museum for african art, 1993.
- BOUJU, J. 1991. "Comment" on Beek's "Dogon restudied". *Current anthropology*, 32 (2).
- CLIFFORD, J. 1983. Power and dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's initiatio, In: STOCKING Jr., G. W. (ed.), *Observers observed*, Madison: University of Wisconsin Press, 121-156.
- COPANS, J. 1973. Comment lire Marcel Griaule? A propos de l'interprétation de Dirk Lettens, *Cahiers d'études africaines*, Paris, 49.
- COPPO, P. 1998. *Les guérisseurs de la folie: histoires du plateau dogon*, Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1973. *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Barral.
- DIOGUIÉ, D. 1987. *Hommage dogon à Marcel Griaule*, In: GANAY, A., LEBEUF, A., LEBEUF, J.-P.; ZAHAN, D. (ed.), *Ethnologiques: hommages à Marcel Griaule*, Paris: Hermann.
- DIETERLEN, G. 1989. *Mythologie, histoire et masques*, *Journal des africanistes*, Paris, 59, 7-38.
- DIETERLEN, G.; CALAME-GRIAULE, G. 1960. L'alimentation dogon, *Cahiers d'études africaines*, Paris, 3.
- DOQUET, A. 1999. *Les masques dogon: ethnologie savante et autochtone*, Paris: Karthala.
- DOUGLAS, M. 1968. *Dogon culture profane and arcane*. *Africa*, 38 (1).
- DOUGLAS, M. 1975. If the dogon... In: DOUGLAS, M., *Implicit meanings: essays in anthropology*, London: Routledge & Kegan Paul.

- DOUGLAS, M. 1992. Réflexions sur le Renard pâle et deux anthropologies: à propos du surréalisme et de l'anthropologie française, In: THOMPSON, C. W. (ed.), *L'autre et le sacré: Surréalisme, cinéma, ethnologie*. Paris: L'Harmattan, 1992.
- DUPUIS, A. 1999. Souvenirs de Denise Paulme et Michel Leiris. *Cahiers d'études africaines*, Paris, 155-156.
- FRIEDBERG, C. 1970. Analyse de quelques groupements de végétaux comme introduction à l'étude de la classification botanique bunaq, In: POUILLON, J.; MARRANDA, P. (ed.), *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, La Haye, Paris: Mouton.
- GANAY, A., LEBEUF, A., LEBEUF, J.-P.; ZAHAN, D. (ed.). 1987. *Ethnologiques: hommages à Marcel Griaule*, Paris: Hermann.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 1995. *La entrevista*, In: GIOBELLINA BRUMANA, F. (ed.), *Técnicas de la investigación social*, Córdoba: Nueva Escuela.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 2000. Artaud entre los tarahumara: una etnografía delirante, *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, 603, 65-74.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 2001. El etnólogo y sus fantasmas: Leiris en África, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 56, Cuaderno segundo.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 2002a. "Griaule e a invenção de uma etnografia": antropologia francesa e a pesquisa de campo no início do século XX", in: Reunião da Anpocs, 26, Caxambu. *Anais*.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 2000b. La misión Dacar-Yibutí: en el origen de la etnografía francesa, *Revista de Antropología*, 45 (2).
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 2003. Ser otro: Leiris y la posesión, *Ilha, revista de antropologia*, Florianópolis, 5 (1).
- GRIAULE, M. 1952. Le savoir des dogon, *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, (22), 27-42.
- GRIAULE, M. 1966. *Dieu d'eau*, Paris: Fayard.
- GRIAULE, M. 1996. *Descente du troisième verbe*, Paris: Fata Morgana.
- GRIAULE, M.; DIETERLEN, G. 1952. Un système soudanais de Sirius, *Cahiers Internationaux de sociologie*, 7.
- GRIAULE, M.; DIETERLEN, G. 1965. *Le renard pâle*, Paris: Institut d'ethnologie.
- JOLLY, E. 2002. Du fichier ethnographique au fichier informatique: le fonds Marcel Griaule: le classement des notes de terrain, *Gradhiva*, (30-31), 81-103.
- KRYSTEK, L. 1998. The Dogon, the Nommos and Sirius B. Disponible en: < http://unmuseum.mus.pa.us/siriusb.htm >. [Acceso en: 1 agosto 2004].
- LANE, P. 1991. "Comment" on Beek's "Dogon restudied", *Current anthropology*, 32 (2).
- LETTENS, D. 1971. *Mystagogie et mystification: évaluation de l'œuvre de Marcel Griaule*, Bujumbura: Presses Lavigerie.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1953. Panorama de l'Ethnologie (1950-1952), *Diogenes*, Paris, (2), 96-123.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- LOIZOS, P. 1997. *Innovation in ethnographic film: from innocence to self-consciousness*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MEILLASSOUX, C. 1991. "Comment" on Beek's "Dogon restudied", *Current anthropology*, 32 (2).
- MICHEL-JONES, F. 1978. *Retour aux dogons*, Paris: Le Sycomore.
- DOLO, Ogbara S. 2002. *La mère des masques: un dogon raconte*, Paris: Seuil.
- OGONO DE AROU. 1987. *Hommage Dogon à Marcel Griaule*, In: GANAY, A., LEBEUF, A., LEBEUF, J.-P.; ZAHAN, D. (ed.), *Ethnologiques: hommages à Marcel Griaule*, Paris: Hermann.
- ORTIZ DE MONTELLANO, B. 2002. The dogon and Sirius, disponible en: <http://skepdic.com/dogon.html> [Acceso en: 1 agosto 2004].
- PAULME, Denise. 1976. *La mère dévorante: essais sur la morphologie des contes africains*, Paris: Gallimard.
- RADCLIFFE-BROWN, A. 1972. Nota adicional sobre las relaciones burlescas, In: RADCLIFFE-BROWN, A. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona: Península.
- SENGHOR, L. S. 1987. Préface In: GANAY, A., LEBEUF, A., LEBEUF, J.-P.; ZAHAN, D. (ed.), *Ethnologiques: hommages à Marcel Griaule*, Paris: Hermann.
- SIMMEL, G. 1977. Sociología: estudios sobre las formas de socialización, Madrid: *Revista de Occidente*, 2.
- STOLLER, P. 1992. *The cinematic griot: the ethnography of Jean Rouch*, Chicago: The University of Chicago Press.
- VAN BEEK, W. E. A. 1991. Dogon restudied: a field evaluation of the work of Marcel Griaule, *Current anthropology*, 32 (2), 139-158.

LÉVY-BRUHL, Lucien

Filósofo e sociólogo francês, Lucien Lévy-Bruhl nasce em Paris, em 1857. Antigo aluno da École Normale Supérieure, *agregé* de filosofia e doutor em letras, em 1884, Lévy-Bruhl ensina “a história das idéias políticas na Alemanha” na École Libre des Sciences Politiques, antes de ser nomeado, em 1908, professor na Sorbonne. Em 1917, é eleito membro da Académie des Sciences Morales et Politiques, no mesmo ano em que assume a direção da *Revue philosophique*. Apóia Alfred Dreyfus (foi citado como testemunha de defesa), simpatizante socialista e colaborador do jornal *L'Humanité* (a ele deve-se uma biografia de Jean Jaurès), autor renomado desde a publicação de *A mentalidade primitiva* (*La mentalité primitive*), em 1922. É graças a sua notoriedade e ao seu engajamento político que, em dezembro de 1925, com o apoio de E. Daladier cria o Institut d'Ethnologie da universidade de Paris que teve por vocação formar “etnólogos” profissionais, confiando a secretaria geral a Marcel Mauss e a Paul Rivet. Lévy-Bruhl morre em Paris, no ano de 1939, deixando cadernos manuscritos que foram publicados posteriormente, em 1949, sob os cuidados de Maurice Leenhardt, que propôs a revisão das teses que teriam assegurado o seu renome.

Principais obras:

1910 – *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* [As funções mentais nas sociedades inferiores]

1927 – *La mentalité primitive* [A mentalidade primitiva]

1937 – *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* [A experiência mística e os símbolos entre os primitivos].

Razão e diferença: a propósito de Lucien Lévy-Bruhl¹

Marcio Goldman

Ao introduzir uma coletânea significativamente intitulada *Rationality*, Brian Wilson sustenta que “the ghost of Lévy-Bruhl (...) is, for several writers in this book, the thing to be exorcised” (Wilson 1970: XIII-XIV). Jean-Pierre Vernant (1981: 220), por sua vez, chega a afirmar que

la pensée sauvage est finalement reléguée par le sociologue français dans une sorte de ghetto, enfermée dans le stade du “prélogique”, comme est interné dans son asile le schizophrène dont le délire est par bien des aspects parent de la mentalité primitive.

Outros depoimentos poderiam ser citados, comprovando que a relação de Lévy-Bruhl com a maior parte dos cientistas sociais nunca foi das mais tranquilas. Mesmo no auge de sua popularidade, costumava ser encarado com uma desconfiança onde se mesclavam a suspeita decorrente de sua formação filosófica, o descrédito face aos dados de segunda ou terceira mão que utilizava e a recusa do esquematismo com o qual aparentemente apresentava as suas teorias e explicações. É claro que no caso específico da antropologia, essa situação só podia se agravar, a ponto de a simples menção das idéias, ou mesmo do nome, de Lévy-Bruhl, costumar ser acompanhada da imediata demarcação de distância, a fim de que as posições do antropólogo não pudessem ser, nem de longe, confundidas com o “etnocentrismo” do “teórico da mentalidade primitiva”.

Dominique Merllié (1989: 420-22) buscou determinar as razões dessa recusa quase global, acreditando tê-las localizado nas “problématiques qui (...) doivent quelque chose à une pensée qu’elles n’ont pas dépassée qu’en prolongeant le mouvement qui l’animait” (Merllié 1989: 419, nota 3). Além disso, dever-se-ia levar em conta a própria “clareza” da escrita de Lévy-Bruhl (em geral confundida com uma inexistente superficialidade ou facilidade), que teria feito, de modo paradoxal, com que leitores mais apressados se contentassem com as interpretações em geral equivocadas de alguns apresentadores e de alguns críticos: “tout le monde ayant ‘lu’ Lévy-Bruhl, nul n’avait plus besoin de le lire, et la vulgate déformée s’auto-entretenait” (*idem*: 427). Enfim, o pensamento dominante na antropologia francesa do pós-guerra, o de Claude Lévi-Strauss, teria operado uma série de eliminações para ser bem sucedido, entre elas o “esquecimento” das principais questões levantadas por Lévy-Bruhl (*idem*: 429-31). Merllié denuncia, assim, os processos de “dénaturation, oubli, refoulement” a que a antropologia teria submetido o pensamento de Lévy-Bruhl. Talvez Merllié tenha razão ao apontar os motivos determinantes do afastamento da antropologia em relação às idéias do autor. É possível, entretanto, que as motivações alinhadas sejam demasiadamente pessoais, refletindo mais as posições do defensor que as verdadeiras razões dos críticos. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que “defender” Lévy-Bruhl contra “falsas” interpretações e críticas “injustas” não leva muito longe, na medida em que essa posição acaba usualmente por sugerir uma espécie de “retorno” às “verdadeiras” idéias do autor, retorno em geral problemático e quase sempre ocioso. Creio que seria mais interessante indagar de que modo um pensamento geralmente excluído de forma artificial do campo da antropologia poderia aí ser enxertado, a fim de que alguma coisa de novo e útil pudesse brotar. Por isso, eu substituiria os termos empregados por Merllié por apenas um: exclusão. E, em vez de lamentar as supostas deformações e esquecimentos, tentaria (re)incluir o pensamento de Lévy-Bruhl na reflexão antropológica, apontando para as inovações que poderiam derivar dessa operação.

Há uma forma recorrente de recortar a obra de Lévy-Bruhl. Haveria em primeiro lugar os trabalhos de filosofia e de história da filosofia, de *L'idée de responsabilité* (IR) até *La philosophie d'Auguste Comte* (PC). Em seguida, um livro de transição que marcaria sua passagem para as ciências sociais com preocupações já sociológicas em suas intenção embora ainda filosóficas em sua essência – *La morale et la science des mœurs* (MM). Após isso, entre 1910 e 1938, seis livros propriamente etnológicos: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (FM) e *La mentalité primitive* (MP) representariam o momento de afirmação de teses ainda pouco elaboradas; com *L'âme primitive* (AP) teria início um processo de relativização dessas posições iniciais que prosseguiria com ênfase cada vez maior através de *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (SN) e de *La mythologie primitive* (MyP), para atingir o seu ponto máximo com a publicação de *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (ES). Enfim, os *Carnets* (CL) póstumos seriam o lugar de uma revisão ainda mais radical das posições anteriormente defendidas, inclusive daquelas tidas como mais fundamentais: abandono de noções como “prelogismo” “lei de participação”, renúncia a opor dois tipos de mentalidade, reconhecimento da unidade profunda do espírito humano... Como qualquer periodização – biográfica, intelectual, teórica ou mesmo histórica – esta não é em si mesma nem falsa nem verdadeira. A questão é avaliar a sua pertinência para uma possível utilização das idéias de Lévy-Bruhl e verificar a que leitura esta periodização conduz. Nela, vemos um autor que abandona uma carreira filosófica para se dedicar a estudos etnológicos aparentemente pouco relacionados com a filosofia. Vemos, em seguida, este autor deixar de lado um certo “dogmatismo inicial” – a tese de uma mentalidade “pré-lógica”, talvez inferior à nossa – para desembocar em um “agnosticismo completo”, afirmando a impossibilidade de compreensão dessa mentalidade.² Finalmente, observaríamos nos *Carnets* como Lévy-Bruhl se teria tornado cético em relação à própria obra, que havia consumido quase trinta anos de sua vida. Eu gostaria de propor uma outra leitura por duas razões. Em primeiro lugar, porque esse recorte tradicional se choca com certas

dificuldades concretas, por exemplo, a absoluta semelhança entre teses adiantadas desde *Les fonctions mentales...* e posições expostas nos *Carnets*. Além disso, é indiscutível que a leitura convencional conduziu à desconfiança, por vezes ao desprezo e à recusa radical e preliminar dos trabalhos de Lévy-Bruhl.

Essa outra leitura supõe o abandono de alguns temas tradicionais da história das idéias. Em primeiro lugar, seria preciso aproveitar a crítica antropológica ao evolucionismo, recusando um certo “organicismo” das idéias, que supõe que estas simplesmente nascem e se desenvolvem, para morrer em seguida. Uma concepção um pouco mais “culturalista” me parece mais interessante: as idéias seriam “respostas” para problemas muito gerais. Deve-se ressaltar apenas que não são apenas as respostas que variam de sociedade para sociedade (ou de pensamento para pensamento), mas as próprias questões que são colocadas, o que evita tomar essas “respostas” como modelos a serem copiados, convidando a assumi-las como lições para se meditar. Em segundo lugar, seria preciso problematizar o debate em torno da continuidade ou descontinuidade de um pensamento. Estas são noções inteiramente relativas na medida em que aquele que “continua”, sob pena de não chegar realmente a elaborar uma obra que mereça este nome, sempre inova em alguma coisa, tanto em relação a seu trabalho anterior quanto frente a outros pensamentos. Do mesmo modo, os cortes e rupturas sempre se dão em relação a algo pre-existente ou contemporâneo, seja uma teoria ou um conjunto de práticas. Enfim, há o problema das “influências”, que coloca a questão de saber se a compreensão justa de uma obra pode dispensar o conhecimento detalhado da vida do autor e de sua biografia intelectual. Devo confessar que esta relação me parece bem problemática e que prefiro o belo trabalho de Merleau-Ponty (1965) sobre Cézanne. A vida de um artista, de um autor, não é mais que o “texto” que herda e deve decifrar, fornecendo, talvez, o sentido literal da obra – e ainda assim porque só atingimos a vida através dessa obra. Lévy-Bruhl, como Cézanne, como todo mundo, só recebe aquilo que tem que viver, não o modo de vivê-lo. É certo, pois, que a

educação judaica, a IIIª República, o caso Dreyfus, os estudos acadêmicos e toda uma série de episódios que dificilmente poderíamos recuperar, “influem” na obra e no pensamento de Lévy-Bruhl. Também é certo que, por mais interessante que tudo isso possa ser, o mais importante é tentar reconstituir a grade de deciframento que aplicou a todas essas circunstâncias que de algum modo a ele se impuseram. Não se trata de negar a relação entre vida e obra, mas de tentar buscar a maneira particular através da qual, neste caso, elas “se comunicam”. O principal impasse enfrentado pelos trabalhos que buscam as “influências” que teriam levado um autor a atingir suas posições teóricas mais maduras reside no fato de que, mesmo quando se é capaz de provar que este autor leu tal ou qual obra que, supõe-se, o influenciou, é muito difícil saber ao certo o que nessa obra o teria interessado mais, ou como foi por ele interpretada. O recurso às “influências” esbarra sempre nesse limite, o discutível pressuposto de que uma obra ou um autor possuem um sentido inequívoco.³

Nesse sentido, é possível estabelecer um outro recorte da obra de Lévy-Bruhl, seguindo um esquema cronológico mais direto. Poder-se-ia sustentar que na década de 1880, escreveu seus trabalhos de “formação”, *L'idée de responsabilité* e *L'Allemagne depuis Leibniz* (AL); que, entre 1890 e 1900, produziu uma obra de história da filosofia propriamente dita, de forte inspiração positivista, que compreende os livros sobre Jacobi (PJ) e Comte, bem como o trabalho sobre a filosofia francesa moderna (HP); que entre 1900 e 1910, sua preocupação passará a ser essencialmente sociológica, num sentido ainda bastante comteano, embora já marcado pelas posições de Durkheim e da *escola sociológica francesa* – seu livro sobre a moral e *Les fonctions mentales...* fazem parte deste período; enfim, que, entre 1920 e 1940, serão elaborados os trabalhos propriamente etnológicos, construindo nesse momento um pensamento verdadeiramente original, de *La mentalité primitive* aos *Carnets*, inclusive. Os anos “em branco”, de 1910 a 1920, serão dedicados quase inteiramente a uma participação ativa no esforço de guerra, o que não é, apesar das aparências, inteiramente estranho ao desenvolvimento do pensamento de

Lévy-Bruhl. Com esse esquema aparentemente tão linear e regular não pretendo, contudo, sugerir que a evolução desses trabalhos tenha seguido um caminho simples: nem o de um progresso ascendente, que iria de posições fortemente etnocêntricas a um saudável relativismo, nem um recuo de idéias bem estabelecidas a um ceticismo inseguro de si mesmo. Ao contrário, parece-me que esse percurso é cheio de idas e vindas, correspondendo a uma triagem progressiva, a uma elaboração cada vez maior tanto dos temas tratados quanto da terminologia empregada.

Desse ponto de vista, a obra de Lévy-Bruhl parece constituir um caso privilegiado para a análise intelectual. E isso por diversas razões. Em primeiro lugar, porque após o sucesso inicial, seus trabalhos etnológicos se tornaram absolutamente problemáticos e “minoritários” no interior da antropologia. Reduzidos a um esquema simplista e um pouco grosseiro, chegaram a servir de exemplo dos absurdos de que é capaz o etnocentrismo e de modelo daquilo de que todos deviam procurar afastar-se. É curioso e significativo, contudo, que os temas abordados por Lévy-Bruhl continuem a despertar a atenção dos antropólogos: racionalidade e relativismo, explicação e compreensão, modernidade e tradução, natureza humana e universalidade, constituem alguns desses temas que continuam no coração da antropologia contemporânea e que, em geral, são estudados sem qualquer menção a esse autor. Creio que a principal razão para essa exclusão já havia sido sugerida por Evans-Pritchard (1965), ao situá-la no fato de que, como ninguém, Lévy-Bruhl fez da diferença o seu ponto de partida, pondo toda a ênfase do lado da diversidade e deixando a questão da unidade em aberto, reservada para um futuro incerto. De fato, a sua questão crucial sempre foi essa dialética complexa entre “nós” e “eles” (embora esse *nós* e esse *eles* possam significar muitas coisas diferentes) e pensar a diferença o seu grande problema. Isso significa que sua obra não pode ser estranha a qualquer tentativa de repensar a tematização da alteridade efetuada pela antropologia social e cultural. Eu iria ainda mais longe, afirmando que o pensamento de Lévy-Bruhl poderia ser encarado como um desses *maxima* de que fala Mauss, um desses casos

“típicos”, no sentido de que nele se manifestam com nitidez processos e elementos apenas esboçados em outros autores ou que neles permanecem ofuscados por desenvolvimentos usualmente tidos como mais importantes. Nesse sentido, creio que há algo de Lévy-Bruhl em todo antropólogo, ainda que a antropologia tenha tendido a se defender das suas idéias e a excluí-lo da sua história. A sua originalidade foi ter levado os problemas da antropologia até aos seus limites, submetendo-os em conjunto a uma questão mais geral, muito difícil de ser resolvida de modo simples: como pensar a dialética entre unidade e diversidade em suas últimas conseqüências? Como pensar a diferença em si mesma, ou seja, como ponto de apoio para impulsionar o pensamento, não como objeto a ser “explicado” – explicação que logo detém o pensamento? “*Comment comprendre l'autre sans le sacrifier à notre logique ou sans la lui sacrifier?*” (Merleau-Ponty 1960: 147). Ou, em última instância, serão a compreensão e a explicação do outro – a própria antropologia conseqüentemente – realmente possíveis?

Um segundo privilégio do trabalho de Lévy-Bruhl para a história das idéias é o fato de a sua vida intelectual condensar, de alguma forma, a constituição do pensamento antropológico: formação filosófica neo-kan-
tiana e positivista; interesse pelos fatos sociais a partir de uma preocupação com a moral; problema da diversidade humana com o interesse correlato pelas sociedades e mentalidades não-ocidentais... Nascido em 1857, formado academicamente quando a antropologia dava os seus primeiros passos, Lévy-Bruhl vem a falecer apenas em 1939, quando boa parte dos principais trabalhos de referência da antropologia contemporânea já estavam publicados. Enfim, uma das especificidades do trabalho de Lévy-Bruhl é permitir recuperar o modo pelo qual foi “influenciado” por sua formação, uma vez que essas “influências” são diretamente apresentadas por ele. Torna-se possível, assim, captar como “decifrou” e “deu sentido” ao que a ele se “impunha”.

A questão que este trabalho pretende investigar foi claramente formulada por Philippe Soulez:

Pourquoi Lévy-Bruhl s'est-il intéressé, lui le rationaliste, à Jacobi? N'y a-t-il pas là le premier indice d'un intérêt pour l'autre du rationalisme? (...) Quel rapport entre 'L'Allemagne depuis Leibniz' et l'étude des Papous? Celui que trouvera le rapport aura la clef de cette œuvre, qui demeure en grande partie énigmatique (Soulez 1989: 482).

Não que eu acredite que “aquele que encontrar a relação terá a chave dessa obra, que permanece em grande parte enigmática” (*idem*). Meus objetivos são mais modestos. Não se trata, tampouco, de analisar os primeiros trabalhos de Lévy-Bruhl de uma perspectiva filosófica, uma vez que estou longe de possuir a competência necessária para tanto. Trata-se apenas de demonstrar que uma melhor compreensão de seus trabalhos etnológicos poderia ser alcançada através de uma avaliação de suas obras de filosofia e história da filosofia, isolando os elementos necessários para a inteligibilidade da sua contribuição à antropologia. Essa é a razão que me levou a não confrontar o retrato das diversas filosofias estudadas com outras leituras, inclusive com a letra dos textos dos filósofos analisados. Descartes, Hume, Kant, Jacobi, Comte... devem ser sempre entendidos como o Descartes, o Hume, o Kant, o Jacobi e o Comte de Lucien Lévy-Bruhl.

*

Em 1899, Lévy-Bruhl publicou uma *History of modern philosophy in France*, encomendada por um editor norte-americano interessado em apresentar nos Estados Unidos os princípios da filosofia francesa. A exposição vai, grosso modo, de Descartes a Comte; nela o cartesianismo é encarado tanto como a origem cronológica e teórica desta filosofia quanto como uma espécie de “espírito geral” que impregnaria há muito tempo o pensamento filosófico francês. Privilégio das matemáticas, método dedutivo, universalismo, ruptura com os preconceitos tradicionais, poder do homem sobre a natureza: estes seriam os princípios fundamentais que Descartes teria legado a toda a filosofia, princípios aos quais o pensamento francês, sobretudo, teria permanecido, de um modo ou de outro, especialmente fiel. A conclusão do livro crê poder resumir esses quase trezentos anos de pensamento filosófico lembrando que se trata aí de

uma “long struggle for enfranchisement” face a dogmas e preconceitos de um passado ainda muito recente (HP: 481). Mais do que isso, passado ainda presente, na medida em que o próprio século XIX teria sido testemunha de “repeated and serious attempts at reaction” (*idem*). Deveríamos acreditar, contudo, que essas reações não passam de “mere incidents (...) affecting only temporarily the general progress of human development” (*idem*). Elas possuiriam mesmo um certo valor positivo, já que servem para minorar a “painful friction, and even violent lacerations” (HP: 482) inevitáveis num tal processo de desenvolvimento. É nesse espírito que o livro conclui: “the incidents of this strife are reflected in the conflict of doctrines which characterizes our time, and of this the present state of philosophy in France presents a faithful picture” (*idem*).

O retrato do panorama filosófico francês na segunda metade do século XIX procura dar conta de uma pouco mencionada diversidade de correntes de pensamento e autores, sustentando que o “movimento contemporâneo na filosofia francesa” contaria com, pelo menos, seis grandes correntes doutrinárias, internamente muito sub-divididas: o ecletismo, a influência positivista, o separatismo, os evolucionistas, uma corrente metafísica, e o criticismo – corrente à qual Lévy-Bruhl dirige suas maiores simpatias, embora seu estilo, discreto como sempre, permita entrever esta preferência mais no modo de apresentação que em formulações explícitas. O que poderia caracterizar essa pluralidade de autores e correntes? Por um lado, o fato de que praticamente todos os autores mencionados começaram suas carreiras dedicando-se à história da filosofia, para só depois buscar o desenvolvimento de seus próprios sistemas (HP: 437). Além disso, alguns traços comuns mais profundos poderiam ser isolados atrás da aparente diversidade dos sistemas:

the critical spirit which recognizes no barriers (...); a tendency to adopt the historical and evolutionary point of view; respect for positive science; a taste for social problems; an effort to construct a positive psychology, and to found a science of metaphysics that shall sincerely take into account the modern theories of knowledge (HP: 455).

O problema é que esse conjunto de traços comuns sugere que um ligeiro deslocamento tenha sido introduzido, pois não há dúvida de que as características isoladas correspondem muito pouco aos gostos teóricos e políticos do ecletismo. De fato, espírito crítico ilimitado, historicismo e cientificismo não são os temas preferidos por essa filosofia essencialmente conservadora e espiritualista. Se um lugar foi reservado para o ecletismo no “movimento contemporâneo”, pode-se suspeitar que isso se deva apenas a razões de ordem cronológica e institucional. Se o mesmo argumento for aplicado à “corrente metafísica”, afastada em demasia dos desenvolvimentos científicos, e se admitirmos que o evolucionismo, positivismo e separatismo se postam neste momento muito mais do lado da constituição ou da purificação de determinados ramos de um saber que tende mais para a ciência do que para a filosofia, poderemos dizer com razoável grau de precisão que o movimento propriamente filosófico característico do pensamento francês no final do século XIX se concentraria nas correntes mais ou menos tributárias do kantismo.

Esta confiança no criticismo e no neo-kantismo em geral será reafirmada na conclusão do trabalho. Remontando a Kant, Lévy-Bruhl manifesta a esperança de que “uma teoria do conhecimento, cientificamente estabelecida” poderia enfim ser construída após dois séculos de pesquisas e de tentativas, e de que apenas essa teoria do conhecimento poderia conduzir a uma “new science of metaphysics” (HP: 481). Adivinha-se o lugar que a filosofia francesa estaria destinada a ocupar neste processo global: oriunda de Descartes, fiel por trezentos anos ao “espírito cartesiano”, este pensamento deveria desempenhar o papel de defensor do racionalismo, sustentando o privilégio da teoria do conhecimento na formulação de qualquer sistema filosófico. Este caminho ainda não inteiramente percorrido está longe, contudo, de ser linear e tranqüilo: é no interior da própria filosofia francesa que se pode observar, a partir do final do século XVIII, uma decidida reação contra o espírito iluminista, e mesmo cartesiano, bem como uma negação dos pretensos poderes ilimitados da razão. Tradicionalistas como Bonald ou De Maistre, espiritua-

listas como Biran, ecléticos como Cousin, insurgem-se sucessivamente contra o voluntarismo libertário das Luzes. Para Lévy-Bruhl, a reação não deixa de ser compreensível e, até certo ponto, justificável. Ela lembraria, afinal de contas, os perigos de um apriorismo excessivo, os impasses a que o esquecimento do valor da tradição pode conduzir, as dificuldades a que leva a obliteração das diferenças e a busca exclusiva dos universais e das semelhanças. Por outro lado, ele não deixa de ser taxativo: tratar-se-ia apenas de uma reação episódica, por mais salutar que tenha sido. Lévy-Bruhl acredita que depois de Comte ter efetuado a síntese entre o “progresso” iluminista e a “ordem” tradicionalista, são os elementos racionalistas e científicos que deveriam, enfim, triunfar. Com o neo-kantismo e o criticismo, a filosofia francesa teria reatado os laços que a uniriam às suas fontes, podendo prometer mais uma vez a razão para toda a humanidade.

O famoso racionalismo francês não triunfaria, portanto, de modo tão tranqüilo quanto se costuma imaginar. Ao contrário, Lévy-Bruhl trata o tema como se estivesse lidando com um combate quase ininterrupto. Descartes teria rompido com a tradição e a escolástica medievais; os iluministas o seguem, radicalizando as suas posições ao aplicá-las a domínios – moral, religião, política – nos quais ele próprio não quis penetrar. A reação que se segue à Revolução serve, no entanto, para mostrar que a vitória racionalista estava longe de ser definitiva. No final do século XIX, o racionalismo contra-ataca: as deduções lógicas do neo-kantismo, bem como as investigações empíricas dos positivistas mais ou menos fiéis, logo ameaçarão as vagas invocações ao sentimento e à tradição feitas pelos pensadores reacionários. Acerca do resultado deste combate, Lévy-Bruhl parece não ter a menor dúvida, a sua fé nessa “long struggle for enfranchisement” (HP: 481) sendo quase inabalável. O que é aqui significativo é que tenha construído todo um livro sobre a história da filosofia francesa moderna em torno deste debate e que esse livro tenha o aspecto de arma para uma luta que, esperanças à parte, parece longe de ter terminado. A resistência da tradição, a força de dogmas aparentemente superados, a invocação da in-

tuição e do sentimento nos quadros de uma discussão que se pretende racional e razoável, tudo isso parece intrigar profundamente Lévy-Bruhl, servindo para moderar a sua certeza no triunfo das forças racionalistas. Trata-se, portanto, da história de uma lenta ascensão até a uma filosofia capaz de “incorporar” as verdades progressivamente descobertas ao longo do tempo. Se Descartes é, “naturalmente”, o marco inicial dessa trajetória, a própria linguagem empregada para defini-la, bem como para se referir ao seu iniciador, não deixa muita margem de dúvida sobre qual seria o destino. Ao se falar repetidamente de rupturas com a religião e a metafísica, de leis de desenvolvimento das idéias, assinala-se claramente que é apenas o positivismo de Augusto Comte que pode estar aguardando ao final do caminho. Este, contudo, não seria percorrido por saltos nem de modo absolutamente linear e contínuo, e é entre Descartes e Comte que Lévy-Bruhl busca relatar todas as peripécias que constituiriam a história da filosofia moderna na França. Se o primeiro é o emblema dessa filosofia no século XVII, assim como o segundo o será no XIX, é Condillac que será pensado como o representante por excelência do século XVIII filosófico francês. Entre Descartes e este último, uma série de intermediários serão interpostos. Os primeiros ainda ligados ao cartesianismo; depois, alguns filósofos da transição propriamente dita; por último, aqueles que como Condillac já fazem parte do movimento iluminista.

Quais seriam as idéias responsáveis pelo fascínio especial que as Luzes parecem exercer sobre Lévy-Bruhl? Uma radicalização do projeto cartesiano em duas direções diferentes: estendendo a dúvida e a crítica de Descartes às regiões da política, da religião e da moral e, simultaneamente, tentando eliminar os resíduos metafísicos ainda presentes no pensamento cartesiano. Não que não se faça restrições ao movimento iluminista. A principal delas diz respeito ao seu excessivo impulso voluntarista e iconoclasta. Ainda assim, tratar-se-ia de um momento cuja importância dificilmente poderia ser exagerada:

though a clear-sighted reaction showed the weakness, inconsistencies and lapses of this philosophy, it may well be believed that its virtue is not

yet quite exhausted, and that by laying its foundations deeper it may yet rise again with new strength (HP: 235).

Ora, é justamente essa “reação perspicaz” que se aproveitou dos pontos mais fracos do Iluminismo para tentar rejeitá-lo em bloco – quando não para recusar a filosofia como um todo – que constitui o objeto da etapa seguinte da viagem de Lévy-Bruhl pela filosofia francesa moderna. Esse trabalho de crítica ao pensamento iluminista será localizado na obra dos pensadores denominados, de acordo com o costume, tradicionalistas (Bonald e De Maistre), bem como, ainda que sobre outro plano, na dos “espiritualistas”, como Maine de Biran, e naquela dos ‘eccléticos’, como Victor Cousin e seus discípulos. Aqui, ao contrário do que ocorre com o Iluminismo, o balanço é antes de tudo negativo, mesmo levando em conta os vários aspectos positivos que esta reação pôde ter. Ela significaria, contudo, acima de seu possível valor, um retrocesso do pensamento francês – Lévy-Bruhl não se cansa, aliás, de lembrar as influências estrangeiras que estariam atrás desse recuo. Seria preciso aguardar mais um pouco para que um verdadeiro esforço de síntese viesse a se manifestar, tentando conjugar num sistema superior a herança iluminista e as críticas reacionárias. Isso ocorrerá ainda na primeira metade do século XIX, a idade dos “reformadores sociais”. Conscientes dos impasses a que o exagero revolucionário havia conduzido, estes tratarão de propor uma ordem social justa e racional que, ao mesmo tempo, não despreze os elementos da tradição e da natureza humana que o Iluminismo erroneamente teria ignorado, ignorância que estaria na raiz dos seus insucessos e da violenta reação que acabou por provocar.

A época desses reformadores sociais teria sido anunciada desde o final do século XVIII, quando Saint-Simon e Fourier teriam buscado conjugar o princípio iluminista do progresso com a necessidade de uma reorganização mental que orientasse a reforma social. Ela se prolongaria até ao fim do século XIX, quando Renan e Taine se esforçarão por encontrar a racionalidade das condutas humanas mais fundamentais e por devolver à diversidade social o valor que o Iluminismo havia dela retirado ao se con-

sagrar inteiramente ao princípio abstrato de unidade do gênero humano. Mas é apenas com Comte que a defesa das necessidades de uma reforma da sociedade e do próprio homem encontrará o seu apogeu. Praticamente todo o capítulo XIII da *History of modern philosophy in France* é a ele dedicado, e a análise prosseguirá um ano mais tarde com a publicação de um livro inteiramente destinado a apresentar "*La philosophie d'Auguste Comte*". De Descartes a Condillac e deste a Comte, o ciclo da filosofia francesa moderna se encerra. Em 1899, a posição de Lévy-Bruhl é clara: Comte seria o verdadeiro herdeiro de Descartes, dos iluministas, dos ideólogos e mesmo dos tradicionalistas – o que não quer dizer que tenha simplesmente adicionado esses sistemas tão diferentes. A característica central do positivismo seria antes a adoção de um ponto de vista superior capaz de integrar e ultrapassar as influências recebidas e explicitamente reconhecidas pelo próprio Comte (HP: 394-6). A verdadeira novidade por ele introduzida derivaria de um postulado central de sua própria filosofia, entendida em sentido genérico como visão de mundo global. Ao contrário dos iluministas, para quem o progresso só poderia ser descontínuo, efetuando-se através de rupturas radicais com o passado e a tradição, o positivismo sustentará que os nossos antecessores são na verdade precursores, não simples adversários (HP: 383) e que, portanto, "history becomes the 'sacred science' of the nineteenth century and the indispensable condition of all positive knowledge in morals" (HP: 384). O fundamento epistemológico de tal concepção é o reconhecimento da "relatividade do conhecimento humano": "by ceasing to be absolute", escreveu o próprio Comte, "Positive philosophy ceases to be critical of all the past" (HP: 383).

Para Lévy-Bruhl, esta é a intuição suprema do autor:

he perceived clearly that, under the influence of a philosophy which renounced the pursuit of the absolute, the aim of all moral, political, social and religious endeavor would be entirely transformed (HP: 395).

A originalidade de Comte teria sido saber evitar o ataque direto aos problemas sociais antes que uma série de questões teóricas cruciais tives-

sem sido analisadas e resolvidas (PC: 4-5), posição que repousa em última instância no princípio fundamental de que as instituições dependem dos costumes que, por seu turno, dependem das crenças. A reforma das primeiras, portanto, exige inicialmente que um sistema geral de opiniões que receba a aceitação geral dos membros da sociedade possa ser estabelecido. Ora, Comte acredita que a única realidade que teria escapado incólume do esforço crítico do Iluminismo é a ciência e que, conseqüentemente, este seria o único lugar onde crenças capazes de se impor unanimemente poderiam ser encontradas (PC: 5-6). Para que pudesse realmente cumprir essa função essencial seria preciso preliminarmente fazer com que a ciência abandonasse o particularismo em que costuma se encerrar, tratando de convertê-la em um "sistema geral de opiniões". Já que a própria ciência não teria conseguido se universalizar, constituindo-se assim em filosofia, Comte acredita que o que se faz necessário é construir uma filosofia verdadeiramente científica (PC: 401-2). Isso significa que a divisão que se pode observar entre os homens não é mais que o resultado de uma divisão interior a cada homem ou de uma contradição entre modos de pensar absolutamente antagônicos, que, por razões históricas, conviveriam lado a lado desde o século XVIII, sem jamais poder chegar a uma conciliação ou mesmo a uma acomodação. Um desses modos de pensar seria o que se manifesta na atividade científica, pensamento que se sabe "relative et positive" (PC: 32), tendo sabido renunciar à busca do absoluto e contentar-se com um esforço para estabelecer as leis dos fenômenos (PC: 31-2). O problema é que este modo de pensar – que Comte evidentemente considera superior – teria permanecido "spéciale' et fragmentaire, toujours attachée à l'investigation d'un groupe plus ou moins restreint de phénomènes (...) jamais hasardée à une synthèse de tout le réel qui nous est donné" (PC: 33). Essa deficiência do pensamento positivo teria permitido que outro modo de pensar, o que procede da antiga metafísica e das filosofias do passado, assumisse a tarefa de dar conta do universal.

Entende-se, conseqüentemente, o que leva a apresentação da filosofia positivista de Lévy-Bruhl a desembocar na moral, ciência não incluída

por Comte em seu sistema. Essa não inclusão dever-se-ia apenas, contudo, ao fato de que tanto “au point de vue pratique comme au point de vue spéculatif, la morale positive dépend de la sociologie” (PC: 350). O fracasso de todas as teorias morais anteriores é atribuído por Comte ao fato de elas terem pretendido se constituir antes do desenvolvimento da ciência positiva da natureza humana (PC: 350-1). A moral comteana, ao contrário, tira suas lições da antropologia meio psicológica, meio sociológica própria ao positivismo:

faire autant que possible, prévaloir les instincts sympathiques sur les impulsions égoïstes, ‘la sociabilité sur la personnalité’, tel est l’énoncé du problème moral, sous sa forme positive (PC: 357).

A moral é, portanto, assunto social (HP: 384-6), devendo ser promovida através de uma pedagogia positiva fundada no conhecimento científico da natureza humana (HP: 395-6). A ordem do conhecimento determinaria a ordem espiritual, que seria a condição de possibilidade da ordem social. Ou, em outros termos, no positivismo “l’idée d’ordre sert à passer du domaine de la connaissance à celui de l’action” (PC: 364). Sendo a sociologia uma espécie de ordenador final do campo cognitivo, toda a possibilidade de instaurar uma ordem social efetiva (política, moral e religiosa) só pode passar pelo estabelecimento de uma ciência realmente positiva da sociedade: “la création de la science sociale est le moment décisif dans la philosophie de Comte. Tout en part, et tout s’y ramène” (PC: 397).

É por isso que Lévy-Bruhl pode insistir na “unidade da doutrina” positivista, em geral contestada pela maior parte das interpretações, mesmo as produzidas por autores muito próximos a Comte, como Littré ou Stuart Mill. O que torna difícil sustentar essa unidade é a elaboração efetuada por Comte, já no final da vida, de uma “Religião da humanidade”, religião da qual ele seria ao mesmo tempo o fundador e o sumo-pontífice. Para Lévy-Bruhl, ao contrário, tudo é muito coerente, a dificuldade resumindo-se apenas a uma “tintura mística cada vez mais marcada” que teria impregnado o pensamento de Comte nos últimos dez anos de sua vida – sob o efeito certamente das “émotions d’une extrême violence” que o

teriam assaltado por ocasião de sua ligação com Clotilde de Vaux (PC: 13). Na realidade, é desde 1822 que o autor possuía bastante clareza sobre o que virá a denominar suas duas “carreiras sucessivas”. Ele pretendia ser, inicialmente, o Aristóteles de um novo sistema filosófico; em seguida, o São Paulo de uma nova ordem que, embora política, só poderia se assentar em fundamentos que denominaríamos sem dúvida de religiosos (PC: 12). Essa clareza deriva de um princípio absolutamente inquestionável, o de que a reorganização da sociedade depende da reorganização prévia das crenças. A filosofia e a ciência só poderiam ser, desta forma, “un moyen pour parvenir à une fin qui ne pouvait être atteinte autrement” (PC: 25): “substituer une foi démontrée à la foi révélée” (PC: 25-6), estabelecer “croyances rationnelles” (PC: 27), tais são os objetivos últimos do positivismo. Isso não significa, de modo algum, que todos os homens seriam capazes de compreender essa demonstração em sua racionalidade – nem é preciso que isso ocorra, bastando que

la très grande majorité des hommes (...) accepte de confiance les conclusions de la philosophie positive” que os sábios se encarregariam de estabelecer (PC: 26).

A “Religião da humanidade” estaria assim prevista desde o início da obra de Comte, sendo por conseguinte inteiramente coerente com seu sistema geral (HP: 389-93). Não deixa de ser curioso, contudo, observar que o próprio Lévy-Bruhl faz questão de limitar seu estudo do positivismo à filosofia de Comte e que, mesmo supondo a “unidade da doutrina”, atenha-se exclusivamente à “primeira carreira” de Comte (PC: 17-8). Essa decisão é justificada por meio do princípio igualmente positivista segundo o qual o esforço de sistematização deve “embrasser autant l’ensemble des sentiments que celui des idées”, sendo contudo sempre aconselhável começar pelas segundas a fim de evitar todo “mysticisme plus ou moins vague” (PC: 15-6).

Esta é, em grandes traços, a história que Lévy-Bruhl conta da filosofia francesa moderna e, conseqüentemente, de boa parte de sua própria formação intelectual. Nesse relato, parece extremamente convencido de es-

tar vivendo uma época de transição fundamental entre um pensamento dogmático e um outro em que o direito ao livre exame passaria a prevalecer (HP: 481). É por isso que, por maior que seja sua simpatia para com o positivismo, a limitação que Comte pretende impor a este direito, em nome das necessidades de equilíbrio social, sempre o atemorizou. Talvez seja possível sustentar que por mais positivista que essa história da filosofia possa ser, Lévy-Bruhl pende mais para o lado do “progresso” do que para o da “ordem”. Ele parece crer firmemente nessa longa luta entre os dogmas e a irrestrita liberdade de pensamento, não tendo qualquer dúvida de que esta última acabaria por triunfar. *History of modern philosophy in France* opõe, é verdade, cartesianos e iluministas de um lado, tradicionalistas, espiritualistas e ecléticos de outro, fazendo, contudo, absoluta questão de ressaltar que os aparentes sucessos destes últimos se devem muito mais a algumas fraquezas dos primeiros do que a possíveis virtudes intrínsecas que os pensadores reacionários poderiam apresentar. Comte é pensado como o autor da grande síntese entre essas vertentes, mas acredito ser possível sustentar que Lévy-Bruhl está bem longe de se dar inteiramente por satisfeito com os resultados concretos do trabalho positivista. Uma das questões que marcarão todo o seu pensamento é justamente tentar superar as carências dessa vertente progressista sem abandonar seu próprio terreno, sem conceder demais, como Comte parece ter feito, às críticas mais reacionárias. Quais seriam essas carências, essas lacunas? Basicamente a ausência de percepção de que a ruptura com a tradição é sempre um processo doloroso e que as resistências encontradas costumam ser bem maiores do que se imagina. Ao mesmo tempo, o privilégio exclusivista da razão e da racionalidade, sem atentar para a importância das paixões e dos sentimentos que, afinal, seriam os responsáveis pelas reações aos processos de desenvolvimento. É verdade que alguns tentaram devolver aos afetos parte daquilo que o racionalismo havia deles subtraído, mas o resultado parece precário, de modo que Lévy-Bruhl se verá obrigado a continuar pensando essa questão – e isso ainda por muito tempo. Questão que antecede o pensador intransigentemente raci-

onalista que acabamos de apresentar, pois a esse Lévy-Bruhl tão “clássico” precede outro, que poderíamos qualificar talvez de “romântico”.⁴ Basta não levarmos esse termo demasiadamente a sério, compreendendo-os, neste caso, não como adesão incondicional a um certo estilo de pensamento, mas como preocupação com uma série de problemas que ocuparão boa parte de sua vida. Já em 1894, *La philosophie de Jacobi* analisava um filósofo que confessadamente privilegia o sentimento em detrimento da razão. Antes disso, em 1890, no trabalho dedicado ao “développement de la conscience nationale en Allemagne”, o Romantismo propriamente dito, assim como a importância das paixões e sentimentos, constituem um dos eixos centrais da investigação. Tudo se passa então como se este livro correspondesse, numa relação de inversão, a *History of modern philosophy in France*, assim como *La philosophie de Jacobi* poderia ser interpretado como uma espécie de contraponto antecipado a *La philosophie d’Auguste Comte*. Se aceitarmos o depoimento de Leenhardt (1949: VII), Lévy-Bruhl teria mesmo chegado a se encantar durante algum tempo com as chamadas filosofias do sentimento, encanto que teria desaparecido logo depois, convertendo-se em aberta oposição. Não é fácil, contudo, encontrar na obra traços desse suposto fascínio. O livro sobre Jacobi, como veremos, poderia no máximo marcar uma ruptura e o trabalho sobre a Alemanha é descritivo demais para que um posicionamento claro possa ser dele extraído. Vale mais a pena, talvez, recorrer aqui à ordem cronológica e buscar esse “outro” Lévy-Bruhl em sua tese de doutorado de Estado, defendida e publicada em 1884. Será possível, assim, apreender a importância do dilema entre razão e emoção na origem de seu pensamento.

A primeira constatação, nessa visão retrospectiva, é que a sua tese, defendida e publicada em 1884 – *L'idée de responsabilité* – está marcada pelo anti-cientificismo e, logo, pelo anti-positivismo. Do positivismo, o que se recusa fundamentalmente é a sua concepção puramente “negativa” da “relatividade do conhecimento” (IR: 238). Ao conceber essa relatividade como mero fato de experiência, os positivistas acabariam por se

tornar vítimas de uma espécie de “inebriamento científico”, que os faria acreditar que a marcha inexorável do espírito humano leva da ilusão ao conhecimento (IR: 244). Tudo leva a crer que *L'idée de responsabilité* pretenda apoiar-se numa espécie de “hiper-kantismo”, que insiste em manter absolutamente separados a ciência da filosofia, o mundo natural do mundo humano, os saberes sobre a natureza das ciências morais, evitando até mesmo as tímidas reconciliações que o próprio Kant teria sugerido. A tese propriamente dita consiste em uma *análise*, no sentido cartesiano do termo, da noção de responsabilidade. Constatando inicialmente que essa idéia é apenas aparentemente clara ou que pode ser clara sem ser por isso distinta (IR: 7-8), Lévy-Bruhl tentará delimitar e separar todos os elementos que, em sua época, estariam incluídos na noção. Tarefa que pretende justamente esclarecer e debelar a imprecisão que marcaria o conceito e que estaria na raiz de uma perturbação moral profunda (IR: 14). Como se trata de uma noção especificamente humana, Lévy-Bruhl pensa que a sua análise formal não poderia jamais ser comprovada por uma síntese “ideal”, como ocorreria nas ciências da natureza. A única solução seria acompanhar a constituição efetiva da idéia de responsabilidade ao longo da história, a fim de tentar comprovar os resultados obtidos pelo esforço puramente analítico (IR: 129-32). É justamente essa espécie de genealogia da noção de responsabilidade que mais interessa aqui, na medida em que procedimento semelhante será adotado pelo autor em muitos de seus trabalhos posteriores. O primeiro perigo a evitar neste método, adverte logo, é o “contre-sens historique” que consiste em transportar para o passado distinções e categorias desenvolvidas apenas muito recentemente (IR: 61). Essa “genealogia” parte da psicologia animal (embora se reconheça que pouco podemos aprender com ela, dada a suposta diferença irreduzível entre o homem e os animais – IR: 132-7), passa pelas “sociedades selvagens” (que ofereceriam uma similaridade apenas parcial com “o estado moral do homem primitivo”, tampouco servindo para reconstituir uma pretensa natureza humana originária, uma vez que os selvagens estariam, tanto quanto nós, muito longe de qualquer

estado natural hipotético — IR: 138) e desemboca nas “sociedades históricas”, verdadeiro espaço para o teste que Lévy-Bruhl pretende aplicar às suas hipóteses. A conclusão geral da investigação é que a idéia de responsabilidade não passa de um amálgama confuso de noções e elementos provenientes de épocas históricas heterogêneas. Essas noções e elementos teriam progressivamente se somado, sem que problema algum pudesse derivar desse processo até ao momento em que se busca justamente analisar essa idéia de modo claro e distinto. Nesse instante, emergiria o conflito até então apenas subjacente. A consciência moral se descobriria perturbada por não saber mais como compreender a noção e, principalmente, por não ser mais capaz de determinar as regras de comportamento em função dela. É nesse ponto que o filósofo poderia e deveria intervir, substituindo *l'antique et vague notion de responsabilité* por alguma coisa que esteja realmente presente “dans la vivante conscience de l'humanité” (IR: 171-3). Para isso, deveria reconhecer, em primeiro lugar, que os elementos heterogêneos oriundos de épocas distintas que se misturam na concepção atual só permanecem agregados de forma artificial, uma vez que “nos associations d'idées et par suite la plupart de nos conceptions dépendent bien plus de l'habitude que de la logique” (IR: 175). A filosofia, ainda que através de uma análise bastante lógica, seria a única força capaz de diagnosticar esse estado de confusão, propondo, ao mesmo tempo, uma solução.

Dois anos após defender a sua tese de doutoramento, Lévy-Bruhl viria a ser convidado por Émile Boutmy (cuja biografia escreveria mais tarde) para assumir a cadeira de “História das idéias políticas e do espírito público na Alemanha e na Inglaterra” na Escola Livre de Ciências Políticas. Um dos resultados dos cursos aí ministrados foi a publicação, em 1890, de *L'Allemagne depuis Leibniz – Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne*. Forçando um pouco os termos, poderíamos dizer que a intenção deste livro parece ter sido analisar o que os sociólogos franceses viriam a denominar de relação entre a morfologia social e as representações coletivas. A sua questão central é determinar e analisar

o processo que teria levado à constituição de uma *idéia* de unidade nacional na Alemanha antes da efetiva unificação política do país, tentando sobretudo levantar os problemas que essa anterioridade teria acarretado (AL: 488). Estaríamos, portanto, lidando com um caso que poderia ilustrar o que Lévy-Bruhl considera a “relativa” independência das idéias frente ao seu substrato material, bem como o poder que às vezes possuem de provocar, ou ao menos de facilitar, as transformações do próprio meio em que se originam e desenvolvem:

dans la transformation que l'Allemagne a subie entre le commencement du XVIIIe siècle et le milieu du XIXe siècle, quelle part revient à ses philosophes, à ses critiques et à ses poètes? (AL: I).

O ponto de partida desse “desenvolvimento da consciência nacional” é localizado na ruptura com a tradição escolástica e medieval, efetuada no início do século XVIII. O aspecto que mais chama a atenção de Lévy-Bruhl é que além do fato dessa ruptura só haver se efetuado um século depois de Descartes a ter introduzido na França, a sua violência na Alemanha é muito menos acentuada: mesmo “Leibniz restait conservateur jusque dans ses plus sublimes hardiesses” (AL: 63. Cf. também PJ: 30-3). A contra-revolução parece sempre ter levado a melhor na Alemanha e é justamente isso que teria dificultado o processo de integração política, ao impedir o livre desenvolvimento e difusão das idéias (AL: 367-73). Como já foi dito, *L'Allemagne depuis Leibniz...* pode ser lido retrospectivamente como uma espécie de contraponto a *History of modern philosophy in France* mas, mesmo em 1890, Lévy-Bruhl afirma com toda a clareza que as reformas sociais só têm possibilidade de sucesso quando ancoradas firmemente numa reforma mental das crenças dominantes (AL: 27-8). São as “conditions générales d'ordre psychologique, qui cependant jettent un jour singulier sur l'histoire d'une nation” (AL: 196-7).

Ao longo de todo o livro (AL: 178-9; 366; 457; 467; 473; entre outras), um mesmo tema retorna:

le sentiment a sa logique à lui, logique profonde et complexe, déconcertante comme la vie, mais plus rigoureuse et plus vraie dans ses contra-

dictions apparentes que la logique du raisonnement dans son infaillibilité abstraite (AL: 178).

Assim, os franceses podem ter dificuldades em compreender as confusas idéias de um autor como Gervinus, professor universitário preocupado com a unidade alemã; pode lhes ser ainda mais difícil entender como é que idéias tão pouco claras puderam chegar a ser tão influentes; tudo isso, na verdade, pouco importava a seus leitores a quem “suffisait de se sentir en communauté de sentiments avec lui” (AL: 473). Foram justamente alguns pensadores alemães que, depois de Pascal, se dedicaram a demonstrar a força das paixões e dos sentimentos. Parte do movimento pré-romântico e toda a “escola romântica” teriam insistido nessa transcendência e nessa potência das emoções face às idéias “claras e distintas” (AL: 178). O apego à tradição, a instauração de um verdadeiro culto das antiguidades germânicas, tudo isso acabou favorecendo mais o sentimento da unidade alemã do que todas as pregações abstratas, ainda que os românticos parecessem não demonstrar um interesse político imediato (AL: 333-40). No entanto, esse pensamento, que poderia ter ajudado a corrigir o das Luzes, enfrenta sérios problemas internos que o teriam impedido de se desenvolver plenamente. Sua maior dificuldade ficaria nítida em um filósofo que decididamente não desperta em Lévy-Bruhl qualquer simpatia, uma vez que, para ele, o hegelianismo

est intenable, en effet, au point de vue spéculatif (AL: 388), *philosophie puissante, mais difficilement intelligible, enfermant volontairement en soi la contradiction, et se flattant de la résoudre en la dépassant* (AL: 391).

Posição que só poderia mesmo aparecer como absurda para um autor como Lévy-Bruhl, que crê que

les contradictions, qui se concilient si aisément dans le cœur de l'homme, ne s'excluent pas non plus toujours dans sa pensée. Très rares sont les esprits qui les reconnaissent, et qui en souffrent au point d'oublier tout le reste dans leur effort pour s'en affranchir. Ceux-là sont les philosophes de race; on en compte peut-être une douzaine par siècle (AL: 88)⁵.

O “coração” e o “pensamento”... Seria essa ao menos uma das contradições que teriam feito o próprio Lévy-Bruhl “sofrer” e “esquecer todo o resto”? É uma hipótese. Aqueles que conhecem o desenvolvimento de seu pensamento poderiam certamente ser tentados a acreditar nela. Por ora, podemos avaliar melhor o testemunho de Leenhardt (1949: VII) sobre a atração que Lévy-Bruhl teria sentido pelas filosofias do sentimento. Na verdade, nada indica, nem em *L'idée de responsabilité* nem em *L'Allemagne depuis Leibniz...*, que ele tenha chegado realmente a assumir essa posição. O máximo que poderíamos afirmar é que, desde o começo de sua trajetória intelectual, esteve intrigado com a questão da relação entre a razão e o sentimento, bem como com a oposição, que lhe parecia estreitamente articulada com esta, entre o princípio genérico da unidade da humanidade e a atenção nas diferenças que a recortam. Para averiguar melhor o real estatuto dessas oposições nada melhor do que recorrer ao estudo que Lévy-Bruhl publicou em 1894 sobre o filósofo que considerava como tendo levado mais longe e de forma mais coerente o desenvolvimento de uma doutrina que privilegiava o “sentimento” em oposição à razão. Talvez possamos desse modo chegar a uma conclusão mais firme acerca do valor que Lévy-Bruhl atribuía nesta época às chamadas “filosofias do sentimento”.

O grande tema desse tipo de filosofia, ao menos tal como desenvolvida por Jacobi no final do século XVIII, seria a denúncia dos “excessos” do racionalismo. Excessos doutrinários, na medida em que qualquer pensamento que não fizesse do entendimento a faculdade central do homem era preliminarmente recusado enquanto uma verdadeira filosofia (PJ: 36); excessos políticos também, uma vez que tudo o que procurava se enraizar na tradição e na religião era imediatamente convertido em objeto de “intolerância” (*idem*); excessos cognitivos, enfim, pois em seu afã de tudo entender, os racionalistas incorreriam no que seria o grande “danger à vouloir trop comprendre” – a obliteração e o esquecimento das diferenças constitutivas da realidade (PJ: 77). Ora, “à un système qui n'atteint pas le réel, il va opposer une philosophie qui ne sera pas un système” (PJ: 36-37). Seu pensamento se enraizará na reação anti-intelectualista alemã

que se seguiu a uma certa difusão, particularmente radical, do movimento iluminista na Alemanha. Isso significa dizer que apesar de todas as diferenças que separavam Jacobi do Romantismo e do Pré-romantismo, é com essas correntes que apresentará mais pontos em comum: anti-racionalismo, valorização da intuição, respeito pela tradição e o pressuposto de que a realidade representa em última instância um mistério profundo impenetrável pelo puro entendimento (AL: 228-31).

Qual seria a posição de Lévy-Bruhl frente a Jacobi? Sob a aparência discreta que marca seus trabalhos, ela não deixa de se manifestar com clareza por todo o livro, traindo o projeto de fazer com a filosofia de Jacobi a mesma operação a que este havia submetido o pensamento de Spinoza: demonstrar aonde conduzem as filosofias do sentimento quando completamente desenvolvidas e rigorosamente levadas às últimas consequências. Pode-se mesmo dizer que Lévy-Bruhl chega a admirar Jacobi, como este admirava Spinoza: “par la sincérité de cet effort, Jacobi a mérité de laisser une trace durable, et de n'être pas confondu dans la foule un peu indistincte et effacée des philosophes du sentiment” (PJ: 263). Essa admiração não pode, contudo, ser confundida com adesão, nem mesmo com complacência. Ao abrir o seu livro afirmando que caberá apenas ao leitor decidir a respeito do valor das filosofias do sentimento, Lévy-Bruhl simultaneamente fornece a resposta que pretende que esse leitor encontre. Será que tais filosofias não revelariam

le vice irrémédiable de toute philosophie qui se nie pour ainsi dire elle-même, en enlevant à la raison la fonction suprême de juger du vrai et du faux?” (PJ: V).

Um pouco mais adiante o veredito é ainda mais claro: “une doctrine qui se fonde sur le sentiment ou sur la croyance, qui le sait, qui l'avoue, n'a aucune chance de se développer ni de vivre”, já que estaria destinada a sucumbir a sua própria “fraqueza íntima”, tentar se apoiar sobre a realidade eminentemente instável e incomunicável constituída pelo sentimento ou pela crença (PJ: XXXII-III). Uma filosofia desse tipo poderia no máximo ser uma busca estritamente pessoal e Jacobi

ne cherche pas la vérité, sans préférence secrète, sans idée arrêtée, comme le savant prêt à s'incliner devant l'expérience. Il cherche sa vérité, la vérité qu'il lui faut, celle qu'exigent impérieusement les tendances profondes de sa nature (PJ: 26).

Restaria perguntar apenas por que Lévy-Bruhl teria decidido dedicar toda uma obra a um pensamento aparentemente tão insustentável. Por que perder tempo com uma filosofia que, no limite, negaria a si mesma enquanto tal? Parece-me que é outro o alvo visado, assim como através de Spinoza o próprio Jacobi procurava atingir o racionalismo como um todo. Tanto é assim que *La philosophie de Jacobi* abre com a constatação de um renascimento, no final do século XIX, das filosofias do sentimento (PJ: V). Na verdade, é delas que Lévy-Bruhl pretende falar, especialmente do espiritualismo francês, filosofia ainda dominante no meio universitário desta época. A verdadeira motivação poderia ser entendida como derivando de uma certa perplexidade frente à proliferação de um determinado tipo de pensamento que parecia definitivamente condenado pelo desenvolvimento das filosofias racionalistas e, em especial, da investigação científica. Como poderiam sobreviver e se difundir, num tal contexto, doutrinas e sistemas que negariam ou desconheciam o progresso dos conhecimentos e que, no fundo, apresentam um caráter tão “logicamente insustentável”? A resposta é que estaríamos tratando aqui com “doctrines de *compensation*”, instaladas justamente nas lacunas deixadas pelos grandes sistemas filosóficos e científicos ao progredirem (PJ: XV). De Descartes a Spencer, passando por Kant e Comte, o saber ocidental teria se orientado cada vez mais na direção de uma pura “teoria do conhecimento”, que tentaria estabelecer a “relatividade do conhecimento humano”, provocando assim um divórcio cada vez maior entre o saber ‘relativo’ acerca dos fenômenos, objetivo da ciência, e o acesso ao “absoluto”, missão da metafísica (PJ: VI). Interditando desse modo o acesso do conhecimento a uma certa parcela da realidade, estaríamos abrindo as portas para a entrada em cena do “sentimento”, que trataria logo de se apossar desses níveis da realidade deixados de lado pela razão: “pede-se

hoje ao sentimento e à crença aquilo que o conhecimento não oferece mais” (PJ: XV). Todo período histórico que põe em dúvida os poderes da razão termina por proporcionar uma possibilidade de instauração para as filosofias do sentimento. Ao contrário, momentos como os representados pelo pensamento antigo ou pelo sistema de Spinoza não permitem o desenvolvimento desse tipo de filosofia na medida em que asseguram, através de um perfeito equilíbrio entre o sujeito e o objeto de conhecimento, o domínio absoluto da razão.

*

A impressão deixada pela leitura das obras de história da filosofia de Lévy-Bruhl, a despeito de sua habitual discrição, é que suas maiores simpatias se dirigem inequivocamente para os filósofos do Iluminismo. Ele reconhece, é claro, exageros e excessos nesse racionalismo progressista, chamando a atenção para eles, no entanto, menos em virtude de uma censura particularmente grave do que pelo fato de terem aberto o flanco do racionalismo para as investidas de seus inimigos. Se pensadores como Pascal, Rousseau, os românticos alemães e Jacobi são objeto por vezes de certa aprovação, é justamente no sentido de constituírem um alerta para os racionalistas. Eles teriam mostrado, ainda que alguns apenas de modo negativo, a necessidade de incorporar a tradição e os sentimentos tanto no pensamento filosófico quanto na reforma moral e social, a necessidade de uma síntese enfim. Lévy-Bruhl não parece duvidar, contudo, que tal síntese só poderia ser efetuada dentro dos marcos de um racionalismo talvez alargado, mas que continuasse a valorizar a razão acima de tudo. Nos dois extremos desta fase de sua trajetória intelectual – *L'idée de responsabilité*, de 1884, e *La philosophie d'Auguste Comte*, de 1900 – o caminho seguido pode ser observado com nitidez. A tese de doutorado, embora claramente inspirada pela filosofia kantiana, está bem próxima de uma valorização do sentimento e do reconhecimento da importância das paixões e da tradição para o pensamento filosófico, sem que isso signifique uma adesão às filosofias emocionalistas propriamente ditas. O positivismo, tão criticado nesse primeiro livro, passará progressivamente

a ser encarado como a síntese mais adequada entre razão e emoção, na medida em que Comte teria sustentado que o lado emocional do homem (seu “coração”) só pode ser atingido – se quisermos evitar todo “misticismo” estéril – através das crenças que, por sua vez, exigem, para serem compreendidas, um esforço analítico que transforme os nossos modos de conhecimento. Creio, contudo, que mesmo a leitura que Lévy-Bruhl faz de Comte tende a privilegiar o elemento de “progresso” mais que o de “ordem”: a segunda só poderia ser atingida de forma satisfatória se o primeiro fosse implementado através do desenvolvimento racional dos conhecimentos do homem. Retornando ao percurso intelectual de Lévy-Bruhl rapidamente esboçado por Leenhardt, poderíamos talvez dizer que *L'idée de responsabilité* representa, ainda que parcialmente, o momento de atração pelas filosofias do sentimento e pelas morais da crença, atração controlada contudo por um neo-kantismo razoavelmente explícito. Por outro lado, o livro sobre Comte e a *History of modern philosophy in France* marcam a adesão a um positivismo cientificista, adesão igualmente limitada e corrigida por um racionalismo ainda mais rigoroso que o de Kant, o da filosofia das Luzes. Enfim, o trabalho sobre a Alemanha e *La philosophie de Jacobi* consistem em esforços de investigação acerca da força e da organização interna das doutrinas inspiradas pela crença e paixões, esforços que acabam desembocando em um certo paradoxo, ao constatarem que a eficácia dessa força parece estar sempre aliada à precariedade e ao caráter logicamente insustentável dessa organização.

A “primeira carreira” – como dizia Comte de sua própria trajetória – de Lévy-Bruhl, a de historiador da filosofia, praticamente se encerra aqui. Em 1903, publicará *La morale et la science des mœurs*, obra que mesmo não sendo, como diz Mauss (1939: 563), inteiramente de sociologia, marca uma passagem para as ciências sociais que iria se consolidar poucos anos mais tarde com os estudos propriamente etnológicos. São essas as cartas de que Lévy-Bruhl dispõe para fazer seu próprio jogo. Ao dizer, em 1923, que “mes travaux antérieurs ne semblaient pas m’avoir préparé” para os “études anthropologiques” (BP: 20), ele está apresentando, portanto, ape-

nas uma meia-verdade. O seu problema intelectual mais pessoal está de algum modo colocado desde as primeiras frases de seu primeiro livro: “le fameux ‘tout est dit’ de La Bruyère, est surtout vrai de la philosophie” (IR: IX). A única solução que lhe ocorre nesse momento é afirmar que

le progrès philosophique consiste (...) dans la découverte d’une position nouvelle des problèmes, dans un énoncé différent, qui met en lumière et fait entrer dans la solution des éléments jusque-là négligés (IR: X).

Ora, quais são os “elementos negligenciados” que, de 1884 a 1903, chamaram especialmente a atenção de Lévy-Bruhl? Em primeiro lugar, e acima de tudo, a difícil questão, para um pensador formado no racionalismo cartesiano e iluminista, do lugar a ser concedido às paixões e aos sentimentos. Em seguida, o problema colocado pela tradição, o de saber como incorporar a um pensamento que se quer moderno e progressista os elementos tradicionais que insistem em resistir aos avanços da razão. Finalmente, a dificuldade de entender, em si mesma, essa resistência que a tradição opõe ao progresso. Nesse contexto, é importante observar como as próprias filosofias escolhidas para a análise estão marcadas por essa permanência de um resíduo simultaneamente emocional e tradicional. A interdição cartesiana da aplicação da dúvida metódica em política, religião e moral; pensamentos como os de Pascal e Rousseau – esse último bem no centro do próprio movimento iluminista – lembrando o valor e a importância dos sentimentos; as reações, aparentemente extemporâneas, representadas pelo tradicionalismo, pelo espiritualismo, pelo ecletismo, pelo Romantismo e por filósofos como Jacobi; a persistência de elementos *místicos* muito marcados em um espírito, Comte, voltado para a grande síntese racionalista que Lévy-Bruhl tanto admira – o tema de uma “Religião da humanidade” de que cuidadosamente evita falar.

Nesse sentido, a hipótese que gostaria de levantar, é que a “carreira” filosófica de Lévy-Bruhl revela, numa leitura evidentemente retrospectiva, duas grandes preocupações. Da tese de doutorado até ao estudo sobre Comte, uma das questões que mais o atraíram é o problema, tão típico de sua época, da “moral”. Uma reflexão sobre a “idéia de responsabilidade

de” e um livro sobre o positivismo, que tenta demonstrar que todo o sistema de Comte aponta na direção do desenvolvimento de uma “moral positiva”, constituem os limites temporais de sua trajetória na filosofia. O mesmo acontece quando se trata do pensamento filosófico francês, das idéias alemãs, do empirismo inglês (OH) ou da doutrina de Jacobi: é a reflexão moral que constitui a grande inquietação de Lévy-Bruhl. A outra preocupação presente em todos os textos deste período – e que evidentemente se articula muito de perto com o tema da moral – é a questão da ‘natureza humana’, como ele próprio a denomina, também no espírito de seu tempo. Alguns como Kant, teriam sustentado a impossibilidade de chegar realmente a conhecer essa natureza; outros, como Comte, tentam fazer de sua compreensão científica o objetivo de toda a filosofia e de toda a ciência. Nem um nem outro, contudo – nem, tampouco, os iluministas, Hume ou Jacobi –, puderam dispensar a necessidade de uma ‘antropologia’, no sentido mais literal que o termo possa ter. Seria possível consequentemente, como escreverá bem mais tarde Lévy-Bruhl a Evans-Pritchard, “d’ajouter quelque chose à la connaissance scientifique de la nature humaine en utilisant les données de l’ethnologie” (LE: 413) através de uma investigação diferente da que costuma ser efetuada em filosofia? Lévy-Bruhl parece ter compreendido que a reflexão filosófica puramente abstrata já havia completado o seu ciclo histórico e que, para permanecer filósofo, era absolutamente necessário arejar esse pensamento com um sopro de realidade. Assim, as duas preocupações – a moral e a natureza humana — serão sucessivamente encaradas como caminhos a seguir. As intenções iniciais, bem modestas na verdade, sofrerão enormes modificações na medida em que os *atos*, de que Lévy-Bruhl sentia tanta necessidade para poder pensar, o conduzirem na direção de uma aventura intelectual que ele parece jamais ter imaginado.

*

As duas grandes questões que emergem da “primeira carreira” de Lévy-Bruhl — a de historiador da filosofia — serão tratadas sucessivamente. A ‘natureza humana’ viria a constituir, a partir de 1910, o segundo tema a ser

investigado; a ‘moral’, o primeiro, com a publicação em 1903 de *La morale et la science des mœurs*. Livro do qual a insistência na necessidade de distinguir as várias acepções do termo “moral” revela o objetivo principal. Além da “concepção antiga”, que não veria aí mais que um conjunto de prescrições normativas (MM: 100), acredita-se que a palavra seja geralmente tomada em três sentidos diferentes: enquanto “moralidade” empírica e característica de cada sociedade e de cada época; enquanto “ciência moral”, pretendendo o estudo objetivo dessa moralidade; enquanto “arte moral” que busca intervir racionalmente na realidade dada (MM: 100-2). Num certo sentido, *La morale...* consiste em uma tentativa de estabelecer uma moral-ciência que estude a moral-realidade para possibilitar uma moral-arte racional. Para fazê-lo, assume o aspecto de uma “obra militante”, expressão que o próprio Lévy-Bruhl empregou a propósito de Jacobi. Obra que pretende simultaneamente demonstrar a inanidade das antigas “moralis teóricas” e lançar as bases de uma nova “ciência positiva dos costumes”, que deveria servir, no futuro, para estabelecer uma “arte moral racional”. A avaliação dos sistemas morais existentes é, antes de tudo, negativa e sua aparente heterogeneidade, sua suposta oposição recíproca, seriam imediatamente dissolvidas por um olhar mais atento. A conclusão do livro esclarece as posições do próprio autor, ao apresentar um “schème général provisoire de l’évolution des rapports de la pratique et de la théorie en morale” (MM: 285). Teríamos, em primeiro lugar — “une forme, qui se rencontre encore dans les sociétés inférieures” (*idem*) — um tipo de moralidade inteiramente fora do controle consciente dos indivíduos, completamente subordinada e determinada pela vida social objetiva, pura função das demais “séries sociais” (MM: 285-6). Um segundo momento na evolução seria representado pelas morais que já se constituem em objeto de reflexão para uma parte dos membros da sociedade, reflexão ainda puramente normativa e legitimadora da ordem estabelecida (MM: 287-8). Finalmente, Lévy-Bruhl acredita estar assistindo ao surgimento (e participando dele, é claro) de uma investigação positiva das moralidades, desenvolvida livremente pelo pensamento individual e que deveria conduzir certamente

ao abandono de superstições e preconceitos ainda muito vivos (MM: 289-90). É o segundo momento dessa evolução que corresponde ao que Lévy-Bruhl denomina “morais teóricas”, cuja crítica ocupa boa parte do trabalho. Na medida em que não são verdadeiramente científicos, esses sistemas morais só saberiam raciocinar por meio de alguns postulados nem sempre muito claros ou esclarecidos, jamais através de regras explicitamente formuladas. Supondo que esses postulados estão sempre “implicados na prática”, não se dão sequer ao trabalho de examiná-los criticamente, tomando-os como automaticamente válidos ao temer que sua possível refutação possa comprometer a moralidade tradicional existente (MM: 66). Lévy-Bruhl pretende assumir uma posição oposta a esta, considerada ultrapassada e conservadora. Supondo, contudo, que a crítica teórica jamais seria capaz de abalar as morais práticas, todo seu esforço se concentrará na análise detalhada e na crítica radical do que denomina “os postulados da moral teórica”:

la nature humaine est toujours identique à elle-même, en tout temps et en tout lieu (MM: 67); *le contenu de la conscience morale forme un ensemble harmonieux et organique* (MM: 85).

Como vimos, o segundo postulado já era criticado, ainda que numa perspectiva muito diferente, desde *L'idée de responsabilité*. Em 1903, Lévy-Bruhl insistirá novamente no fato de que o sentimento de homogeneidade e harmonia que a própria consciência moral costuma experimentar não é capaz de resistir a uma análise objetiva que logo detecta af elementos heterogêneos, oriundos de épocas históricas distintas e que se mantêm agrupados apenas em virtude da força do hábito e do costume (MM: 84). Essa investigação “geológica” encontra com facilidade as contradições que a consciência moral procura esconder de si mesma, revelando que este postulado é tão insustentável que só pode estar apoiado sobre o outro. Desse modo, a contestação da idéia de uma harmonia e organicidade da consciência moral exige a crítica do postulado que defende “a unidade da natureza humana” (MM: 89-90) – crítica que será fundamental para toda a carreira de Lévy-Bruhl. É justamente essa idéia abstrata

da natureza humana que deveria ser ultrapassada, idéia que nutriria, desde os gregos, a ilusão de que deriva de uma reflexão geral e objetiva acerca da humanidade real, quando na verdade foi sempre forjada a partir de experiências social e historicamente limitadas, a do grego, do cristão, do homem “branco e ocidental” contemporâneo (MM: 68-70). Seu erro é em tudo semelhante ao da “psicologia introspectiva tradicional, que estuda, ela também, o homem ‘branco e civilizado’”, pretendendo, contudo, atingir resultados universais (MM: 70). Por mais que isso possa parecer estranho, essa idéia de “homem em geral” é espantosamente arcaica, produzida e marcada por crenças religiosas e princípios metafísicos, como os de alma imortal ou princípio vital (MM: 81-2). É isso que explicaria, ao mesmo tempo, o seu poder de resistência aos avanços do progresso e a necessidade urgente de superá-la:

de même que chaque individu, aussitôt qu'il cesse de s'observer, se prend naïvement pour le centre du monde, chaque peuple ou peuplade, chaque civilisation se considère comme résumant en elle-même toute l'humanité. La nôtre ne fait pas exception à cette règle (MM: 70).

Dois pontos devem ser especialmente observados e retidos nessa crítica dos postulados da moral teórica. Em primeiro lugar, partindo da moral, Lévy-Bruhl subordina seu estudo e compreensão ao desenvolvimento de uma psicologia científica não introspectiva, que só poderia se constituir através de trabalhos verdadeiramente sociológicos e antropológicos. Além disso, a obtenção de resultados confiáveis dependeria de uma depuração de preconceitos que hoje chamaríamos certamente de etnocêntricos. Ao unitarismo abstrato da tradição filosófica e moral, Lévy-Bruhl pretende opor um diferencialismo à primeira vista radical, o que parece tornar seu perfil mais semelhante àquele com o qual estamos acostumados. Na verdade, esse diferencialismo só é radical em aparência, pois deve consistir apenas em um princípio metodológico teoricamente provisório:

peut-être, un jour, la sociologie saura-t-elle déterminer avec précision ce qu'il y a de commun chez les individus de tous les groupes humains.

Présentement, une tâche plus modeste s'impose. Il faut analyser d'abord, avec le plus de rigueur possible, la riche diversité qui s'offre à l'observation, et que nous n'avons pas le moyen, aujourd'hui, de ramener à l'unité (MM: 75-6).

Ora, é justamente esse diferencialismo apenas esboçado aqui que, como se sabe, servirá de fio condutor para o trabalho futuro de Lévy-Bruhl. Ele acredita, ao menos neste momento, que é preciso recusar toda “universalidade de direito”, admitindo que o que existe concretamente não é “uma sociedade humana, mas sociedades”; abandonar toda pretensão de fundar de um só golpe uma moral teórica, substituindo-a pela lenta e progressiva construção de uma ciência dos costumes inspirada por uma investigação psicológica, sociológica e antropológica que leve realmente a sério a diversidade interna da humanidade.

Nesse sentido, torna-se possível compreender as reações à ciência dos costumes, derivadas de uma “conception mystique et théologique de la morale”, ainda muito difundida (MM: XXIII). A resistência ao estabelecimento dessa ciência diferiria apenas em grau daquela movida em outras épocas contra a constituição do saber científico como um todo. Do mesmo modo que a medicina, para se tornar verdadeiramente científica, teve que superar uma concepção da natureza ao mesmo tempo mística (“croyance à des esprits ou à des divinités” que produziriam os fenômenos — MM: 6) e metafísica (que acredita em um “princípio vital” que governaria o universo), também a ciência dos costumes deve se livrar dessas representações arcaicas para poder se constituir. É claro que neste caso a dificuldade é maior, na medida em que a realidade moral, mais que a física ou mesmo a biológica, tem um efeito mais profundo “à nos sentiments, à nos croyances, à nos passions, à nos craintes et à nos espérances individuelles et collectives” (MM: 7). Isso não anularia, contudo, o fato de que nos dois casos estaríamos às voltas com o mesmo problema básico.

O diagnóstico é, percebe-se, completamente positivista. O que cumpriria superar são os “modos de pensar” teológico (ou místico) e metafísico, a fim de que uma ciência positiva dos costumes – quase sinônimo da socio-

logia de Comte – possa realmente se constituir e estabelecer. As próprias resistências são compreensíveis, já que é a “similitude moral” que agrupa os membros de toda sociedade que se sente ameaçada — “le misonéisme moral est, encore aujourd'hui, un fait universel” (MM: 142). Com a progressiva separação da moral face às crenças religiosas e com a crise dos sistemas metafísicos (*idem*), a criação de uma nova maneira de abordar o problema moral tornar-se-ia ao mesmo tempo possível e necessária:

pour qu'une véritable innovation morale apparaisse, il faut que la décomposition du système de droits et de devoirs qui prévalait soit déjà très avancée (MM: 144).

O próprio Comte não poderia se exprimir melhor uma vez que o que Lévy-Bruhl supõe é que um certo antropocentrismo – característica central do estado teológico, lembremos – travestido de “antropocentrismo moral” é o verdadeiro responsável por todas as resistências à ciência dos costumes. Muito mais difícil de ser superado que o antigo “antropocentrismo físico”, ele insistiria em tomar “la raison humaine pour le centre du monde”, e é apenas com a condição de abandonar e superar esse tipo de concepção que os métodos das ciências da natureza poderiam enfim ser levados ao domínio humano da moral e dos costumes (MM: 206). Essas dificuldades e resistências teriam na verdade uma base tão forte, fruto da “force des habitudes traditionnelles” (MM: 163), que sobreviveriam mesmo nos responsáveis pelo desenvolvimento de novos métodos e de concepções revolucionárias. Bacon e Descartes, por exemplo, jamais teriam conseguido se libertar completamente da escolástica contra a qual lutavam (MM: 186-7); Comte, por sua vez, “formule l'idée d'une sociologie positive, et sa propre sociologie ressemble encore, dans ses traits essentiels, à une philosophie de l'histoire” (MM: 187). Os inimigos internos são, portanto, ainda mais temíveis que as críticas puramente exteriores, mesmo que ambos derivem de um só problema, dos modos de pensar teológicos e metafísicos ainda excessivamente difundidos em nossa sociedade. O que cumpriria superar é, antes de tudo, essa “répugnance obscure et presque instinctive à concevoir la 'nature' morale comme analogue

à la 'nature' physique”, este “sentiment mystique” que pode mesmo sobreviver “à la croyance disparue, et il en protège le fantôme” – e isso mesmo entre aqueles que desejam sinceramente aderir às novas concepções (MM: 163). “L'ignorance s'ignore elle-même” (MM: 194) e é apenas superando o passado que continua a viver em nós que poderemos atingir o verdadeiro progresso (MM: 191).

Para os teóricos da moralidade, a “consciência moral” é tomada usualmente como entidade simples e homogênea, de modo que as contradições que lhe são inerentes e os conflitos que em torno dela proliferam só podem parecer misteriosos. Dessa forma, cada autor pode tentar propor a solução que lhe pareça mais adequada, solução que consiste invariavelmente num esforço para impor o seu próprio sistema e as suas próprias concepções. O problema é que sabemos, escreve Lévy-Bruhl a respeito da consciência moral que lhe é contemporânea,

qu'il s'y trouve des éléments de provenance et d'âge très divers (...). Nous n'ignorons plus que la stratification de ces apports successifs n'est peut-être pas plus régulière que la disposition des couches géologiques dans une région souvent bouleversée (MM: 211).

Desse modo, contradições em geral consideradas simples equívocos de uma consciência tomada como unitária podem ser explicadas pelas incompatibilidades inerentes a elementos constitutivos que só coexistem devido à força do hábito e à falta de reflexão, mas que, do ponto de vista histórico e lógico, não apresentam entre si muita coisa em comum (MM: 86-7). A verdadeira solução para os problemas morais só poderia provir da pesquisa da “gênese sociológica” de cada um desses elementos e camadas, bem como do processo pelo qual foram amalgamados e mantidos reunidos (MM: 87). Fiel à sua inclinação pelo positivismo, Lévy-Bruhl propõe o abandono dos esforços típicos do século XVIII, que se contentavam com análises meramente ideais, em benefício de uma pesquisa concreta, histórica e sociológica, que pudesse conduzir efetivamente a uma síntese final. Uma vez detectadas e explicitadas as contradições inerentes à consciência moral, a coexistência dos elementos contraditórios tornar-

se-ia cada vez mais difícil e a necessidade de reformar essa consciência surgiria como possível e inevitável: “dans les sociétés qui ne sont pas intellectuellement stagnantes, les contradictions une fois connues sont condamnées à disparaître” (MM: 241).

A dificuldade que permanece é que embora seja até certo ponto fácil localizar e eliminar as concepções incompatíveis com o estágio de desenvolvimento de uma sociedade, o mesmo não ocorre com as crenças e, em especial, com os sentimentos:

ni la logique ni l'expérience ne peuvent rien sur la coexistence de sentiments opposés dans une même conscience (...). Par suite, le processus de modification des sentiments est, en général, plus lent que celui des représentations (MM: 241).

De qualquer forma, o primeiro passo deveria ser o pleno reconhecimento do caráter eminentemente social da moralidade, o que significa dizer que esta se encontra sempre em relação com as demais “séries sociais” (MM: 282). É esta constatação que forneceria a chave para a compreensão definitiva das razões últimas das incompatibilidades e contradições entre os elementos e camadas que constituem um dado sistema moral, bem como o meio para solucioná-las. Se incompatibilidades e contradições existem, é porque “comme toutes les séries sociales n'évoluent pas pari passu”, e a série moral, tão penetrada por crenças e sentimentos de todos os tipos, só poderia se encontrar em “atraso” em relação às demais (MM: 282). Enfim, se a vida social é composta de princípios muitas vezes incompatíveis, caberia justamente a uma ciência dos costumes de inspiração sociológica “montrer que telle croyance, par exemple, ou telle institution sont surannées, hors d'usage, et de véritables impedimenta pour la vie sociale” (MM: 273).

Há mais, entretanto. Para Lévy-Bruhl, as resistências opostas pelos sentimentos às mudanças, a lentidão com que efetivamente se transformam, seriam tão fortes que mesmo nas obras dos autores que buscaram inovar, rompendo com a tradição religiosa ou metafísica, resíduos dessa mesma tradição permanecem bastante nítidos.

O erro da reflexão filosófica tradicional teria sido a adoção do ponto de vista dos que fornecem os testemunhos e produzem os documentos com os quais se trabalha, em vez de analisar objetivamente esses testemunhos e documentos (MM: 117-8). Ao fazê-lo, perderia a capacidade de se dar conta de que a consciência não é tão “transparente” para si mesma quanto parece e acredita; de que, pensando ter atingido estados de consciência outros, podemos estar simplesmente projetando nossos próprios julgamentos sobre realidades e homens muito diferentes daqueles com que estamos acostumados; de que, enfim, tal procedimento impediria que se atingisse e revelasse as leis dos fenômenos investigados (MM: 119-20). A crítica radical das morais teóricas e de seu método puramente compreensivo e introspectivo pretende romper as amarras que ligavam a reflexão sobre a moralidade à filosofia tradicional. A alternativa teria sido indicada por Comte e Durkheim, a utilização de um método comparativo que a partir das observações empíricas efetuadas pela história e pela etnografia poderia chegar a determinar as leis de funcionamento dos fenômenos morais e sociais (MM: 125). O estudo de sociedades distintas da nossa, do ponto de vista histórico ou geográfico, permitiria, dessa forma, alcançar uma objetividade que as especulações dos filósofos acerca de si mesmos ou daquilo que lhes é mais familiar jamais poderia atingir. Os progressos da história e da etnografia “nous font entrevoir une étude du mécanisme des représentations collectives qui serait scientifique” (MM: 116). Todo esse esforço está baseado no que Lévy-Bruhl considera a intuição mais importante de Comte, o caráter sociológico do que denomina “funções mentais superiores” do ser humano (MM: 78). Esta hipótese serviria para abolir todas as fronteiras entre psicologia, história e sociologia. A pesquisa das ciências humanas revelaria certas leis gerais de funcionamento do espírito humano, que possuiriam caráter mais do que psicológico, constituindo uma verdadeira antropologia — teoria sobre o homem que, ao contrário das especulações metafísicas e filosóficas, deveria necessariamente levar em conta a diversidade real das manifestações dessa natureza humana simultaneamente individual e social.

E é assim que as sociedades ditas primitivas ou inferiores entram definitivamente na obra e na vida de Lucien Lévy-Bruhl. Longe de afirmar, então, que os “travaux antérieurs ne semblaient pas m’avoir préparé [pour les] études anthropologiques” (BP: 20-1), eu diria antes que quase tudo nesses trabalhos apontava nessa direção, que a antropologia social era um dos destinos possíveis de Lévy-Bruhl. Isso não quer dizer que os “primitivos” estivessem completamente ausentes dos trabalhos anteriores a 1903. Já *L’idée de responsabilité* recorria a informações provenientes das sociedades denominadas inferiores para tentar reconstituir a “formação da idéia de responsabilidade”. A crítica à precariedade dos dados, a recusa em associar os “selvagens à natureza”, o pressuposto de que aí a individualidade estaria inteiramente submetida ao social..., tudo isso já estava claramente presente em 1884 (IR: 138-52). No livro sobre o desenvolvimento da consciência nacional alemã (AL: 153-88) e em *La philosophie de Jacobi* (PJ: 47-8), Lévy-Bruhl retoma em diversas ocasiões a crítica ao unitarismo excessivo dos iluministas franceses, louvando o esforço alemão em adotar um ponto de vista que levasse em conta a real diversidade histórica e etnográfica da humanidade. É importante observar também que algumas características centrais da filosofia do sentimento de Jacobi — o “misonéismo”, o “antropocentrismo”, a recusa do acaso e o “ocasionalismo”, o “duplo realismo”, a assimilação da certeza à crença, entre outras — remetem para determinados traços isolados mais tarde no que se denominará “mentalidade primitiva”. No livro sobre a história da filosofia francesa e em *La philosophie d’Auguste Comte*, o espaço ocupado por esse debate entre os defensores da unidade do gênero humano e os que se interessam pela diversidade da humanidade amplia-se notavelmente. Lévy-Bruhl não mede elogios para os segundos, mais sensíveis à necessidade de evitar a redução da humanidade em geral aos valores de sua própria sociedade e época histórica, ao mesmo tempo em que admite e lamenta que não tenham levado essa perspectiva suficientemente longe.

É claro, entretanto, que em *La morale...* o papel desempenhado pelas referências às sociedades primitivas é bem mais importante do que nesses

outros livros. Em primeiro lugar, essas sociedades funcionam aqui como instrumento metodológico destinado a demonstrar o caráter objetivo dos fatos morais. Como vimos, a observação exclusiva da nossa própria sociedade tenderia a criar a ilusão subjetiva de que esses fenômenos dependeriam apenas da nossa consciência e vontade; encaradas “de fora”, o seu estatuto de realidade concreta, comparável aos fatos físicos, ressaltaria de imediato (MM: VII; 26):

du point de vue du dehors, ou de la science, l'ensemble des prescriptions morales ne nous apparaît plus avec les mêmes caractères [subjetivos]. Nous ne les jugeons plus a priori les meilleures possible, ni sacrées, ni divines. Nous les prenons pour solidaires, en fait, de l'ensemble des autres séries concomitantes des phénomènes sociaux (MM: 198).

As belas tentativas dos filósofos do século XVIII em reconstituir abstratamente uma “moral natural” ou uma “religião natural” não seriam capazes de resistir à observação efetiva das sociedades diferentes da nossa, que revelam imediatamente o caráter preconceituoso e narcisista dessas reconstituições (MM: 200-3). Esta é a principal lição que o estudo das sociedades outras pode nos fornecer, a prova do caráter realmente sociológico, ou seja, relativo, da moralidade, e da conseqüente impossibilidade de analisá-la *a priori* e abstratamente:

l'idéal moral (...) d'une société, quelle qu'elle soit, est une expression de sa vie, au même titre que sa langue, son art, sa religion, ses institutions juridiques et politiques (MM: 270-1).

Esse caráter fundamental das sociedades primitivas na constituição de uma ciência dos costumes seria o responsável pela insistente recusa dos críticos em aceitar o valor de seu estudo para a reflexão moral. Para eles, qualquer referência a estas sociedades seria supérflua, moralmente inútil, já que nada teríamos a aprender com os “selvagens”. Lévy-Bruhl, ao contrário, crê que para aquele que não deseja cair nas armadilhas da moral teórica,

les 'histoires de sauvages' sont aussi indispensables pour la constitution

des divers types sociaux que l'étude des organismes inférieurs pour la physiologie humaine (MM: V).

Não é muito difícil compreender as verdadeiras razões dos críticos, e é a partir dessa compreensão que o recurso aos dados provenientes das sociedades primitivas receberá um uso polêmico em *La morale et la science des mœurs*. O que os críticos não poderiam em hipótese alguma aceitar é que os fatos morais pudessem ser analisados de modo tão objetivo quanto os fatos naturais e, principalmente, que as lições extraídas da observação de outras sociedades pudessem ser aplicadas à nossa, desmentindo pressupostos e preconceitos muito arraigados. Isso significa que as “histórias de selvagens” também poderiam ser utilizadas como instrumentos nesse combate que Lévy-Bruhl pretende mover contra visões de mundo que considera conservadoras e transcendentalistas.

Se confrontada com as obras anteriores, a novidade de *La morale...*, no que se refere à utilização dos dados relativos às sociedades primitivas, é que estes passam a desempenhar uma função muito mais considerável do ponto de vista “arquitetônico” do que nos demais livros, em que o seu uso era quase exclusivamente “polêmico”. Em 1903, os trabalhos etnográficos deixam de ser encarados apenas (já que esse uso, sem dúvida, permanece) como simples artifício metodológico ou argumento de discussão, passando a constituir em si mesmos objeto de reflexão. Nesse sentido, Lévy-Bruhl já enunciará nesse momento alguns traços do que pouco mais tarde se tornará seu tema quase exclusivo, o pensamento ou a “mentalidade” dos que vivem nessas sociedades ditas primitivas. Desse ponto de vista, poderíamos dizer que esse livro sobre a moral, aparentemente apenas crítico e programático, é também uma espécie de introdução geral aos estudos da “mentalidade primitiva”. Isso porque as sociedades primitivas, além de comprovarem a possibilidade de um estudo objetivo dos fatos morais, ao facilitarem a separação entre teoria e prática (MM: 1), aparecem como verdadeiras “experiências” que o processo global de desenvolvimento da humanidade ofereceria ao observador. Elas permitiriam:

la restitution de l'état moral et mental d'une humanité relativement primitive, restitution que l'effort le plus ingénieux et le plus opiniâtre n'aurait jamais pu réaliser en partant uniquement de l'humanité observée dans les civilisations historiques (MM: 231).

Trata-se da possibilidade de atingir “sentimentos e hábitos mentais indecifráveis para nós”, que nunca chegaríamos a imaginar por conta própria, apesar de, em certo sentido, eles continuarem a existir em regiões muito profundas e bastante ocultas de nosso próprio pensamento – um motivo a mais para privilegiarmos o estudo de sociedades em que esses processos apareceriam com a nitidez que não possuem mais entre nós (MM: 230-1).

La morale et la science des mœurs pode ser encarada de dois pontos de vista. Como polêmica, denuncia as resistências ao desenvolvimento de uma ciência objetiva da realidade moral de inspiração e métodos sociológicos. Não que essas resistências não sejam compreensíveis: “dressage, éducation, conformisme social...”, tudo isso funcionaria como obstáculo para esse desenvolvimento, especialmente quando se trata de um saber que pretende se introduzir na vida mais cotidiana dos homens (MM: 195-7). É “normal”, portanto, que se resista a essa investigação que quer desvelar o que há de mais obscuro e arraigado nas consciências, fazendo das crenças e dos sentimentos mais fundamentais o seu objeto de estudo. Investigação que busca, por exemplo, estabelecer que o código moral que adotamos – e no qual cremos com força quase religiosa – poderia depender apenas de uma tradição já meio morta, de “croyances dont nous avons perdu jusqu’au souvenir, et qui subsistent sous la forme de traditions impérieuses et des sentiments collectifs énergiques” (MM: 196). Por mais compreensíveis que essas resistências possam ser, é imperativo vencê-las – e é esse o verdadeiro sentido das alusões finais ao “*savoir qui affranchit*” (MM: 292). Do ponto de vista “arquitetônico”, *La morale...* sustenta que

les sentiments moraux d'une société donnée dépendent de la façon la plus stricte de ses représentations, de ses croyances et de ses coutumes collectives (MM: 236-7).

Isso não significa um determinismo rígido, supondo uma independência entre representações e sentimentos que não pode deixar de ser imaginada quando se pretende que as primeiras determinem os segundos. Ao contrário, “*nous ne concevons ni représentations sans sentiments, ni sentiments sans représentations*” (MM: 228). Isso não significa tampouco que essa solidariedade se estabeleça na forma de um bloco homogêneo, cuja evolução seria perfeitamente sincronizada; ao contrário – e esse ponto é fundamental – os sentimentos mudariam de modo muito mais lento que as representações, o que implica que sentimentos mais antigos, solidários outrora de outras formas de representação, podem subsistir e funcionar como obstáculos para o desenvolvimento de novas concepções acerca do mundo e do homem (MM: 243-9). Nessa época, a única solução que Lévy-Bruhl crê possível é de caráter fortemente cientificista: constituir uma psicologia livre de todas as ilusões pseudo-racionalistas que se dedique ao estudo dos sentimentos tanto quanto ao das representações; psicologia cujo método só poderia ser sociológico e que, ao conhecer objetivamente a natureza dos sentimentos, se tornaria apta a modificá-los – tarefa muito mais difícil do que a transformação das representações (MM: 226; 249-51). Pode-se imaginar a vantagem em analisar esses sentimentos lá onde podemos encontrá-los como que à flor da pele. De acesso muito difícil entre nós – ao menos em seu estado mais puro, uma vez que estariam recobertos por representações e mesmo por crenças de outra natureza – é nas sociedades primitivas que poderíamos observá-los em sua plenitude. É aqui que psicologia, sociologia e etnografia se encontrariam definitivamente para constituírem um saber virtualmente total a respeito da vida humana, saber que não deveria deixar de fora qualquer aspecto dessa realidade, merecendo conseqüentemente o nome de antropologia.

O aspecto polêmico de *La morale et la science des mœurs* desemboca numa série de dicotomias muito difíceis de serem superadas: progresso/tradição, representação/sentimento, ciência/religião-metafísica. Por outro lado, esbarra inevitavelmente em um problema típico das teorias evolucionistas ou do progresso, como explicar a “estagnação” da evolução ou o

“fracasso” do progresso em tantas sociedades – e mesmo em certas áreas da nossa. Se até Comte, que pretendia fundar o conhecimento positivo da realidade humana, acabou se perdendo no caminho, propondo uma metafísica (na forma de sua “filosofia da história”) e uma teologia (a “religião da humanidade”) no lugar de uma verdadeira ciência e de uma arte racional, que garantias poderíamos ter de que o processo de desenvolvimento será de fato conduzido a bom termo? É claro também que esses temas – as oposições e as dificuldades do progresso – se articulam, o recurso às primeiras resolvendo aparentemente as segundas. Procedimento muito geral que, no caso de Lévy-Bruhl, assume um aspecto característico: as resistências só poderiam provir dos sentimentos e a solução só poderia residir num retorno ao conhecimento científico puro, que, ao investigar os próprios sentimentos, nos tornaria capazes de transformá-los racionalmente e na direção adequada. Trata-se, conseqüentemente, de uma espécie de hiperpositivismo, que pretende se afastar do lado místico do próprio Comte, alguma coisa semelhante a um saber total.

Há ainda outra maneira de encarar *La morale et la science des mœurs*, situando o livro para além de toda polêmica e de todo cientificismo que inegavelmente apresenta. Em 1953, por ocasião das comemorações do cinqüentenário da publicação da obra, Maurice Leenhardt, já muito doente, escreveu um emocionado “testemunho” de suas relações com Lévy-Bruhl:

quelque chose le gênait, la conduite humaine et la raison demeuraient parallèles, avec pénétration ou sans interpénétration, Il y a des modes d'affectivité irréductibles..., et c'est ce qui amène le grand vieillard, à la veille de sa mort, à écrire: il faut en prendre son parti... Mais lui n'en avait pas pris son parti. Logicien, il avait toute sa vie travaillé à dégager le rôle de la logique dans l'esprit humain – et voilà qu'il est finalement conduit à une impasse, impossible d'aller plus avant..., à moins de se contredire..., à moins d'outrepasser la logique... (Leenhardt 1957: 415).

É significativo que Leenhardt tenha escrito essas palavras – que se referem aos trabalhos sobre a mentalidade primitiva – para uma comemoração relativa ao livro sobre a moral. De fato, se abandonarmos o

aspecto puramente polêmico, esse livro pode aparecer como algo diferente e inovador. Não se trata aí, somente, de demarcar e permanecer em dicotomias como as mencionadas; trata-se também, e principalmente, de um primeiro esforço visando a sua superação. Enquanto polemista, Lévy-Bruhl não parece mesmo ter alternativas senão “tomar partido” do lado do progresso e da ciência; enquanto pensador – e é aqui que seu pensamento verdadeiramente começa – pode já apontar para as enormes dificuldades em se trabalhar com essas oposições, no fundo tão tradicionais, sugerindo que elas deveriam ser, ao menos provisoriamente, postas de lado, a fim de que a imensa diversidade de modos de vida e pensamento pudesse ser encarada de frente, sem pressupostos e sem preconceitos.

Eu dizia que a originalidade de Lévy-Bruhl reside nesse esforço para captar as diferenças em si mesmas, sem procurar reduzi-las de antemão a uma unidade previamente dada como conhecida – mas também sem postular antecipadamente que esta não existiria. Assim encarada, a sua obra poderia aparecer como modelo reduzido do despertar da consciência ocidental para a questão da diferença. Como diz Todorov (1982: 12), “*la découverte de l'Amérique, ou plutôt celle des américains, est bien la rencontre la plus étonnante de notre histoire*”.

Nós bem sabemos, contudo, como o Ocidente reagiu, a partir do século XVIII, a este encontro. Se afastarmos as interpretações simplesmente naturalistas ou racistas, os “americanos” serão encarados como ilustração de uma natureza humana original que, ao longo da história, nada teria feito a não ser se complicar – para o bem ou para o mal (reação iluminista); ou ainda, os “americanos” seriam hoje exatamente o que nós próprios fomos em nosso passado, e se tempo lhes for concedido serão um dia exatamente o que somos hoje (reação evolucionista). Desse ponto de vista, o trabalho de Lévy-Bruhl poderia ser interpretado como uma reação a essa reação tranquilizadora: em vez de exorcizar preliminarmente o “espanto”, trata-se de partir dele. Num primeiro momento, esse trabalho parece ter consistido em uma tentativa para superar esse espanto após tê-lo admitido. Rapidamente esta posição ainda tranquilizadora será ultra-

passada, e essa superação do espanto passará a ser considerada radicalmente impossível. Nesse momento, tratar-se-á, para Lévy-Bruhl, de compreender as raízes da ininteligibilidade recíproca que marca as nossas relações com os “outros”, bem como as do “espanto” que disso inevitavelmente decorre.

*

A tentativa de “solução” dessas questões conduzirá à investigação da segunda questão de Lévy-Bruhl isolada acima. O tema da “natureza humana” começará a ser diretamente abordado em 1910, com a publicação de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. O ponto central do livro é um tema que jamais deixou de perturbar o seu autor e que, de uma forma ou de outra, está presente nas obras anteriores. Trata-se das “resistências” ao progresso ou, o que significa a mesma coisa, das “sobrevivências” da tradição. Seja na dificuldade em se aceitar a investigação filosófica ou científica de valores tidos como transcendentos (IR; MM), na incapacidade de romper realmente com tradições filosóficas superadas (AL; PJ; HP), na insistência em construir filosofias do sentimento anti-racionalistas por vocação (PJ; HP), na persistência de temas antiquados mesmo nos pensadores mais revolucionários (HP; PC; MM), ou no repúdio da assimilação da sociedade à natureza (MM), em tudo isso a tradição parece bem mais viva do que supostamente deveria estar. É muito difícil que um herdeiro e defensor da filosofia racionalista francesa, iluminista ou positivista, pudesse ter deixado de colocar esse problema. Em *Les fonctions mentales...* ele será diretamente investigado a partir dos dados referentes ao “tipo” de sociedade que justamente parece ter permanecido à margem do progresso e da evolução. Tanto é verdade, que esse livro de aparência tão etnológica, em que a sociedade ocidental praticamente não é mencionada, se encerra com a esperança de que os estudos acerca dos “primitivos” possam servir para lançar uma nova luz sobre uma das mais antigas questões que a filosofia ocidental se coloca. Após completar toda a sua apreciação do “prelogismo”, Lévy-Bruhl crê poder concluir:

de là des conflits de mentalité, aussi aigus, parfois aussi tragiques, que les conflits de devoirs. Ils proviennent, eux aussi, d'une lutte entre des habitudes collectives, les unes plus anciennes, les autres plus récentes, orientées différemment, et qui se disputent la direction de l'esprit, comme des exigences morales d'origine diverse déchirent la conscience. C'est sans doute ainsi qu'il conviendrait d'expliquer les prétendus combats de la raison avec elle-même, et ce qu'il y a de réel dans ses antinomies. Et s'il est vrai que notre activité mentale est logique et prélogique à la fois, l'histoire des dogmes religieux et des systèmes philosophiques peut s'éclairer d'un jour nouveau (FM: 455).

Para chegar a essa conclusão, o livro, após estabelecer a famosa distinção entre o “lógico” e o “pré-lógico”, sustentará que esses são dois aspectos do espírito humano que coexistem sempre, variando apenas a quantidade respectiva de cada um e, conseqüentemente, o seu caráter dominante ou não (FM: 450-1). Essa coexistência, sempre contraditória, aliás, seria certamente muito mais tranqüila enquanto a mentalidade pré-lógica domina, na medida em que uma de suas características centrais seria a “indiferença à contradição” – o que teria como conseqüência que o fato de algumas representações ou explicações serem produzidas a partir de um ponto de vista heterogêneo ao seu pouco ou nada poderia afetá-la. Ao contrário, quando o pensamento lógico assume essa função de dominância, as contradições entre diferentes formas de se representar ou de explicar a natureza seriam imediatamente percebidas, coisa que, não podendo mais ser tolerada por uma forma de pensar que abomina a contradição, acabaria levando à eliminação gradual das estruturas pré-lógicas (*idem*). Lévy-Bruhl acredita, contudo – e este ponto é para ele muito importante – que o processo é assintótico, que a eliminação do prelogismo não pode chegar a ser inteiramente cumprida, a mentalidade primitiva permanecendo como uma espécie de resíduo perpétuo: “L'unité logique du sujet pensant, qui est prise pour accordée par la plupart des philosophes, est un *desideratum*, non un fait” (FM: 454).

Ainda que ausente no plano conceitual e cognitivo, subsistiria ao nível do afeto e das emoções. Não se trata, contudo, de uma subsistência e de uma permanência tributáveis a uma força de inércia qualquer, ou a uma pura resistência oposta pela tradição — como é o caso das “sobrevivências” de que falam os evolucionistas. Essas formas corresponderiam antes a uma verdadeira necessidade humana, que o intelecto por si só jamais seria capaz de preencher: a necessidade de “cette expérience d’une possession intime et complète de l’objet” (FM: 453).

É justamente essa perspectiva que responde pelo caráter ainda sociológico de *Les fonctions mentales...*, no sentido em que o objetivo aí buscado ainda parece ser esclarecer algumas questões imanentes à nossa própria sociedade, mesmo que o recurso aos dados extraídos da observação dos primitivos seja essencial para que essa finalidade possa ser atingida. A grande questão que se pretende esclarecer é um duplo problema que interessava a Lévy-Bruhl desde *L'idée de responsabilité*: a permanência das doutrinas ditas “do sentimento” e as resistências ao progresso material, intelectual e moral. Problema que teria sido em geral mal colocado, uma vez que os participantes do debate — intelectualistas e anti-intelectualistas — sempre se teriam mostrado muito pouco preocupados com a análise objetiva e científica dos diferentes tipos de mentalidade humana, contentando-se, tanto uns quanto os outros, em pressupor uma natureza humana “imutável e idêntica a si mesma”. Postulado que Lévy-Bruhl pensa ter desmontado através do “estudo comparado da mentalidade das diversas sociedades humanas”, que teria revelado que o homem seria, na verdade, um ser cindido contra ele mesmo e que as funções intelectuais jamais poderiam se conciliar plenamente com — ou mesmo dominar completamente — o lado afetivo da existência. Todos os dilemas, todos os conflitos e resistências, adviriam desse incontornável dualismo da natureza humana, diante do qual poderíamos saber ao menos como nos comportar se tomássemos consciência da sua natureza intrínseca e do seu caráter inexorável (FM: 454-5). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* pode muito bem, do ponto de vista do seu objeto con-

creto, ser um livro de etnologia; o seu objetivo, contudo, é claramente sociológico, psicológico e mesmo moral.

Que os interesses intelectuais de Lévy-Bruhl se desloquem progressivamente da filosofia para a moral e a sociologia, destas para a etnologia, parece bastante óbvio, a partir da análise das obras escritas entre 1884 e 1910. *La morale et la science des mœurs* procura demonstrar a esterilidade de uma reflexão puramente metafísica, indiferente aos dados concretos. O trabalho que conduz até *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* surge como conseqüência quase natural dessa constatação e o objetivo último deste livro é, como vimos, de ordem sociológica, moral e filosófica, no sentido amplo do termo. Trata-se de compreender e explicar certos fenômenos intrínsecos à nossa própria sociedade e ao nosso pensamento, fenômenos que parecem se afastar singularmente dos padrões tidos como normais ou desejáveis pela reflexão científica e filosófica. Para isso, contudo, Lévy-Bruhl se viu obrigado a recorrer a elementos fornecidos pela observação das sociedades “inferiores”, que embora pareçam ocupar o primeiro plano da investigação, funcionam mais como uma espécie de revelador de certas características do mundo ocidental. Na verdade, creio que as sociedades primitivas só virão a constituir efetivamente o objeto ou o objetivo principal de Lévy-Bruhl a partir de 1922, com a publicação de *La mentalité primitive*. Ainda que o interesse pelas questões próprias à sua sociedade jamais seja abandonado por inteiro, o fato é que as sociedades primitivas passarão a ocupar o primeiro plano da investigação. Para isso, contudo, será preciso passar a encará-las de modo mais respeitoso do que anteriormente e, por assim dizer, mais discreto. Em lugar de buscar nos primitivos um “negativo” do pensamento conceitual ocidental, Lévy-Bruhl, como gosta de repetir, se deixará levar pelos fatos, que começarão a aparecer cada vez mais em sua real complexidade e estranheza. Nesse sentido, o pensamento primitivo poderá ser encarado em sua positividade, como diferente do nosso — alguns diriam hoje em dia, talvez, como alternativo a ele. As lições deste confronto com os fatos serão deixadas a cargo do leitor; não se trata, como adiantei, de ruptura

ou mesmo de evolução, mas de uma transformação provocada por forças que desde o início estavam presentes na obra.

Nesse sentido, *Les fonctions mentales...* levantam praticamente todos os problemas com os quais Lévy-Bruhl se irá debater pelo resto da vida, problemas que tentará resolver com insistência bastante incomum. É muito difundida, como vimos, a versão de que haveria um corte interno à sua obra, o que significaria que teria progressivamente abandonado as posições excessivamente dogmáticas do início da pesquisa em benefício de teses mais moderadas e relativistas. Isso não é inteiramente falso. Se olharmos, contudo, de outra perspectiva, tudo está já presente nesse “primeiro” livro – donde o seu caráter ambíguo, seus avanços e recuos, seus posicionamentos ora afirmados ora negados. Escrito aparentemente para tentar esclarecer dilemas do próprio autor, parece ter tido, ao contrário, o efeito de deslocá-los e aprofundá-los. Lévy-Bruhl desejava saber, em última instância, por que o racionalismo e o progresso não triunfam tão fácil e tão completamente quanto seria de se esperar, ao menos para um homem de sua época, formado numa espécie de culto a esses valores. Ao acreditar ter localizado a resposta para essa questão no que considera a necessidade humana de participar do mundo – além de simplesmente compreendê-lo e transformá-lo – acabou, contudo, levantando para si mesmo problemas muito mais graves e muito mais difíceis de serem solucionados. O que viria a ser essa participação encarada em si mesma? Como a humanidade pôde ter vivido durante tanto tempo mergulhada no e misturada com o universo? Como algumas sociedades humanas podem ainda estar vivendo esse tipo de relação? Como, em nossa própria sociedade e em nosso próprio pensamento, a participação poderia, ou deveria, ter um lugar? Como pudemos deixar de sentir as “participações”, em que condições isso foi possível e quais os efeitos globais que uma mutação tão fundamental pôde produzir. As respostas oferecidas em 1910 logo parecerão ao seu autor insatisfatórias. Talvez este seja um motivo a mais para dar razão a Durkheim quando não reconhece seu próprio pensamento em um esquema tão parecido com o que havia construído. É que ao contrário dele, Lévy-Bruhl

sempre se permitiu a dúvida e a incerteza. Mais do que isso, sempre permitiu que os fatos e os “primitivos” o conduzissem a questionamentos, problematizações e investigações cujo alcance estava longe de imaginar quando começou o seu trabalho.

* * *

Se fosse preciso sintetizar a complexa trajetória que conduziu o neokantiano de *L'idée de responsabilité* ao positivista de *La morale et la science des mœurs* e *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* e daí às dúvidas angustiantes que viriam a se manifestar nos *Carnets* póstumos, eu diria que Lévy-Bruhl sempre hesitou entre a “força” e a “fraqueza” de sua época, entre um racionalismo aparentemente triunfante e as lacunas, os fracassos, igualmente claros, dessa orientação mental, social e política tão exclusivista. *L'Allemagne depuis Leibniz...* é também uma reflexão sobre o conflito franco-prussiano e não me parece casual que tenha sido a Primeira Guerra Mundial a separar as posições muito mais ambíguas e relativistas de *La mentalité primitive* das teses científicas de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Se é verdade, como afirmam alguns comentaristas, que ao morrer, Lévy-Bruhl tinha perfeita consciência da catástrofe que se aproximava, não me parece tampouco descabido imaginar o efeito que as agitações dos anos 1930 puderam ter sobre o desenvolvimento de seu pensamento.⁶ À questão colocada desde 1894 (AL: XXXIV-VII) acerca da relação entre sentimento, racionalidade, liberdade e opressão, Lévy-Bruhl parece ter respondido inicialmente com uma defesa intransigente dos ideais racionalistas e progressistas herdados das Luzes. Já nesse momento, contudo, alguma coisa o inquietava: as investigações sobre Jacobi, sobre os românticos, sobre Hume e sobre certos aspectos não muito claros de pensamentos em geral tidos por completamente racionalistas, não deixam de manifestar os efeitos dessa inquietação.

É exatamente neste contexto que “seus primitivos” aparecem: como uma espécie de laboratório privilegiado para investigar, ao menos de início, os obstáculos colocados ao avanço da razão e da liberdade. É nesse ponto, contudo, que as coisas se complicam e a progressiva constatação do cará-

ter inadequado de nossas categorias e hábitos mentais para dar conta dessas sociedades e dos modos de pensamento de seus habitantes acabou por levar a um questionamento de nossa própria linguagem, de nossas próprias formas de pensar. As fronteiras começam a se embaralhar, as oposições inicialmente tão nítidas começam a perder seus contornos. As únicas que parece persistir até ao fim são justamente as mais antigas, as que opõem razão e emoção, conhecimento e afeto. Mesmo essas, contudo, ameaçam desmoronar nos *Carnets*, com a constatação de que essas divisões não passam de efeitos de nossos próprios hábitos mentais e de nossas práticas sociais. A mentalidade “primitiva” poderia aparecer, enfim, com todos os seus direitos, como uma forma diferente de pensamento, desafiando e subvertendo o nosso, e em relação ao qual deveríamos tentar mais um diálogo do que uma explicação, mais aprender do que ensinar. Não seria esse, afinal de contas, o grande valor das pesquisas e reflexões antropológicas? Revelar, não simplesmente a existência de outras formas de pensar e fazer, mas, escapando das armadilhas do relativismo, entender e demonstrar as suas condições e modos de funcionamento, contrastá-los com os nossos, encaminhando-nos para outras formas de pensamento, singulares seja em relação ao dos “primitivos” seja em relação ao nosso?

Certamente seria possível dizer que nada disso está presente na obra de Lévy-Bruhl – o que poderia ser em parte verdadeiro, embora a questão do que está ou não presente em um pensamento seja sempre complicada. De qualquer forma, nada nos impede de sustentar que seu pensamento comporta uma quase paradoxal atualidade. O seu “esquecimento” durante meio século pode ser, é claro, o efeito de teses errôneas e posições equivocadas. Pode ser também, no entanto, o sub-produto de um certo modelo de desenvolvimento da reflexão antropológica, que tendeu a privilegiar o “claro e distinto”, seja no nível da organização social, seja no do pensamento, seja no da própria prática da pesquisa. As reflexões oriundas da hermenêutica, da crítica política e das novas tendências em etnologia podem ser um sinal de que esse modelo esgotou suas incontestáveis virtudes e de que outros caminhos poderiam ser buscados. Os

“universais”, lógicos ou sociológicos, talvez não sejam o único objeto legítimo da antropologia. A sua investigação direta ou indireta – o simples pressuposto de que constituiriam a única condição de possibilidade dessa disciplina – pode ceder espaço para a diferença pensada em si mesma, espaço sempre disponível no interior de um saber afinal de contas comprometido com a questão da diversidade. Uma das virtudes de Lévy-Bruhl é ter ao menos apontado o fato de que o reconhecimento da existência de certas propriedades universais da cultura ou do espírito humano não deve constituir um obstáculo para a consideração da diferença, que esta não precisa necessariamente ser pensada na forma de uma “lógica” que, em virtude de seu próprio caráter de lógica, remeteria de novo para o plano da universalidade e da identidade. Acima de tudo, a obra de Lévy-Bruhl abre espaço para um verdadeiro diálogo com as outras culturas e os outros modos de pensamento, diálogo que, escapando da tentação de ser um discurso “sobre” os outros, de explicar ou mesmo compreender esses outros, pode permitir o acesso a formas de pensar e se organizar muito diferentes das nossas (Clastres 1968). Nesse sentido, essas formas e a sua investigação podem ser úteis: não, certamente, como modelos, mas como elementos de uma reflexão crítica a respeito das que marcam nossa própria cultura.

¹ Este trabalho, escrito em 1992, consiste em um remanejamento de parte minha tese de doutorado em antropologia social, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro) em dezembro de 1991, sob a orientação do Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro. A tese foi publicada, em 1994, pela Editora da UFRJ/Editora Grypho com o título *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. As referências bibliográficas seguem a data original de publicação, visando fornecer uma contextualização histórica mais precisa do momento em que os trabalhos analisados e citados foram produzidos. A edição efetivamente utilizada, quando não coincide com a original, é mencionada na bibliografia final, assim como os textos de Lévy-Bruhl, citados por meio de abreviaturas.

² Os termos são de Lévi-Strauss (1946: 543).

³ É claro que Lévy-Bruhl “partageait avec d’autres juifs d’après l’assimilation l’optimisme civique fondateur de la IIIe République, la croyance dans la nécessité et la valeur d’une morale laïcisée; il avait en commun avec d’autres philosophes (et contre d’autres) la conviction que pouvait s’établir un savoir positif dans certaines aires où avait régné une philosophie spéculative; avec d’autres philosophes et intellectuels le sentiment que les questions politiques et sociales appelaient une réponse philosophique, que la série des problèmes et des discussions recouvertes par les termes de ‘questions sociales’, de ‘socialisme’, devaient être introduits en philosophie — ouverture et renouvellement thématiques qui représentent la pénétration des vieilles problématiques de la philosophie universitaire par les problèmes des philosophes non cousins extérieurs à l’Université” (Chamboredon 1984: 477).

Na verdade, a descrição diz respeito a Durkheim. É fácil perceber, contudo, como se aplica também a Lévy-Bruhl – e sem dúvida a muito outros. Se levarmos em conta as

enormes diferenças entre as obras desses autores, pode-mos meditar um pouco sobre o famoso peso das “influências”.

⁴ “*Classique et romantique* – Les esprits de tendance classique aussi bien que romantique (deux catégories qui existent toujours en même temps) nourrissent une vision d’avenir: mais les premiers en s’appuyant sur une *force* de leur époque, les derniers sur sa *faiblesse*” (*Humain trop humain*, §217).

⁵ Bernard Bourgeois (1989), que dedicou um pequeno artigo a *Lévy-Bruhl et Hegel*, parece não ter se dado conta de que é esse excesso de transigência de Hegel para com a contradição que o torna pouco confiável aos olhos de Lévy-Bruhl – mais do que as censuras políticas que Bourgeois se limita a constatar.

⁶ Merllié (1989: 446) chega a mencionar um pequeno prefácio que Lévy-Bruhl escreveu para um livro publicado em 1934 a respeito da ascensão do nazismo na Alemanha.

BIBLIOGRAFIA

- BOURGEOIS, Bernard 1989. “Lévy-Bruhl e Hegel”. *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, 4: 449-451.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude 1984. “Émile Durkheim: le social, objet de la science. Du moral au politique?”, *Critique*, 445-446: 460-531.
- CLASTRES, Pierre 1968. “Entre silence et dialogue”, In Raymond Bellour et Cathérine Clément (orgs.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris: Gallimard.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1965. *Theories of primitive religion*, Oxford: Oxford University Press.
- LEENHARDT, Maurice. 1949. “Préface”, In: Lévy-Bruhl, Lucien, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl: V- XXI*, Paris: PUF.
- LEENHARDT. 1957. “Témoignage”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, 4, 414-415.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1946. “La sociologie française”, In: Georges Gurvitch et Wilbert Moore (orgs.). *La sociologie au XX^e Siècle*, (2), 513-545.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1884. *L’idée de responsabilité*, Paris: Hachette. (IR)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1890. *L’Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne*, Paris: Hachette. (AI)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1894. *La philosophie de Jacobi*, Paris: Félix Alcan. (PJ)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1899. Lévy-Bruhl, Lucien, *History of modern philosophy in France*, Chicago: The Open Court Publishing Company. (HP)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1900. *La philosophie d’Auguste Comte*, Paris: Félix Alcan [1913 (3^e édition)]. (PC)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1903. Lévy-Bruhl, Lucien, *La morale et la science des mœurs*, Paris: Plantations (1971, 16^e édition). (MM)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1990. “L’orientation de la pensée philosophique de David Hume”, *Revue de métaphysique et de morale* XVII (5), 596-619. (OH)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: PUF (1918, 3^e édition). (FM)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1922. *La mentalité primitive*, Paris: PUF, (1947, 14^e édition) (MP)

- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1927. *L'âme primitive*, Paris: Félix Alcan. (AP)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1929. "Communication sur 'l'âme primitive'", *Bulletin de la Société Française de Philosophie* XXIX (2), 105-132. (BP2)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1931. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris: Félix Alcan. (SN)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1934. "Lettre au Professeur Evans-Pritchard", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (4), 407-413, 1957. (LE)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1935. *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris: Félix Alcan. (MyP)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1938. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris: Félix Alcan. (EM)
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1949. *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris: PUF. (CL)
- MAUSS, Marcel 1939. "Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)", In: *Œuvres* 3, Paris: ed. de Minuit, 560-565 (1969).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1960. "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", In: *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard, 145-169 (1983).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1965. "Le Doute de Cézanne", In: *Sens et non-sens*, Paris: Nagel, 113-126.
- MERLLIE, Dominique. 1989. "Présentatio, Le cas Lévy-Bruhl", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (4), 419-448.
- SOULEZ, Philippe 1989. "La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (4), 481-492.
- TODOROV, Tzvetan 1982. *La conquête de l'Amérique, La question de l'autre*, Paris: Seuil.
- VERNANT, Jean-Pierre. 1981. "Raisons du Mythe", In: *Mŏythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Maspero, 195-250.
- WILSON, Brian R. (ed.) 1970. *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell.

DIETERLEN, Germaine

Germaine Dieterlen nasce em Paris em 1903. Diplomada pela École Pratique des Hautes Études (1940) e pela École Nationale des Langues Orientales (1943-1944), doutora em letras (1949), G. Dieterlen inicia sua carreira como colaboradora voluntária no Musée d' Ethnographie do Trocadéro onde trabalha com M. Griaule. No período de 1936-1937 e 1938-1939, participa de missões na África, entre os dogon do Sudão francês (atual Mali) onde, a partir de 1946, retorna regularmente. Seus trabalhos são voltados para a religião, a noção de pessoa, a mitologia e a cosmogonia. Entre 1966 e 1973, colabora com J. Rouch na realização de uma série de filmes consagrados ao ciclo cerimonial dogon do sigi, iniciando as pesquisas em antropologia visual na França. Pesquisadora do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e na École Pratique des Hautes Études (Véme. section), dirige o laboratório "Sistemas de pensamento na África negra" (CNRS e EPHE). Secretária geral da Société des Africanistes de 1957 a 1974, foi membro do Institut International Africain (Londres). Morre em Paris, em 1999, tendo formado várias gerações de antropólogos africanistas.

Principais obras:

- 1951 - *Essai sur la religion bambara* ["Ensaio sobre a religião bambara"]
 1965 - *Le renard pâle* [*A Raposa Pálida*] em colaboração com M. Griaule.
 1982 - *Titre d'honneur des Arous* [*Título de honra dos Arous*]

PAULME, Denise

Denise Paulme nasce em Paris, em 1909. Aluna de Marcel Mauss e especialista da literatura oral africana. É uma das primeiras mulheres, na França, a ter realizado pesquisas etnográficas. Formada em 1932, reorganiza o Musée d'Ethnographie do Trocadéro com P. Rivet e de G. H. Rivière. Em 1935, participa da missão Sahara-Sudão, dirigida por Marcel Griaule e, em seguida, com D. Lifchitz, permanece entre os Dogon (Mali atual), reunindo material para sua tese defendida em 1940.

Especialista do direito, da vida social e simbólica das sociedades tradicionais da África negra, trabalha no Muséum National d'Histoire Naturelle e no Musée de l'Homme, participa da criação do Centre d'études africaines da École Pratique des Hautes Études – é diretora de estudos a partir de 1958 –, e da fundação do Cahiers d'Études Africaines; Denise Paulme ajudou a formar toda uma geração de pesquisadores africanistas franceses. Faleceu em Paris, em 1998.

Principais obras:

1940 – *Organisation sociale des dogons de Sanga* [Organização social dos dogon de Sanga]

1954 – *Les gens du riz* [O povo do arroz]

TILLON, Germaine

Germaine Tillon nasce em 1907, na Bretanha. Aluna de Marcel Mauss, G. Tillon parte para Argélia, em 1934 com Thérèse Rivière, onde ficará seis anos. Volta para França no início da ocupação alemã e participa da “rede do Musée de l'Homme”. Presa pelos nazistas, em 1942, é enviada ao campo de Ravensbrück, onde escreve uma etnografia sobre a vida nos campos de concentração. Professora da École des Hautes Études en Sciences Sociales, especialista das populações nômades da região dos Aurès, na Argélia, seus ritos, seu imaginário, suas estruturas familiares e sistemas de parentesco, G. Tillon é uma antropóloga engajada na defesa dos direitos do homem e das reivindicações anti-colonialistas.

Principais obras:

1946 – *Ravensbrück*

1957 – *L'Algérie en 1957* [A Argélia em 1957]

1958 – *Du côté du réseau du Musée de l'Homme* [A resistência no Museu do Homem]

1960 – *L'Afrique bascule vers l'avenir, Les Ennemis complémentaires* [A África balança para o futuro: Os inimigos complementares]

1966 – *Le Harem et les cousins* [O harém e os primos]

1997 – *La Traversée du mal* [A travessia do mal]

2000 – *Il était une fois l'ethnographie* [Era uma vez a etnografia]

2001 – *A la recherche du vrai et du juste* [Em busca do verdadeiro e do justo]

Duas Germaines e uma Denise: alunas de Mauss

Miriam Pillar Grossi

Introdução

Este texto é fruto de uma pesquisa que venho realizando desde 1997 na França, com algumas das antropólogas francesas que ajudaram a construir a antropologia do século XX¹. Além de pesquisa nos arquivos do Musée de l'Homme e da École des Hautes Études en Sciences Sociales, tive a oportunidade de entrevistar Denise Paulme e Germaine Dieterlen em seus últimos anos de vida² e pude continuar dialogando com Germaine Tillion, desde então³.

A pesquisa documental foi realizada nos arquivos da École des Hautes Études en Sciences Sociales e em diferentes bibliotecas parisienses. Todas as entrevistas com as mulheres antropólogas foram realizadas nas casas delas e em várias etapas, algumas gravadas em vídeo. Além delas, foram entrevistados vários outros antropólogos franceses que deram depoimentos tanto sobre estas mulheres quanto sobre a história contemporânea da antropologia francesa.

As cinco gerações de mulheres na antropologia francesa

Há um consenso entre os historiadores da antropologia francesa de que é com Marcel Mauss (1872-1950) que se inicia a antropologia contemporânea⁴. Marcel Mauss, sobrinho de Durkheim, começa seu ensino

de antropologia na École Pratique de Hautes Études em 1900. Um dos poucos sobreviventes de sua geração a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), Mauss terá um papel fundamental na consolidação da disciplina na França por seus próprios trabalhos, pela posição de liderança que ele ocupa em sua geração, pela formação que ele dará à “primeira geração” de antropólogos e também por seu papel na criação de instituições etnográficas, como o Institut d’Ethnologie e o Musée de l’Homme.

Contemporâneas de M. Mauss, encontramos algumas antropólogas como Mlle. Liliane Homburger (1880) que era professora de lingüística africana da École Pratique des Hautes Études e que publicou muitos artigos sobre diferentes línguas africanas, além de ter ocupado inúmeros cargos na Société des Africanistes. Além dela encontramos referências a Jeanne Cuisinier (1890-1964) e Suzane Comhaire (1889-1975), que foram ativas antropólogas, no início do século XX.

Apesar de já haver pesquisadores autodidatas fazendo antropologia na França no início do século XX, os historiadores consideram como primeira geração⁵ de antropólogos franceses aquela que nasceu no início do século XX e se formou no final dos anos 1920, início dos anos 1930. Fazem parte desta primeira geração as antropólogas sobre as quais me debruço neste texto: Denise Paulme (1907); as duas Germaines (Tillion e Dieterlen); Solange de Ganay (1902), Yvonne Oddon (1902-1982), bibliotecária do Musée du Trocadéro; e Deborah Lifchitz, a única mulher que participou da missão Dakar-Djibouti. Yvonne e Deborah eram judias e foram deportadas durante a Segunda Guerra Mundial para campos de concentração na Alemanha. Deborah lá morreu e Yvonne voltou a trabalhar na biblioteca do Musée de l’Homme após o fim da guerra⁶. Um pouco mais jovem, mas também atingida pela Segunda Guerra Mundial, foi Eveline Lot-Falk (1918-1974), especialista em xamanismo siberiano, que perdeu o marido, Boris Vildé, o grande líder da rede de resistência do Musée de l’Homme, fuzilado pelos nazistas. Voltarei a falar da Segunda Guerra, da resistência e dos judeus antropólogos franceses ao longo deste texto, pois são temáticas incontornáveis da história da antropologia francesa no século XX.

A segunda geração teria sido aquela formada entre os anos 1930 e o final da Segunda Guerra Mundial (1945).⁷ Nesta geração se encontram Jaqueline Delange-Fry (1924-1991); Monique Gessain (1921); Geneviève Calame-Griaule (1924), filha de Marcel Griaule e especialista da literatura oral africana; Hélène Balfet (1922), a mestra do CFRE⁸ que, junto com Leroi-Gourhan (1911-1986), vai formar futuros antropólogos em pesquisa de campo na França; Marguerite Dupire (1920), que estuda os peuls, nômades africanos, e ainda freqüenta o Laboratoire d’Anthropologie Sociale.⁹

A terceira geração é aquela que se formou no final dos anos 1940 e durante a década de 1950, geração marcada pela Guerra da Argélia e o fim do colonialismo francês e da qual já fazem parte inúmeras antropólogas ainda na vida ativa. A quarta geração se formou no calor dos revolucionários anos 1960 e 70 e foi aquela que, junto com a terceira, se beneficiou dos importantes incrementos estatais às atividades de pesquisa na França. Já a quinta geração é aquela formada nos anos 1980, e que será uma geração marcada pelo desemprego e pelo estrangulamento do sistema nacional de pesquisa, o CNRS. Para fins de análise pode-se considerar que está em curso uma sexta geração, que vem se formando desde os anos 1990 e que tem como característica o grande interesse pela sociedade francesa e suas próprias contradições, geração que vem se beneficiando novamente da abertura de vagas nos tradicionais laboratórios de pesquisa antropológica.

Neste texto busco fazer uma pequena biografia intelectual de três antropólogas da primeira geração: Denise Paulme, Germaine Dieterlen e Germaine Tillion. Entre muitas mulheres que freqüentaram o curso de Mauss, elas foram as mais conhecidas por ter tido uma sólida inserção em espaços institucionais.

Os ensinamentos de Mauss

Marcel Mauss é conhecido por não ter realizado pesquisas de campo e por seu profundo conhecimento de trabalhos etnográficos feitos por viajantes, missionários e antropólogos do século XIX. Ele teve um papel fundamental no desenvolvimento institucional da antropologia francesa: pela

criação do Institut d'Ethnologie, pelo apoio para a criação do Musée de l'Homme e pelos inúmeros cursos regulares de antropologia que ele dava em diferentes instituições acadêmicas – cursos que formaram a primeira geração de “verdadeiros” antropólogos franceses.

Não há dúvida de que Marcel Mauss foi um dos grandes incentivadores da entrada das mulheres na antropologia. Além de freqüentarem seus cursos, eram elas que sustentavam a Société des Africanistes, uma das inúmeras associações de pesquisa das quais ele participava. Nos anos 30 do século XX, havia duas dezenas de mulheres sócias e ativas colaboradoras desta associação científica que agrupava pesquisadores que estudavam na África. Esta colaboração das mulheres está visível tanto em textos publicados no boletim da *Association*, quanto na edição da revista e no controle da biblioteca, em cargos na diretoria, assim como na apresentação de relatos de campo, que se faziam bi-mensalmente nas assembleias da Société des Africanistes.

Foi Marcel Mauss quem conseguiu os recursos para a pesquisa de campo de Denise Paulme e Germaine Tillion. A primeira, porque era a única de sua turma que tinha um diploma universitário, o de Direito, diploma exigido para a concessão de uma bolsa de estudos do Royal Anthropological Institut para realizar pesquisa de doutoramento junto aos dogon, na África. A segunda, porque era uma das alunas preferidas de Mauss e foi indicada por ele para uma missão junto aos povos nômades da região do Aurès, na Argélia, também com recursos britânicos especialmente direcionados a pesquisas sobre mulheres em diferentes grupos africanos¹⁰.

Nos anos 1930, quando Mauss dava seus cursos na Sorbonne e no Institut d'Ethnologie, poucos alunos freqüentavam seus cursos e ele fazia questão de que os seminários fossem realizados em torno de uma grande mesa, como é hoje a tradição dos seminários na EHESS. É quando ele começa a ministrar cursos no Collège de France que a assistência de suas aulas aumenta significativamente e ele é obrigado a ministrar aulas em anfiteatro, contra sua própria vontade, segundo depoimento de Denise Paulme. O número de mulheres nestas aulas era significativo, chegando

às vezes a ser de metade da turma. Pode-se dizer que as mulheres não estavam excluídas da disciplina, mas que serão outros os mecanismos de segregação no interior dela que aparecerão ao longo do século XX: direção de laboratórios de pesquisa do CNRS, direção de teses, representação em organismos e instituições.

Entre os inúmeros ensinamentos de Mauss, estava o trabalho em equipe. Mauss só via o campo como o resultado de um projeto coletivo, de um trabalho articulado de várias pessoas em torno de um grupo ou de uma problemática. Marcel Griaule foi certamente o principal seguidor de Mauss neste sentido. Foi ele quem liderou a missão Dakar-Djibouti, da qual já participara Déborah Lifchitz, a companheira de Denise Paulme em sua pesquisa com os dogon em Sanga no ano de 1935, realizada após a missão Sahara-Sahel, também liderada por Griaule. Foi ele quem organizou uma série de outras excursões ou “missões” (como se diz até hoje em francês), ou seja, o trabalho de campo sempre foi um trabalho missionário pelos franceses. Segundo a maior parte dos depoimentos que tive nesta pesquisa, foi Griaule, com seu carisma sedutor, quem melhor levou a cabo o projeto de uma antropologia coletiva proposta por Marcel Mauss – antropologia que inegavelmente foi feita em pé de igualdade por homens e mulheres. Além da dupla Déborah/Denise, participaram da missão Sahara-Sahel, Solange de Ganay e Hélène Gordo, Solange foi também uma das grandes especialistas dos dogons, tendo lá voltado inúmeras vezes. Durante a Segunda Guerra Mundial, certamente influenciada por Griaule, que nunca deixara de ser um oficial da aeronáutica, ela se engajou no exército como motorista, tendo inclusive recebido uma importante medalha por seus préstimos à nação francesa, como pude ler nas páginas do Bulletin de la Société des Africanistes. Hélène Gordon, que depois se casaria com Paul Lagareff, magnata da imprensa francesa, foi a criadora da revista *Elle* e teve um papel significativo na grande imprensa francesa¹¹.

O trabalho em equipe era também o princípio de pesquisa de minhas três informantes. Acostumada ao trabalho em dupla, iniciado com Deborah, Denise fez inúmeros trabalhos de campo, acompanhada de seu mari-

do, André Schaffner. Germaine Tillion, que partira acompanhada de Hélène Rivière mas que logo ficará sozinha com seu cozinheiro africano, desenvolveu, ao longo dos vinte anos em que esteve na EHESS, um regular esforço de formação de seus alunos, partindo todo ano em campo com vários orientandos.¹²

Um outro ensinamento importante de Mauss dizia respeito à sua preocupação sobre a universalidade da dualidade masculino/feminino e a seu vivo interesse em formar mulheres pesquisadoras que pudessem olhar para o mundo das mulheres. Denise Paulme relata esta demanda em carta enviada a seu marido de Sanga, em 1932:

Mauss nous demande une société de femmes, je ne demanderai pas mieux, mais nous ne pouvons pas la fabriquer, et je n'ai aucun signe de son existence jusqu'ici... (1992, 80).

A preocupação com as mulheres, demanda expressa de Mauss à suas alunas, marca de forma crucial a obra de Germaine Tillion sobre o mundo mediterrâneo. *Le Harem et les cousins* é um clássico desta temática, tal como atestam as inúmeras reedições deste livro no formato de livro de bolso na França¹³.

Entrando no campo

Vi, pela primeira vez, Denise Paulme, na Maison Suger¹⁴, num corrido debate sobre a obra de Françoise Héritier, no início de 1997. Alguns meses depois, conversei pela primeira vez com ela na hora do café, num colóquio sobre Mauss, organizado por Marcel Fournier na EHESS. Como sempre, ela foi rápida e objetiva, aceitando minha demanda de entrevistá-la e me dando seu telefone para que marcássemos um encontro. É verdade que o fato de eu trabalhar, na época, na equipe de Françoise Héritier no Laboratoire d'Anthropologie Sociale muito me facilitou o contato com ela. Iniciamos uma série de entrevistas filmadas no outono de 1997. Morávamos no mesmo bairro; o treizième arrondissement, ela na rue de la Fontaine à Mulard, na Place Rungis, perto da Cite Internationale Universitaire, num apartamento antigo e claro, no

qual ela viveu quase toda sua vida, pois foi nele que se instalou ao se casar com André Schaeffner, em 1935, e no qual permaneceu quando este faleceu, nos anos 1970. Naquele apartamento simples, no meio de imensas prateleiras de livros, havia um valioso quadro de Miró, lembrança das amizades de sua juventude. A notícia de sua morte, em fevereiro de 1998, me pegou de surpresa, uma vez que ela nunca me tinha falado em doença e sempre me parecera tão sólida e bem disposta. Nossas entrevistas tinham sido provavelmente as últimas de sua vida.

Conhecia Germaine Dieterlen de vista já desde a década de 1980. Ela era presença obrigatória no festival do filme etnográfico que se realiza todo ano, no mês de março, em Paris. Incansável velhinha que, da primeira fila, fazia comentários sobre todos os filmes. Encontrá-la foi, no entanto, uma tarefa difícil: ela não queria entrevistas gravadas nem filmadas e me recebeu perguntando se eu era feminista, pois ela “detestava o feminismo, e a vida dela não tinha nada a ver com isto”. Fiquei numa saia justa, não sabia como responder sem mentir. Fui logo dizendo que poderia ir embora se a estava perturbando, e ela, surpresa, me fez sentar novamente no sofá Louis XV de seu elegante apartamento burguês perto dos Invalides e até permitiu que eu ligasse o gravador. A entrevista com ela foi longa e densa. Foi ela quem me trouxe as melhores lembranças daqueles que freqüentavam o curso de Mauss. Por seu intermédio fiquei sabendo que Malinowski vinha regularmente a Paris nos anos 1930, onde até tinha um apartamento, e que seguidamente assistia os famosos cursos de Mauss.¹⁵ Tentei fotografá-la, já que não queria ser filmada. *Pas d'images* me disse ela que era a grande dama das imagens, do filme etnográfico. Com sua morte, foram-se minhas esperanças de obter sua permissão de filmá-la. Em longas tardes na Bibliothèque Nationale François Mitterrand, pude revê-la nos inúmeros programas de TV de que participou nos últimos anos de vida, durante os quais nunca foi uma entrevistada paciente e submissa. Muitas vezes cortava o entrevistador dizendo que ele “não tinha entendido nada”, e chegou a dizer, face a um grupo espantado de artistas africanos, que “a colonização francesa tinha sido muito boa para

a África”. Num de nossos encontros, ela me disse: “Fale com Rouch, veja o filme que ele fez de mim”.¹⁶ Infelizmente, após a sua morte, os seus arquivos foram fechados pela família, impedindo qualquer pesquisador a melhor conhecer sua complexa trajetória antropológica, dedicada exclusivamente ao estudo do povo dogon.

O encontro com Germaine Tillion foi o mais difícil de se realizar. Após longas semanas de investigação sobre sua obra e pesquisas nos arquivos da EHESS, escrevi para o endereço que constava no anuário do último ano em que ela havia dado aulas, 1978. Alguns dias depois, recebi um telefonema dela. Fui pega de surpresa ao telefone: ela queria saber tudo de mim, e, após esclarecido quem eu era, o que eu estudava, onde morava, o que fazia, quem eu conhecia, resolveu me fazer uma prova de conhecimento. Perguntou-me o que eu sabia sobre a obra de Mauss, o que eu tinha lido, qual o principal argumento de tal ou qual texto, minha opinião sobre as biografias que estavam fazendo dele? Ao conhecê-la melhor, posteriormente, entendi que era uma atitude típica de uma resistente da Segunda Guerra Mundial. Militante dos Direitos Humanos *avant la lettre*, ela me fez um interrogatório para saber quem eu era. Senti-me como numa banca, tentando responder à boa questão. Mas, após esta dura prova de conhecimento, o contato com Tillion foi sempre caloroso, afetivo, emocionante. Por várias vezes no inverno de 1999, desci no *métro* da *Porte Doré* e cheguei a sua linda casa ao lado do Musée des Arts Africains et Océaniens, em frente ao *Bois de Vincennes*. Sempre fui acolhida com comida: *galette des rois* – doce tradicional do dia de reis, vinhos antigos trazidos especialmente da *cave* para o jantar, *foie grās*, queijos especiais, azeites de oliva da *Provence*, comidas argelinas e outras delícias pontuaram nossas conversas.

Três trajetórias

Denise Paulme nasceu em 1907. Filha única de um pai comerciante colonial, foi criada por uma tia, pois a mãe queria acompanhar o marido em suas viagens e, na época, se considerava que não se deviam levar crianças à África. Mais tarde, quando os pais voltaram a viver em Paris, trouxeram consigo um *boy*, um jovem africano que ajudava nas tarefas

domésticas. Este rapaz teve um papel fundamental na vida daquela adolescente fascinada já pelas histórias africanas, que ela passaria a vida a recolher. Educada para “ter uma profissão”, ela estudou estenografia e inglês (dois conhecimentos que seriam fundamentais no seu futuro como antropóloga), pois seus pais não podiam dar-lhe um dote, pré-requisito fundamental na época para poder fazer um casamento adequado para uma moça de sua classe social. Denise se viu, durante a grande depressão de 1929, tendo de trabalhar num escritório. “Foi meu primeiro trabalho de campo” me contou ela, sobre a forma como enfrentou o choque de conviver com pessoas de uma classe social inferior à sua. Foi neste momento que ela se inscreveu no curso de direito da Sorbonne, e, ao fazer a matrícula, encontrou por acaso um curso sobre direito nas sociedades primitivas de um “tal de Marcel Mauss”. “Saí da primeira aula nas nuvens. Nunca tinha escutado algo com tal liberdade de pensamento”, contou ela sobre seu primeiro dia de aula. Desde então passou a freqüentar, como a maior parte dos estudantes de Mauss, todas as aulas que ele dava no Collège de France e no Institut d’Ethnologie. “Se atravessava a rue Saint Jacques seguindo-o para assistir a outra aula que acontecia no prédio em frente, não nos cansávamos nunca”. “No final de um curso, disse ao professor que queria seguir esta carreira, e ele me disse que eu devia aprender sânscrito”. Mesmo sem ter seguido este conselho, em 1935 ela é convidada a participar da missão Sahara-Sahel organizada por Marcel Griaule. Ao finalizar a missão permanece em Sanga, no país Dogon, por vários meses acompanhada de Deborah Lifchitz. Desta primeira experiência de campo, sairá sua tese de doutorado, obra fundamental para os estudos africanistas franceses, *L’organisation sociale des dogons*. Ao voltar de Sanga, casa-se com o etnomusicólogo André Schaeffner e passa a trabalhar no Musée de l’Homme. Volta à África inúmeras vezes, fazendo trabalho de campo entre vários grupos do atual Mali e Senegal. Em 1957, passa a integrar o corpo docente da recém-criada École des Hautes Études en Sciences Sociales, onde será a fundadora do Centre d’Études Africaines.

Denise Paulme trouxe importantes contribuições teóricas à disciplina, sobretudo em seu diálogo com outras tradições acadêmicas. Por ser uma das poucas antropólogas desta geração a dominar perfeitamente o inglês, em sua primeira fase de pesquisas manteve um diálogo importante com seus congêneres africanistas ingleses, trazendo para a França temas e questões centrais da etnografia britânica deste período. Após ter se dedicado, nesta primeira fase, ao estudo da organização social dos dogon, bété, bambara, e atié, a segunda fase de sua obra é centrada sobre a história oral africana. Contribui de forma significativa à formação da escola de etno-lingüística francesa, que, desde seu início, construiu-se no diálogo com a antropologia norte-americana, em particular com os alunos de Boas que se debruçaram sobre a lingüística e a palavra. Seus últimos livros, como *La mère dévorante* e *La statue du commandeur* a fazem também precursora dos atuais estudos sobre performance narrativa através da análise que faz do contexto da produção da literatura oral africana.

Ao morrer, com noventa anos em 1997, Denise Paulme deixou ao Centre d'Études Africaines da EHESS – instituição que ajudou a criar e a qual esteve vinculada durante toda sua vida – sua importante biblioteca e uma significativa poupança de alguns milhões de francos para financiar um fundo de apoio a jovens pesquisadores africanistas.

Germaine Dieterlen era filha da alta burguesia protestante do sul da França e se casou com um importante industrial suíço, também protestante, com o qual teve três filhos. Pelo que me contaram, não tinha obtido um diploma superior em antropologia. Foi, durante um bom tempo, professora na revolucionária Université de Vincennes, universidade fundada após maio de 68, que não exigia diplomas de quem quisesse frequentar seus cursos. Dieterlen tinha um forte vínculo com o mundo artístico parisiense do entre-guerras, período durante o qual a arte negra passa a ter um lugar central na cultura ocidental, com a descoberta do jazz e o desenvolvimento de movimentos artísticos como o surrealismo e o dadaísmo, que teve como reflexo a pintura cubista. Dieterlen e seu marido eram, de alguma forma, mecenas neste mundo artístico, e foi provavelmente por esta via que ela

chegou aos cursos de Mauss. Foi ali que ela conheceu Marcel Griaule, com quem fez inúmeras pesquisas e estadias de campo entre os dogon. Adepta da teoria de que se devia aprofundar longamente o estudo de uma única sociedade, ela se torna uma das principais especialistas desta sociedade africana. Uma de suas principais obras, *Le renard pâle*, escrita em colaboração com Griaule, trata da rica mitologia dos deste grupo do Sahel. Germaine publicou muito ao longo de toda sua vida¹⁷, tendo também se preocupado com questões de literatura oral, como a maior parte das antropólogas de sua geração. Tendo iniciado com Griaule o registro cinematográfico das cerimônias dogon, ela dará continuidade a este projeto com Jean Rouch, cuja parceria desempenhou um importante papel no desenvolvimento da antropologia visual na França. Germaine Dieterlen voltou a Sanga praticamente uma vez por ano, tendo feito sua última viagem ao Mali no último ano de sua vida, já com 92 anos. Raramente viajava sozinha, tendo, além de Griaule e Rouch, compartilhado seu campo com várias pesquisadoras, como Solange de Ganay e Geneviève Calame-Griaule¹⁸.

Minha última pesquisada foi Germaine Tillion. Foi ela quem mais me emocionou, quem mais me carregou para a profundidade de sua vida acadêmica e política, quem me acolheu também com maior afeto e disponibilidade. Vinda de uma família nobre, fiquei extremamente surpresa quando, ao pedir que ela me falasse de sua família, ela apontou um quadro que havia na sala de seu apartamento, dizendo-me que aquele era seu ancestral que tinha sido advogado na corte de Louis XIV. Assim fiquei conhecendo sua linhagem e o importante lugar político que esta família tinha na região da Dordogne até a Segunda Guerra Mundial. Filha desta alta aristocracia fundiária, ela e sua irmã foram estimuladas a estudar por uma mãe muito católica e ilustrada. Foi desta forma que ela chegou aos cursos de Mauss, e, esta experiência marcou e modificou radicalmente sua vida. Disposta a “ir ao fim do mundo”, ela ficou muito decepcionada quando Mauss lhe sugeriu que partisse para a região do Aurès na Argélia, onde havia recursos para estudar a população nômade que lá vivia. Ela não considerava a Argélia como um lugar distante pois tratava-se na épo-

ca de colônia francesa. Para lá partiu, em 1936, com Thérèse Rivière, jovem antropóloga, irmã de Pierre Henri Rivière, o poderoso diretor do Musée de l'Homme. A convivência em campo das duas não dura muito, por diferentes razões e cada uma realiza pesquisa sobre um tema diferente. Enquanto Thérèse parte com seu pesado equipamento fotográfico para fotografar celeiros em toda a região, Germaine acampa com a companhia de um cozinheiro local, no meio do deserto, sob uma imensa rocha. Seu objetivo é compreender a organização social, econômica, política deste povo nômade, e, para isto, ela faz deslocamentos constantes com seus informantes. Seu trabalho, neste local, é fascinante e está registrado em dois livros: *Il était une fois l'ethnographie* e *L'Algérie aurésienne*. Quando volta a Paris, em 1939, a cidade acaba de ser invadida pelos alemães, e é neste contexto que passa a atuar na rede de resistência, que mais tarde viria a ser conhecida como a rede do Musée de l'Homme. Após o fuzilamento do líder da rede, Boris Vildé e de outros antropólogos que dela faziam parte, ela é convocada a dirigir esta rede. É neste cargo que ela será presa e condenada à reclusão no campo de concentração de Ravensbrück, o campo reservado às inimigas políticas do nazismo. Mesmo presa, ela também lidera a resistência, recolhendo documentos para o final da guerra e explicando às suas companheiras presas o que é o sistema concentracionário, reflexão teórica e lúdica, tal como registra a opereta *La verfügbas aux enfers*. É em Ravensbrück que sua mãe, presa também como colaboradora da resistência, perderá a vida numa câmara de gás "porque já era velha demais para trabalhar para os nazistas". Libertada no final da guerra, ela dedica algumas décadas de sua vida à denúncia dos crimes nazistas, participando de inúmeras organizações políticas da época e publicando, em 1946, uma das primeiras etnografias sobre um campo de concentração. Neste livro, ela conta em detalhes a vida no campo de concentração, analisando como o campo se estrutura e quais são suas funções políticas e econômicas. Uma década mais tarde, em 1957, em plena Guerra da Argélia, ela é chamada pelo assessor do ministro da justiça, seu ex-professor, para fazer uma missão de investigação sobre as

denúncias de tortura dos franceses contra os resistentes argelinos. Inicia-se outra etapa incrível de sua vida. Viajando à Argélia como membro desta missão internacional ela é seqüestrada por um grupo de resistentes, que ela descobre serem filhos de seus informantes dos anos 1930 no Aurès. Estes jovens engajados na Frente de Liberação Nacional (FLN) querem que ela testemunhe a tortura de que são vítimas as populações locais. Desta viagem, ela publica um livro, *L'Algérie en 1957*, livro que, na época, ninguém quer publicar e que acaba sendo impresso pela organização das ex-presas em campos de concentração. É neste período, em 1958, que ela assume uma vaga na recém-criada École des Hautes Études en Sciences Sociales. Com este novo cargo ela volta a trabalhar com as populações do Magreb, dedicando-se por duas décadas a formar jovens antropólogos na disciplina de antropologia da África do Norte.

Comparando as três trajetórias

Uma das grandes dificuldades desta investigação foi a de entender o que fez com que estas três mulheres com estilos e projetos de vida tão diferentes tenham seguido carreira acadêmica em antropologia.

Elas vinham de meios sociais distintos: Germaine Dieterlen era filha da alta burguesia protestante francesa, Denise Paulme era filha de pequenos funcionários coloniais falidos com a recessão de 1929, e Germaine Tillion vinha de uma tradicional família católica que já havia servido na corte de Luis XIV e que continuara ao longo dos séculos vinculada ao poder republicano. Razões diferentes as levaram à universidade e aos cursos de Marcel Mauss. Paulme, por acaso, porque pretendia estudar direito. Tillion porque tinha um projeto de estudar pré-história; Dieterlen porque se interessava por arte africana.

Estudos feministas que têm buscado compreender as condições históricas que permitiram a entrada das mulheres em carreiras científicas, artísticas e literárias femininas em campos que eram exclusivamente masculinos até o início do século XX (Fox Keller 2001; Kristeva 1999; Mijolla-Mellor 1999; Perrot 1998; Shienbinger 2001). Estes estudos mostram o quanto as sociedades européias foram profundamente abaladas com a Primeira Guerra

Mundial, provocando mudanças significativas na posição das mulheres e nas expectativas sociais sobre seu papel na sociedade.

Uma destas mudanças deveu-se à perda de poder aquisitivo das antigas elites e à mudança radical no sistema de casamento que exigia que as famílias tivessem um bom dote para contratar casamentos para suas filhas. Na falta deste pecúlio, muitas mulheres da elite e burguesia foram compelidas ao celibato e à busca de uma profissão “honrada” (Fonseca 1989). Denise Paulme, filha de pequenos funcionários coloniais, precisou trabalhar para se sustentar com a crise de 1929, sem apoio familiar, ela acolhe com grande alegria o trabalho remunerado de estenógrafa e os estudos de direito, sua “grande chance”, como ela me contou, ao falar sobre um momento vivido como tragédia por outras mulheres de sua geração.

Falar de amor era um tabu em nossas entrevistas. Nas poucas tentativas que fiz neste sentido recebi respostas evasivas, quando não ríspidas, em momentos onde claramente elas me assinalavam que este não era um tema para conversas.

Tillion não se casou e exigiu a vida inteira que a tratassem como *Mademoiselle*, orgulhando-se de ser uma mulher solteira e independente. Dieterlen, casada com um marido rico, teve três filhos, mas teve uma amizade intensa com Marcel Griaule e foi a companheira inseparável de Jean Rouch. Denise casou-se com mais de 30 anos com um marido bem mais velho que ela, que já tinha dois filhos, e, pelo que consta, esta foi a grande paixão de sua vida. Denise e André tinham uma vida a dois, totalmente centrada no trabalho. Fizeram pesquisa de campo juntos durante vinte anos. Não tiveram filhos.

Os filhos, ou a ausência deles, também eram um tema tabu em nossas conversas. Como conciliar profissão e maternidade tem sido um dos dilemas apresentados nas biografias de cientistas, artistas e literatas do século XX. A falta de filhos compromete, em muitos casos, a imagem de mulher destas cientistas, colocando-as sob suspeição de anormalidade e desvio. No caso de minhas informantes, todas africanistas, os filhos eram vistos como um problema na medida em que “não se levavam crianças à África”.

Denise tinha sido uma feminista de seu tempo, com a forte convicção de que devia escolher entre a maternidade e a ciência.¹⁹

*

É significativo, também, que, como alunas de Mauss, todas as três buscaram realizar uma de suas demandas, a de incluir a fala e a visão das mulheres na antropologia, seja através do olhar das antropólogas, seja através da escuta e da atenção sobre as mulheres nativas. Foram elas que introduziram a temática do gênero na disciplina francesa com livros como *Le harem et les cousins*, *Femmes d'Afrique noire* ou *Ciné-rituel des femmes dogon*. No entanto, os textos que escreveram não foram recuperados como textos fundadores da antropologia feminista na França. Estes textos, como outros de suas obras, ficaram relativamente restritos a leitura de especialistas.

Pouco conhecidas fora dos círculos que freqüentavam e relativamente ausentes nos textos de referência sobre a antropologia francesa que lemos e ensinamos no Brasil, elas tiveram, no entanto, um papel de grande relevância na formação dos antropólogos franceses da segunda metade do século XX. Tendo sido as primeiras professoras da EHESS, escola que é hoje um dos centros de referência na antropologia francesa, Germaine Tillion e Denise Paulme lá ensinaram até o final da década de 1970. Germaine Dieterlen continuou ensinando antropologia visual até os últimos dias de sua vida, em 1999, nos seminários de sábados de manhã no Trocadéro. Sem dúvida, todas as três seguiram a linhagem teórica e metodológica de Mauss, aliando ao ensino a formação de redes e de grupos de pesquisa com alunos e pesquisadores que dialogavam e produziam pesquisas conjuntamente. Trataram-se, portanto, verdadeiras herdeiras intelectuais de Mauss e, sem dúvida, algumas de suas melhores intérpretes.

¹ Agradeço particularmente o incentivo de Mariza Corrêa e de Françoise Héritier, uma no Brasil e outra em Paris, para a realização deste trabalho.

² Denise Paulme faleceu, em 1998, e Germaine Dieterlen, em 1999.

³ Germaine Tillion, nascida em 1907, prepara-se para completar seu centenário em 2007.

⁴ É neste período que são criadas as primeiras instituições de ensino de antropologia: o Institut d'Ethnologie, e a École Pratique des Hautes Études, o Institut National des Langues et Civilisations Orientales Vivantes (Langues Ô).

⁵ Usei, para fins de análise, a classificação que minhas "nativas", as antropólogas francesas, fazem de diferentes gerações de pesquisadores na França – classificação que, em grandes linhas, mostra que há pelo menos cinco diferentes grupos de pares, que construíram a antropologia francesa do século XX na França.

⁶ Uma placa marcando a homenagem dos colegas do Museu encontra-se na porta da biblioteca do Musée de l'Homme – hoje fechado em função de sua transferência para o Musée des Arts Premiers que abre suas portas em junho de 2006.

⁷ Entre os homens desta geração, temos Georges Balandier (1920) e Louis Vincent Thomas (1922-1994).

⁸ Centre de Formation aux Recherches Ethnologiques (CFRE), criado em 1946, e que consiste, até hoje, em estágios de pesquisa de campo em comunidades do interior da França. Ao longo de várias décadas, ele foi realizado em diferentes regiões da França, formando várias dezenas de jovens pesquisadores. Eu mesma tive o privilégio de participar, em 1983, enquanto aluna da Universidade de Paris V, destes famosos estágios. Na época, o grupo era orientado pela professora Jeanine Fribourg, em estágio realizado no vilarejo de Josselin, na região da Bretanha.

⁹ Simone Dreyfus-Gamelon (1925), cuja tese de doutorado foi sobre os kaia-

pós, foi uma das únicas americanistas desta geração a ensinar na EHESS.

¹⁰ Nos arquivos do Musée de l'Homme encontrei relatórios de Germaine Tillion de sua primeira missão no Aurès, de 1934, onde estão registradas estas informações.

¹¹ A revista *Elle* tem hoje, inclusive, uma edição brasileira, e foi uma revista que teve um importante papel na expressão do desejo de liberação das mulheres francesas desde os anos 1940.

¹² Estas viagens de campo estão registradas na documentação pesquisada nos arquivos da EHESS e se faziam regularmente todos os anos, nos meses de inverno na França com uma equipe composta de alunos, assistentes de pesquisa, motoristas e outros auxiliares.

¹³ O impacto deste livro na França, no que diz respeito às questões de gênero, pode ser comparado ao de *Sexo e Temperamento* de Margareth Mead nos Estados Unidos, duas décadas antes.

¹⁴ A Maison Suger é uma resistência da EHESS dirigida a pesquisadores estrangeiros, onde, quinzenalmente, se realiza um debate antropológico sobre os recentes livros publicados na França, encontros de bastante prestígio no campo antropológico francês, nos anos 1990.

¹⁵ O *Ensaio sobre a dádiva*, obra fundamental de Marcel Mauss, tomou todo um outro sentido para mim depois desta declaração, pois, até então, não sabia, nem estava registrado em lugar nenhum, que a troca intelectual de Mauss com Malinowski não se limitava à correspondência e que tomava seguido tom de polêmica em sua sala, tal como contou Dieterlen sobre o debate que tiveram sobre magia.

¹⁶ Seguindo seus conselhos conversei também com Jean Rouch, seu eterno companheiro de viagem, que veio a falecer, em março de 2004, em um acidente de carro, na África, mas não consegui ver o filme Germaine/Mauss, que está desaparecido nos arquivos do Musée de l'Homme.

¹⁷ Sua principal bibliografia está listada no final deste artigo.

¹⁸ Esta última, filha de Marcel Griaule e uma das maiores especialistas francesas dos estudos antropológicos da linguagem, cujo principal livro é *Ethnologie et langage – la parole chez les dogon* (1987).

¹⁹ Não esqueçamos que Denise é da mesma geração de Simone de Beauvoir, personagem que assumiu publicamente a recusa à maternidade e que representou, com sua vida e obra, toda a sua geração de mulheres francesas.

BIBLIOGRAFIA

- CALAME-GRIAULE, Geneviève. 1987. *Ethnologie et langage. La parole chez les dogon*, Paris: Institut d'Ethnologie.
- CORREA, Mariza. 2002. *Antropólogas e antropologia*, Belo Horizonte: editora da UFMG.
- DIETERLEN, Germaine (éd.). 1971. *La notion de personne en Afrique noire*, Paris: éditions du CNRS.
- DIETERLEN, Germaine. 1988. *Essai sur la religion bambara*, Bruxelles: Université de Bruxelles editeurs.
- DIETERLEN, Germaine et SYLLA, Diarra. 1993. *L'empire de Ghana: les wagadu et les traditions de Yérére*, Karthala.
- DIETERLEN, Germaine. 1999. *Les dogons. Notion de personne et mythe de création*, Paris: L'Harmattan.
- FONSECA, Claudia. 1989. Solteironas de fino trato: reflexões em torno do (não) casamento entre pequenas burguesas no início do século, *Revista da ANPUH*, 4 (1), 21-40.
- FOURNIER, Marcel. 1994. *Marcel Mauss*, Paris: Arthème Fayard.
- GRIAULE, Marcel; DIETERLEN, Germaine. 1991. *Le renard pâle. Le mythe cosmogonique. La création du monde*, Paris, Institut d'ethnologie.
- KRISTEVA, Julia. 1999. *Le génie féminin*, Hannah Arendt, Paris: Arthème Fayard.
- MAUSS, Marcel. 1967 (1947). *Manuel d'ethnographie*, Paris: éditions Payot.
- MIJOLIA-MELLOR, Sophie de (sous la direction). 1999. *Les femmes dans l'histoire de la psychanalyse*, Paris, l'Esprit du Temps.
- PAULME, Denise. 1940. *Organisation sociale des dogon*, Paris: Domat-Montchrestien.
- PAULME, Denise. 1967 (1947). "Préface", in Mauss, Marcel. *Manuel d'ethnographie*: Paris, éditions Payot.
- PAULME, Denise. 1953. *Les civilisations africaines*, Paris: PUF "Que sais-je?".
- PAULME, Denise. 1954. *Les gens du riz: kissi de Haute Guinée*, Paris: Plon.
- PAULME, Denise (éd.) 1960. *Femmes d'Afrique noire*, Paris/La Haye: Mouton.
- PAULME, Denise. 1962. *Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui: les bété*, Paris: La Haye.
- PAULME, Denise (éd.). 1971. *Classe et associations d'âge en Afrique de l'ouest*, Paris: Plon.

- PAULME, Denise. 1976. *La mère dévorante: essai sur la morphologie des contes africains*, Paris: Gallimard.
- PAULME, Denise. 1984. *La statue du Commandeur*, Paris: Le Sycomore.
- PAULME, Denise. 1992. *Lettres de Sanga à André Schaeffner*, Paris: éditions Fourbis.
- ROUCH, Jean; WANANO, Nadine; DIETERLEN, Germaine. s/d. *Ciné-rituel des femmes dogon*, Paris, éditions du CNRS.
- SCHIENBINGER, Londa. 2001 (1999). *O feminismo mudou a ciência?*, Bauru: EdUSC.
- TILLION, Germaine. 1966. *Le harem et les cousins*, Paris: éditions du Seuil.
- TILLION, Germaine. 2000. *Il était une fois l'ethnographie*, Paris: éditions du Seuil.
- TILLION, Germaine. 2001. *À la recherche du vrai et du juste. À propos rompus avec le siècle*, Paris: Seuil.
- TILLION, Germaine (en collaboration avec Nancy Wood). 2001. *L'Algérie aurésienne*, Paris: éditions de La Martinière/éditions Perrin.
- TILLION, Germaine. 2005. *La Verfügbas aux enfers. Une opérette à Ravensbrück*, Paris: éditions de La Martinière.
- WOOD, Nancy. 2003. *Germaine Tillion, une femme-mémoire*, Paris: éditions Autre-ment, collection mémoires, 88.

LEIRIS, Michel

Michel Leiris nasce em Paris em 1901. Escritor e poeta, ligado inicialmente ao movimento surrealista, torna-se colaborador da revista *Documents*, dirigida por G. Bataille. Foi aluno de M. Mauss no Institut d'Ethnologie da Universidade de Paris, participando da Missão Dakar-Djibouti (1931-1933), dirigida por M. Griaule. Esta experiência foi decisiva para a sua carreira de etnólogo e resultou na publicação de seu polêmico livro intitulado *A África fantasma* [*L'Afrique fantôme* (1934)], uma reflexão profunda sobre a dimensão existencial e reflexiva da antropologia francesa. Quando retorna da Missão, é nomeado responsável pelo departamento da África Negra, do Musée d'Ethnographie do Trocadéro. Diplomado pela École Nationale des Langues Orientales e pela École Pratique des Hautes Études, Leiris torna-se, em 1943, pesquisador no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Foi também, juntamente com G. Bataille e R. Caillois, um dos fundadores do Collège de Sociologie. Chegou ainda a realizar outras missões etnográficas na África Negra (1945) e nas Antilhas francesas (1948 e 1952). Foi árduo defensor de uma antropologia engajada, ficando conhecido pelo mérito de ter sido um dos primeiros críticos da pesquisa de campo em situação colonial. No campo da etnologia, as suas principais contribuições são relativas ao estudo dos cultos de possessão (o *zâr* e o *vodu*). Michel Leiris morreu em Saint-Hilaire, próximo a Paris, em 1990.

Principais obras:

1934 – *L'Afrique fantôme* [*A África fantasma*]

1948 – *La langue secrète des Dogon de Sanga (Soudan français)* [*A língua secreta dos dogons de Sanga*]

1958 – *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar* [*A possessão e seus aspectos teatrais no Etiópes de Gondar*]

1950 – “*L'ethnologue devant le colonialisme*” [*O etnógrafo diante do colonialismo*]

A África fantasma de Michel Leiris

Antonio Motta

*“Écrire, c’est inventer le vrai”**

A etnografia africanista, não é novidade, sempre ocupou um lugar de destaque na história da antropologia. Mas quando se fala desse gênero de estudo, logo se pensa naquele realizado pelos autores anglo-saxônicos e, em menor proporção, pelos franceses, ambos vinculados ao projeto de “*empire building*”¹.

Não sem razão, pois é em termos numéricos que se pode avaliar a preponderância dos antropólogos britânicos no continente africano. Basta lembrar alguns nomes, como por exemplo, Charles G. Seligman e suas etnografias realizadas entre as populações do Sudão, nos idos de 1909 a 1922²; Isaac Schapera, na África do Sul em 1929³; Frederik Nadel, na Nigéria em 1933⁴; Evans-Prichard no Sudão a partir de 1926⁵, além de outras incursões posteriores: Meyer Fortes, Max Gluckman, Mary Douglas e Jack Goody⁶. Quanto aos estudos africanistas realizados por antropólogos franceses, embora desproporcionais em termos numéricos, não deixam, contudo, de assumir no plano da pesquisa qualitativa um lugar também significativo na história da antropologia.

Pelo menos até ao final do primeiro decênio do século XX, como sugere Marcel Mauss, nenhuma iniciativa do gênero havia sido empreendida pelo governo francês. Ao lamentar o fato, Mauss ressaltava que as colô-

nias francesas ultramarinas se encontravam visitadas por expedições etnográficas estrangeiras, sobretudo inglesas, enquanto que do lado francês tudo ainda restava por fazer.⁷

É bem provável que o desleixo etnográfico pelo trabalho de campo, do qual tanto se ressentia Mauss, especialmente quando comparado à iniciativa dos anglo-saxônicos no continente africano, tenha influenciado alguns antropólogos de gerações posteriores, como Claude Lévi-Strauss, que chegou a reivindicar uma linhagem anglo-americana, fetichizando ele próprio a pesquisa de campo em rebelião declarada contra Mauss, Durkheim e Lévy-Bruhl, reputados como pesquisadores de gabinete.⁸ Em diferentes momentos de sua obra, o pai do estruturalismo francês sugere como uma de suas afinidades eletivas o legado filosófico de Jean-Jacques Rousseau, deixando ligeiramente transparecer que o *field work* inaugurado na antropologia de seu país se deve, em parte, a ele próprio, por ocasião de seu engajamento fortuito na conhecida Missão que o levaria ao Brasil, em 1934. Próximo da fantasia etnográfica de Malinowski, aquela “de ser o primeiro branco a penetrar numa comunidade indígena”,⁹ Lévi-Strauss preferiu, quem sabe, subestimar a importância de todo o incipiente trabalho etnográfico realizado anteriormente por seus compatriotas e homólogos: os precursores da pesquisa de campo no seu país.¹⁰

Com efeito, entender as dinâmicas históricas que permeiam o campo da antropologia na França, no início do século passado, significa inevitavelmente identificar algumas das grandes “famílias espirituais” ou de pensamento, como por exemplo, Durkheim e os durkheimianos, Mauss e os seus pupilos, não tardando a chegada de Griaule e de sua propalada escola.¹¹ Se uma considerável soma de diferenças temáticas, teóricas, metodológicas e estilísticas os separa, é possível, todavia, localizar e identificar em suas práticas um certo tipo de linhagem ou mesmo “semelhanças de família”.

O gosto e a sedução pela especulação, o intelectualismo, a ausência de um verdadeiro método etnográfico e um certo descaso pelo empírico são alguns dos elementos que constituem uma espécie de clichê já firmado quando se pretende explicar os motivos pelos quais a pesquisa de campo

na França não chegou historicamente a lograr um status reconhecidamente importante, especialmente quando comparada aos vizinhos do canal da Mancha.¹²

Não há dúvida de que a querela a respeito dos pais fundadores do trabalho de campo realizado fora do território francês, bem como da precedência de suas áreas culturais (africanismo, americanismo, oceanismo, etc.), resta hoje apenas como um dado histórico e que, de certo modo, nos ajuda a compreender as diferentes dinâmicas que essa disciplina chegou a conhecer ao longo do tempo. Entretanto, não se pode perder de vista o fato de que o substrato do campo epistemológico da antropologia é, por sua própria natureza, fragmentado, não somente em razão das suas orientações e especializações geográficas e culturais, mas também devido aos caminhos adotados por alguns pesquisadores, sobretudo em função de filiações e vertentes teóricas diversificadas.¹³

Em todo o caso, um fato parece inquestionável: a Missão Dakar-Djibouti foi a primeira tentativa de pesquisa etnográfica sistemática, apoiada e financiada pelo governo, realizada por antropólogos franceses em contexto exótico. Como se sabe, tudo começaria no dia 31 de março de 1931, quando o Parlamento francês resolveu finalmente votar uma lei especial criando a referida Missão cujo objetivo, além de lançar, a longo prazo, um programa de pesquisas etnográficas, previa a constituição de um acervo para o Museu de Etnografia do Trocadero, posteriormente denominado *Musée de l'Homme*.¹⁴

I

De envergadura continental, percorrendo uma quinzena de países africanos, em contexto colonialista, a expedição dirigida por Marcel Griaule partiu de Bordeaux no dia 19 de maio de 1931, retornando no dia 16 de fevereiro de 1933. Tinha como um de seus membros colaboradores o então jovem Michel Leiris, a quem se atribuiu as funções de arquivista geral da Missão e de pesquisador do campo religioso.¹⁵

Os objetivos da Missão pareciam bastante claros. Privilegiaria, antes de tudo, a coleta de objetos etnográficos que deveriam complementar e pre-

encher as lacunas das coleções africanas do Museu de Etnografia. Deste modo, os objetos recolhidos deveriam servir como testemunhos ou arquivos importantes que pudessem traduzir a diversidade e a riqueza de diferentes culturas materiais contempladas pela Missão.¹⁶ Além disso, o programa previa também que as formações de coleções não poderiam ser conduzidas pela escolha arbitrária dos pesquisadores, norteadas apenas por suas idiossincrasias momentâneas ou emoções estéticas. Daí a vigilância protocolar da observação etnográfica, orientada essencialmente por métodos da observação extensiva e pontual, jamais intensiva. Para isso, o material coletado deveria ser rigorosamente classificado, sem perder de vista a sua funcionalidade, a qualidade das técnicas de fabricação, formas, dinâmicas e representações. Visto dessa perspectiva, o objeto etnográfico deveria ser “deshierarquizado”, isto é, contemplado não em função de seu valor estético ou da raridade que eventualmente pudesse possuir e comunicar, mas antes em função da sua representatividade e do seu valor enquanto testemunho e expressão de uma determinada cultura.¹⁷

Embora não se possa desvincular a Missão de uma ética utilitária e colonialista, foi graças a ela que a pesquisa etnográfica na França pôde finalmente se profissionalizar e adquirir um verdadeiro *status* científico, na medida em que os seus membros, ao retornarem, puderam transformar efetivamente a experiência de campo em reflexão teórica e sistemática no quadro universitário da época. A este respeito, convém assinalar que desde janeiro de 1925 já funcionava na Sorbonne o Instituto de Etnologia, tendo à frente o sociólogo Marcel Mauss, o filósofo Lévy-Bruhl e o arqueólogo e antropólogo físico Paul Rivet. Antes e depois da Missão, em 1933, o jovem Michel Leiris continuaria seguindo regularmente os cursos de Mauss, juntando-se desta vez a outros colegas, que se tornariam conhecidos como *les élèves de Mauss*, entre os quais se encontravam Denise Paulme, André Schaeffner, George Devereux e Alfred Metraux.¹⁸

Mais importante talvez do que os objetos coletados ou pilhados pela Missão, sem dúvida, fora a experiência de campo vivenciada tanto por Griaule quanto por Leiris. O primeiro transformaria o contato inicial re-

alizado com os Dogon, no Sudão francês, atualmente Mali, em sucessivas pesquisas de campo que ao longo dos anos resultaram em monografias sobre diferentes aspectos da cultura material e do sistema simbólico: ritos, crenças, mitos e sistemas de representações religiosas e metafísicas daquele povo.¹⁹ Seduzido desde cedo pelo poder e prestígio, Griaule tornou-se chefe de escola e titular, em 1943, da primeira cátedra de etnologia geral na Sorbonne.

Quanto a Leiris, a sua produção intelectual é de difícil classificação, pois excede o simples âmbito da antropologia e da etnologia. As suas múltiplas vocações o levaram a traçar um percurso intelectual multifacetado e que costuma se exprimir através de gêneros fronteiriços que vão desde diários íntimos, relatos de viagens, etnografias, tauromaquia, autobiografia e missivas até a incursões pela poesia, romance e ensaísmo diverso, passando por outras expressões literárias menos evidentes. Embora cada um delas preserve as suas individualidades, não deixam de se complementar e articular harmonicamente com o conjunto geral sobre o qual, em última instância, repousa o substrato de sua caleidoscópica obra. Até ao fim da vida, Leiris preferiu conservar-se à margem, avesso a modismos acadêmicos, permanecendo indiferente a dogmas ou a sistematizações rígidas, desinteressado por qualquer sombra de poder.²⁰

A maior prova disso talvez seja o seu testemunho pessoal consignado nas páginas do *L'Afrique fântome (A África fantasma)*, que veio a lume em 1934, exatamente um ano após o seu retorno da Missão.²¹ Trata-se de um livro difícil de rotular. Para alguns, livro de juventude e, provavelmente, pelo gênero *diário*, o menos representativo do seu estilo e da sua carreira. Para outros, uma espécie de romance de formação (*Bildung*) do etnólogo, ou a autobiografia²² já embrionária e desenvolvida com maior apuro literário em *L'âge d'homme*, publicado em 1935, inspirado na melhor tradição das *Confissões* de Rousseau – aliás, leitura bastante apreciada por Leiris e motivo de citação de um trecho no curto *Avant-propos* da primeira edição do *L'Afrique Fantôme*, posteriormente foi transformado em epígrafe no Prefácio da edição de 1950. Finalmente, há os que

concordam com que *A África fantasma* não passa de um relato iniciático, que se mescla à crítica histórica da antropologia, o que o torna um testemunho significativo para a compreensão da história da pesquisa etnográfica francesa.²³

Para Michel Leiris, no entanto, o seu livro nada mais é do que um simples diário íntimo, cuja ambição maior era retratar de forma etnográfica a cotidianidade de uma viagem, mas desprendida das suas formas mais convencionais, permitindo que o próprio narrador se deixasse entregar às surpresas do acaso, aberto a todas as liberdades possíveis: pensamentos, sonhos, fantasias eróticas, ficções, acontecimentos importantes ou insignificantes, compondo um verdadeiro exercício interlocutório travado entre ele próprio e alteridades possíveis.

Em diferentes momentos da Missão etnográfica, parte dos manuscritos do diário, ainda sob a forma de cópias carbonadas, seria enviada pelo autor à sua esposa Zette, em Paris – Zette (Louise Godon) foi sua interlocutora constante e principal incentivadora da publicação do diário. Em 1933, o próprio Leiris se encarregaria de enviar o material à editora Gallimard, com o título despretensioso e pouco sedutor *De Dakar à Djibouti* (1931-1933). Por insistência de André Malraux, que havia tomado conhecimento do referido diário ainda em fase de elaboração, Leiris acabou se convencendo da necessidade de achar um outro nome mais atraente e de impacto para a comercialização do livro, que ficou até hoje conhecido pelo nome de *L'Afrique fântome* (*A África fantasma*), aludindo à própria experiência fantasmática vivenciada num continente que em nada mais correspondia às suas fantasias nem aos sonhos que o motivaram para a viagem.

A aparição do diário, em 1934, causaria pouca repercussão no meio acadêmico – a maioria da qual negativa, como foi o caso de Marcel Griaule, com quem Leiris fora forçado a romper a velha amizade. A forma e o conteúdo inovadores para a época, de uma narrativa que buscava indagar e desnudar a própria essência do trabalho do etnógrafo em campo, não só desagradaria a Griaule, que reagiu de forma temperamental a determinadas passagens²⁴ em que Leiris põe em xeque os próprios métodos utiliza-

dos pela Missão, como também – e neste caso para a decepção maior de Leiris – a desaprovação de Marcel Mauss.²⁵ As críticas de seu mestre foram, seguramente, as que mais o tocaram, como ele próprio revela em diário póstumo, publicado pela Gallimard em 1992.²⁶

Embora reconhecesse o valor literário da obra, Mauss punha em dúvida o principal objetivo de Leiris na Missão, isto é, a seriedade científica de suas observações etnográficas, criticando ainda o fato de ter exposto, sem reservas, os etnógrafos da missão *vis-à-vis* os nativos, podendo isto vir a descreditar futuros trabalhos etnográficos patrocinados pelo governo francês. Mesmo ressentido por não ter correspondido às expectativas tal como desejara, salvo às de seus amigos mais próximos (Denise Paulme, André Schaeffner e Deborah Lifchitz), Michel Leiris se recompensava na medida em que não havia cedido à tentação de omitir detalhes reputados por seus colegas como indesejáveis, revelando desde já uma posição independente na antropologia da época. Anos mais tarde, em plena vigência do governo de Vichy, em 1942, chegou a assumir uma posição declaradamente anticolonialista, fato que concorreu para que o seu livro fosse censurado e retirado de circulação.²⁷

II

Com o recuo do tempo é possível entender melhor as causas da má reputação do livro *A África fantasma* no contexto acadêmico da época. Ora, o motivo parece simples. No momento em que a pesquisa de campo começava a se afirmar e se institucionalizar na antropologia francesa, a exposição pública de qualquer diário de campo, além de inoportuna, em nenhuma hipótese seria vista com bons olhos, presumindo-se que uma das principais funções de um diário seja a de conter essencialmente impressões e informações confidenciais do pesquisador à espera da sistematização e da interpretação futuras dos dados recolhidos em campo. Em geral, esse gênero literário, quando publicado, deveria sempre suceder à monografia de base, conferindo-lhe credibilidade necessária por meio de prova científica da pesquisa – jamais pensada como o seu inverso, ou seja, antecedendo um trabalho monográfico que estivesse ainda por vir.

No entanto, muitos são os casos em que as publicações dos diários de campo dos antropólogos são esperadas com grande curiosidade e interesse, seja sucedendo as suas principais monografias, como aconteceu com Lévi-Strauss, seja através de publicações póstumas, como o diário de Malinowski. Este último exemplo talvez venha a ser o mais famoso na história da antropologia, pois quando publicado em 1967, com o aval da esposa Valetta Malinowska, o diário viria a produzir um verdadeiro escândalo devido ao teor polêmico da narrativa, como nas famosas páginas em que se evidenciam o desprezo e o tédio do antropólogo em relação aos nativos trobriandeses.²⁸

No primeiro caso, o mais comum, e provavelmente o exemplo mais bem sucedido, é o *Tristes trópicos* – embora não se tratasse de um diário *stricto sensu* e sim de um texto altamente elaborado do ponto de vista literário, com a devida cautela do autor em preservar o máximo possível a sua intimidade, apenas deixando-a transparecer na medida das suas próprias conveniências. Quando Lévi-Strauss se coloca como foco da sua própria narrativa etnográfica, o faz para realçar e valorizar a argúcia das suas observações e interpretações sobre as populações que ele chegou efetivamente a visitar no Brasil central, elemento requisitado na época pela antropologia do exótico; ou quando freqüentemente consegue transformar a sua meteórica permanência em campo numa experiência enraizada e reflexiva sobre o trabalho do antropólogo em geral, como condição iniciática e, portanto, imprescindível a toda e qualquer monografia futura.²⁹ Além disso, fora *Tristes trópicos* que lhe rendera a popularidade para além do mundo acadêmico, inclusive pela sua inquestionável qualidade literária, chegando até mesmo a ser aventado para o conhecido prêmio Goncourt. O livro de Lévi-Strauss chegou também na época a despertar o interesse de Leiris, que lhe dedicou em 1956 um ensaio intitulado *À travers Tristes Tropiques*.³⁰

Na antropologia francesa, não faltariam outras tentativas do gênero, como o *Afrique ambiguë*, de Georges Balandier, publicado em 1957; *L'exotique est quotidien* de Georges Condominas, publicado em 1965, entre outros.³¹ Esses diários costumam elucidar percursos e percalços

eventuais do antropólogo no campo; porém, na maioria dos casos, antes de virem a lume, são retocados conforme os interesses de cada um.

Como bem observou Jean Jamin, no caso de Michel Leiris, *A África fantasma* precederia dois de seus trabalhos reconhecidamente mais etnológicos. O primeiro, *La Langue Secrète des Dogons de Sanga* (A língua secreta dos Dogons de Sanga),³² que aparece em 1948, com uma diferença de quinze anos em relação à publicação do diário, fornece como base da interpretação etnográfica os dados recolhidos entre os Dogon, durante a Missão Dakar-Djibouti. O segundo, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*,³³ vem a público vinte e cinco anos depois, em 1958, sendo uma espécie de ampliação e aprofundamento de algumas das observações etnográficas contidas na segunda parte do *L'Afrique Fantôme*, ali apenas ligeiramente esboçadas. Considerado dessa perspectiva, o diário de Leiris, mesmo quando lido concomitantemente às duas monografias posteriores, não se presta nem como um indicador etnográfico preliminar daquilo que ele viria a escrever posteriormente, e muito menos como respaldo científico da prova de que esteve em campo, conservando, deste modo, a sua plena autonomia e singularidade em relação às duas referidas obras.

Quem sabe se na base desse aparente paradoxo não resida a própria força e significado do *L'Afrique Fantôme*? Passemos então a concentrar o foco de leitura sobre algumas das muitas possibilidades que a narrativa do diário nos oferece como ponto de partida e, portanto, de reflexão, sem nenhuma pretensão, contudo, de esgotá-los.

III

Partir rumo à África foi para Leiris uma espécie de transformação decisiva,³⁴ ocasião propícia para romper e superar as amarras de uma personalidade frágil e introspectiva, freqüentemente propensa a depressões.³⁵ Além disso, o engajamento surrealista, de 1924 a 1929, deixara-lhe como legado a imagem de uma África associada a uma espécie de nostalgia das origens, ao mesmo tempo força subversiva e liberatória, capaz de abalar o velho mito de um Ocidente detentor de valores universais.³⁶

Neste sentido, a fantasia da viagem representou inicialmente a idéia de renascimento ou o efêmero sentimento de poder escapar da finitude, propiciando-lhe a ilusão de ir além de si mesmo, rompendo com determinados tipos de valores que tanto o aprisionavam e o atormentavam, como ele próprio já chegara a verbalizar poucos meses antes da partida, ao falar da viagem como “um meio de lutar contra o envelhecimento e a morte, precipitando-se impetuosamente no espaço para escapar, pelo menos no plano imaginário, da marcha do tempo”.³⁷

Dito de outra maneira, aquele que parte mata aquele que foi, para fazer renascer aquele que deverá ser ou será, tal como o sentimento experienciado por um dos personagens prediletos de Michel Leiris, o Ismael criado por Melville no *Moby Dick*, que a cada nova crise, recorrendo sempre ao mar, se entregava por inteiro à aventura da navegação como substituto do próprio suicídio, para poder renascer ao final de cada viagem.³⁸

Com efeito, a idéia de périplo etnográfico pelo continente africano assume uma espécie de prova iniciática que, transcendendo o plano da auto-realização profissional, logo adquire uma dimensão existencial mais ampla e complexa na vida de Leiris, obsessão fantasmática, aliás, já verbalizada por ele ao seu psicanalista Adrien Borel, como bem chamou a atenção Aliette Armel em seu livro biográfico sobre o autor do diário.³⁹

É em torno dessa experiência pessoal, concebida como um labirinto de conjecturas interlocutórias, travadas entre alteridades possíveis, que Leiris irá conceber e desenvolver o seu diário, ao qual subjaz o desejo ambivalente de ordenar e exprimir textualmente o visível, ora através do tom confessional (como no processo psicanalítico iniciado com Adrien Borel antes da viagem), ora através de regras formais recomendadas por Marcel Mauss aos etnógrafos iniciantes. Desse duplo e ambíguo movimento vai-se formar e compor o conteúdo e a narrativa do *L'Afrique Fantôme* que, fugindo do esquema preconcebido do relato de viagem e do diário de campo, desliza quase sub-reptício para uma narrativa do tipo intimista na qual o autor, não se contentando apenas em registrar de forma objetiva aquilo que viu e que soube apreender através do olhar,

se precipita através de um profundo mergulho nos obscuros interstícios do visível.

Como lembra Maurice Blanchot, aquele que escreve um diário íntimo se coloca momentaneamente sob o risco e a proteção dos dias comuns.⁴⁰ Portanto, o calendário é o seu maior inimigo, mas é também o seu cúmplice: inspirador e protetor. Deste modo, os pensamentos e as suas transposições se enraízam na perspectiva fixada pelo ritmo prosaico que a experiência do cotidiano lhe é capaz de conferir. Daí porquê não se poder imaginar alguém mais sincero do que aquele que se propõe a escrever um diário, como foi o caso de Leiris. A sinceridade é a sua maior arma; é essa transparência que lhe permitiu não lançar dúvidas sobre a existência e a marcação regular dos dias, vivenciados durante a missão, sobre os quais incidem a preocupação maior da sua escrita.

Do ponto de vista estilístico, a experiência etnográfica de Leiris se revela apenas por meio do conteúdo e jamais através de uma técnica narrativa própria que se costuma esperar de um diário de campo. Ao contrário das frases longas e períodos elaborados, que mais tarde caracterizarão o estilo de Leiris em outras obras, o leitor encontrará em seu diário algumas anotações breves, descrições pontuais, a introspecção e o uso freqüente das frases curtas, alguns testemunhos ocasionais, relatos de sonhos, etc. A intrusão deliberada do Eu narrador instaura no discurso sobre a cotidianidade da viagem certas rupturas capazes de revelar episódios que se somam a diferentes tipos de comentários, entrecortados por confissões íntimas e esque-tes em mimese de forma autobiográfica. A visão poética e oblíqua do narrador permite-lhe apreender a realidade através de detalhes vivos e significativos, sem a preocupação de desvelar ou decifrar outras possíveis lógicas, como fará nas etnologias posteriores já aqui referidas.

Escrito sob o ritmo proustiano das *intermittences du coeur*, que Leiris prefere nomear de *états de tangence* (estados de tangência), o diário se divide em duas partes. A primeira se inicia com a partida de Bordeaux, no dia 19 de maio de 1931, até a chegada às fronteiras etíopes (Abissínia), no dia 20 de abril de 1932. Daí em diante abre-se a segunda parte do

diário, que cobre o período que vai até ao fim da viagem, ou seja, até ao dia 16 de fevereiro de 1933, nas proximidades do porto de Marselle, momento em que Leiris resolve pôr um ponto final no seu diário.

Enquanto que na primeira parte o enfoque etnográfico mais importante incide sobre os Dogon de Sanga, que lhe renderá a monografia posterior intitulada *La Langue secrète des Dogons de Sanga*, na segunda, bem mais prolongada do que a primeira, é ocupado pela atenção especial que o autor dedica ao culto de possessão dos Zar, aprofundado e transformado posteriormente em monografia também clássica, aqui já referida (*La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*).

IV

A tensão da narrativa se evidencia na segunda parte da viagem, quando, deixando o Sudão, a Missão avança em direção ao território Etíope. Chega finalmente o momento de grande expectativa em que Michel Leiris se indaga sobre a busca de uma alteridade radical, isto é, quanto tempo de distância ainda lhe faltaria para poder franquear o limiar do tão esperado exotismo.⁴¹

A transposição das fronteiras etíopes coincide com o dia da passagem de seus 31 anos e é o momento em que as suas expectativas em relação à viagem pareciam atingir o seu ponto máximo, conforme sugere ele próprio através de carta à sua esposa. A Abissínia parecia-lhe um mundo à parte, tão singular quanto a África heróica dos pioneiros, como nas imagens fixadas por Conrad no *Heart of Darkness* ou, ainda, no *Lord Jim* – fontes de inspiração que o levaram um dia a imaginar escrever um romance de aventura, tendo como protagonista principal ele próprio, confrontando-se com situações extremas.⁴²

Entretanto, o viajante poeta pouco a pouco cede lugar ao etnólogo que, reconhecendo a inutilidade da viagem como meio apenas de evasão, entregue a incertezas passageiras que o próprio espírito de aventura lhe poderia conferir, tomava agora consciência de uma realidade que se torna palpável. A África outrora idealizada não corresponde mais à realidade dos fatos observados. A África real começava a se tornar menos

excitante do que as suas próprias projeções fantasmáticas sobre aquele continente. A espontaneidade e a sinceridade que imaginara poder encontrar nas relações estabelecidas com os nativos se transformavam em puras representações, pois, conforme se pode ler em diferentes trechos do diário, sentia-se freqüentemente enganado pela astúcia de seus informantes, que costumavam esconder-lhe ou truncar voluntariamente os elementos essenciais de suas experiências.⁴³

Tal sentimento se encontra presente em diversas anotações da segunda parte do diário, sobretudo no que diz respeito ao fenômeno complexo e ambíguo que é o culto de possessão dos espíritos Zar, na Etiópia. Como observador e pesquisador responsável pelo campo religioso na missão, Leiris chegara a penetrar em semelhante culto, que o levou a declarar no diário que “gostaria bem mais de ser possuído do que estudar os possuídos, conhecer carnalmente uma “zarine” do que conhecer cientificamente as suas causas e efeitos”.⁴⁴ Convém lembrar que a própria condição de pesquisador na missão etnográfica lhe serviu também de empecilho para materializar as suas fantasias sexuais com Emawayish, a sacerdotisa que lhe facultou as primeiras iniciações no culto Zar, a quem Leiris dedicou boa parte de suas anotações, transformando-a em principal obsessão da experiência etíope, conforme chegou a confidenciar à sua esposa: referindo-se a Emawaysh, escreve que se tratara “apenas de fantasmas que me perturbaram (eu não posso negá-lo), mas que não foram senão fantasmas”.⁴⁵

Vistas sob esse prisma, algumas páginas da sua *África fantasma* também podem ser lidas como um recorrente desejo de transgressão – inclusive no sentido atribuído por seu amigo George Bataille.⁴⁶ Transgressão no âmbito das normas e regras etnográficas, através da intromissão deliberada do autor no próprio objeto de investigação, rompendo já na época com alguns dos cânones da etnografia proposta por Mauss, como se pode observar em alguns dos registros de seu diário: “Por que a pesquisa etnográfica me faz pensar freqüentemente num interrogatório de polícia?”.⁴⁷ “Não posso mais suportar a pesquisa metódica. Preciso mergulhar no seu drama, tocar as suas formas de ser, me banhar na carne viva”.⁴⁸

Vale acrescentar que um dos axiomas que já se impunha na época era o de que o afastamento instaurado entre o pesquisador e o seu objeto deveria contribuir para que o processo de objetivação pudesse de fato ser plenamente efetivado na experiência etnográfica, evitando-se, com isso, que o objeto visualizado pelo etnógrafo se tornasse um mero alvo das suas eventuais projeções fantasmáticas. No caso de Michel Leiris, tal axioma parece ter sido intencionalmente subvertido. Talvez por isso mesmo *A África fantasma* permaneça ainda hoje um trabalho intrigante e nada convencional, notadamente quando comparado ao repertório tradicional de publicações sócio-antropológicas da sua época. O caráter inovador dessa obra, entre outros aspectos, revela-se na medida em que o seu autor consegue antecipar uma nova perspectiva de ver, olhar e interpretar o próprio trabalho do antropólogo, como numa desesperada tentativa de realizar uma minuciosa etnografia da sua própria etnografia – o que se poderia hoje chamar de uma *ego-etnografia*.⁴⁹ Parece-nos que é a partir dessa perspectiva que se pode melhor compreender o processo de elaboração de seu livro, não podendo ser reduzido apenas ao plano imediato do inteligível, que evidentemente comporta o expositivo e o demonstrativo – aliás, aquilo que se deveria esperar de um aluno de Mauss. Neste sentido, grande parte do esforço de Leiris pode ser entendido como manifestação e possibilidade intrínseca da própria ação ou experiência interior e criadora, orientada por intuições no plano do sensível, resultado de flutuações e variações de uma personalidade plural e complexa. Isto significa dizer que tanto o diário quanto o restante de sua obra são indissociáveis de sua vida, pois representam tentativas de compreender a si mesmo.⁵⁰

Entretanto, convém lembrar que, por ocasião da reedição do livro *A África fantasma*, em abril de 1951 – portanto, transcorridos quinze anos da primeira edição –, em novo preâmbulo, Leiris chega até mesmo a sugerir ao leitor uma espécie de *mea culpa*, considerando a sua atitude um tanto quanto romântica em relação ao conteúdo do diário, especialmente diante dos difíceis problemas que o continente africano vinha enfrentando depois da segunda grande guerra. Como se sabe, após o retorno

da Missão, Leiris assume abertamente uma posição intransigente face ao imperialismo, engajando-se politicamente cada vez mais, a favor da luta pela independência dos povos africanos. Ao que tudo indica, tal postura reflete igualmente uma significativa mudança em sua forma de repensar a antropologia, buscando, a partir de então, e na medida do possível, separar a pesquisa científica da pesquisa autobiográfica. Este fato o levaria, de certo modo, a reavaliar algumas posturas que chegou a embaralhar ou até mesmo a confundir na experiência de campo durante a Missão.

Restituir à África aquilo que é importante do ponto de vista etnográfico para o entendimento e compreensão dos povos africanos e o Fantasma – esse movediço e nebuloso terreno em que havia desde cedo mergulhado – transformá-lo em poderosa matéria de reflexão e criação estética na composição de outras obras: foi este o caminho por ele adotado ao publicar em 1935 o livro *L'âge d'homme*, e, em 1938, no quadro do *Collège de sociologie*, o texto *Le sacré dans la vie quotidienne*, ambos deliberadamente trabalhos autobiográficos e auto-etnográficos.⁵¹

De todo modo, foi a forma poética o vetor por ele privilegiado para atingir o conhecimento mais profundo da realidade. Como bem assinalou Paul Valéry, “a poesia é o lugar dos pontos equidistantes entre o puro sensível e o puro inteligível”⁵². Neste sentido, *A África fantasma* de Leiris, como igualmente o restante da sua obra antropológica, resulta no esforço de franquear o diálogo entre a sensibilidade poética e a linguagem etnográfica. Mas, afinal, o que seria o trabalho do antropólogo senão essa tentativa de manter tênues liames entre razão e sensibilidade?

* Fragmento transcrito por Michel Leiris, de autoria de Charles Juliet, incluído no apêndice (*Carnet de citations*) de seu *Journal* (1922-1989), Paris, Gallimard, 1992, p. 823.

¹Vasta é a literatura sobre a antropologia em contexto colonial e, sobretudo, na perspectiva de uma história social dessa disciplina com enfoque na etnologia africanista. Entre outros, destacam-se os seguintes autores: KUKLINK, H., *The Savage Within. The Social History of British Anthropology, 1888-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; GOODY, J., *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*, Cambridge University Press, 1995; ASAD, T., *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Thaca Press, 1973; ABRAMS, M., *The Origins of British Anthropology. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, Madison: University of Wisconsin Press, 1991; LECLERC, G., *Anthropologie et Colonialisme. Essai sur l'histoire de l'Africanisme*, Paris: Fayard, 1972.

²SELINGMAN, Charles G. *Pagan Tribes of the Niolitic Sudan*, London, Routledge, 1930.

³SCHAPERA, Isaac. *The Khoisan peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots*, Londres: Routledge, 1930;

⁴NADEL, Frederik. *Black Byzantium, The Kingdom of Nupe in Nigéria*, Londres: Oxford University Press, 1942.

⁵EVANS-PRICHARD, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press, 1939; *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of Niolitic people*, Oxford: Clarendon Press, 1940.

⁶FORTES, Meyer. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi: Being the first Part an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. London: Oxford University Press, 1945; GLUCKMAN, Max. *The Judicial process among the Barotse of*

Northern Rhodesia, Manchester: Manchester University Press, 1956; DOUGLAS, Mary. *The Lele of the Kasai*. London: Oxford University Press, 1963; GOODY, Jack. *The Social Organization of Lo Wüli*. London: Oxford University Press, 1956.

⁷ MAUSS, Marcel "L'ethnographie en France et à l'étranger (1913)", in *Oeuvres III*, Paris: Minuit, 1974, p.395-435. É interessante também consultar o ensaio de COHEN, Marcel, "Sur l'ethnologie en France", in *La Pensée*, nº 105, Paris, outubro de 1962, pp. 85-96.

⁸ Ver LÉVI-STRAUSS, Claude e ERIBON, Didier. *De près et de loin*, Paris: Odile Jacob, 1988, pp. 33-34.

⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p.307.

¹⁰ Entre os primeiros a realizarem pesquisa de campo, destacam-se os nomes de: Maurice LEBNHARDT na Nova Caledônia, de 1902 a 1926; Maurice DELAFOSSE, em 1904, na África Ocidental; Paul RIVET, no Equador, de 1901 a 1906, sem contar ainda com o nome de Arnold Van Gennep que, além de pioneiro em França dos estudos internos sobre folclore (Völkskunde), chegou também a realizar algumas etnografias de campo em outros países e que resultaram nas seguintes publicações: *Tabou et totémisme à Madagascar* (1906) e *Mythes et légendes d'Australie* (1909). Em nenhum momento de sua obra Lévi-Strauss chegou também a se referir às chamadas "sociétés savantes", como a Sociedade de Etnografia ou a obscura Sociedade dos Observadores do Homem, pioneira nas pesquisas etnológicas na França, no período que vai de 1799 a 1805. Sobre esta última ver Copans, Jean. *Aux Origines de L'Anthropologie Française (Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII)*, Paris: Le Sycomore, 1978. Ver também Jamin, Jean, "Naissance de l'observation anthropologique", *Cahier Internationaux de Sociologie*, Paris, V, LXVII, 1979, p. 313-335.

¹¹ Sobre o assunto, vale a pena consultar o verbete escrito por Jean Jamin, "L'Anthropologie française", in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, pp. 289-295.

¹² Sobre a construção de genealogias intelectuais na antropologia francesa é interessante consultar os seguintes artigos de KARANDY, Victor, "Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnographie française", in *Revue Française de Sociologie*, nº23 (1), Paris, CNRS, 1982, pp. 17-35; "French ethnologic and the durkheimian breakthrough", *Journal of the anthropological society of Oxford*, nº12 (3), pp. 165-176.

¹³ Sobre a emergência e formação do campo da antropologia na França é sugges-

tivo consultar ZONABEND, Françoise, "Anthropologie de la France et de l'Europe", *Colloques Internationaux du CNRS*, nº575, pp. 359-377; CHIVA, Isac, "Georges Henri Riviére: un demi-siècle d'ethnologie da la France", *Terrain* nº 5, Paris, 1985, pp. 76-83; CHIVA, Isac, "Entre livre et musée. Emergence d'une ethnologie de la France", in Chiva, I. (org.), *Ethnologies en Miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1987, pp. 9-34.; LENCLUND, Gerard, "Anthropologie et histoire, hier et aujourd'hui en France", in *Ethnologies en Miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1987, pp. 35-66.

¹⁴ Sobre a constituição do acervo etnográfico do Museu do Tocadero e outros homólogos ver DIAS, N., *Le Musée d'ethnographie du Trocadero (1878-1901). Anthropologie et muséologie en France*, Paris, Éditions du CNRS, 1991; STOCKING JR., G. W. (ed.), *Objects and Others. Essays on Museums and material culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

¹⁵ Em 1955, ainda sob a tutela de Griaule, seria empreendida uma outra Missão, desta vez, conhecida pelo toponímico Saara-Sudão, contando com a participação da então jovem Denise Paulme que, posteriormente, com outros colegas viria a se empenhar na institucionalização das pesquisas etnográficas africanas na França através da Fundação do Centro de Estudos Africanos, subsidiado pela *École Pratique des Hautes Études* (VIe section), e na criação dos Cadernos de Estudos Africanos (*Cahiers d'études africaines*). Todavia, é somente no início da segunda metade do século XX que os estudos africanistas na França irão despontar com uma perspectiva renovadora, a partir de análises sócio-anropológicas com forte ênfase nas mudanças sociais em contextos pós-coloniais, tendo como um dos precursores George Balandier.

¹⁶ A esse respeito, ver o segundo número (especial) da revista *Minotaure* (nº 2, número spécial, Paris, 1933), consagrado à Missão Dakar-Djibouti, com farto material iconográfico e textual explicativo, assinados por Paul Rivet, Georges-Henri Riviére; Marcel Griaule; André Schaeffener, Deborah Lifszyc e Michel Leiris.

¹⁷ Sobre o assunto ver GRIAULE, Marcel. *Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti*, Paris, Institut d'Ethnologie et Museum National d'Histoire Naturelle, Janvier, 1931 (brochura datilografada); GRIAULE, M., "Mission Dakar-Djibouti. Rapport général (mai 1931- mai-1932)", *Journal de la Société des Africanistes*, II, 1932, pp.113-122. ; GRIAULE, M., "Mission Dakar-Djibouti.

Rapport general (juin à novembre 1932)", In: *Journal de la Société des Africanistes*, II, Paris, 1932, pp.229-236 ; GRIAULE, M., "Les résultats de la Mission Dakar-Djibouti", In: *L'Afrique française*, Paris, mai 1933, pp. 283-285; LEIRIS, Michel., "L'oeil de l'ethnologue. A propos de la Mission Dakar-Djibouti", In: *Documents*, Paris, 1930, n°2(7), pp. 405-414; JAMIM, Jean., "Mission Dakar-Djibouti, 1931-1933", in *Voyages et Découvertes*, Paris, Museum National d'Histoire Naturelle, Paris, 1981, pp.1981, pp.77-80 (catálogo de exposição com o mesmo nome); Jamin, J., "Objets trouvés des paradis perdus. A propos de la Mission Dakar-Djibouti, 1931-1933", In J. Hainard et R. Khaer, *Collections passion*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, 1982, pp.69-100.

¹⁸ Sobre o contexto intelectual da época, ver a biografia de Mauss escrita por FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard, 1994.

¹⁹ Ver GRIAULE, Marcel, *Jeux et divertissements abyssins*, Paris: EPHE, 1936; *Jeux Dogon*, Paris: Institut d'Ethnologie, 1938, *Masques dogons*, Paris: Institut d'Ethnologie, 1938; *Dieu d'eau. Etrentiens avec Ogotemmlli*, Paris: Edition du Chêne, 1948; *Le renard pâle*, Paris: Institut d'Ethnologie, 1965.

²⁰ Entre os diferentes estudos sobre a obra e a trajetória intelectual de Michel Leiris, destacam-se: BEAUJOUR, M. *Miroirs d'encre. Rhétoriques de l'autoportrait*, Paris: Seuil, 1980; BRÉCHON, R. *L'âge d'homme de Michel Leiris*, Paris: Hachette, 1973; BUTOR, M. «*Une autobiographie dialectique*», in BUTOR, M. *Répertoire I*, Paris: Éditions de Minuit, 1960; CHAPPUIS, P. *Michel Leiris*, Paris: Seghers, 1973; COGEZ, G. *Leiris sur le lit d'Olympia*, Paris: PUF, 1993; HAREL, S. *L'Écriture réparatrice. Le défaut autobiographique*, Montréal: XYZ, 1994; HUGUIER, F. *Sur les traces de l'Afrique fantôme*, Paris, Maeght, 1990; JULIET, C. *Pour Michel Leiris*, Paris: Forbis, 1988; MAUBON, C. *Michel Leiris en marge de l'autobiographie*, Paris: Corti, 1994; NADEAU, M. *Michel Leiris et la quadrature du cercle*, Paris, Julliard, 1963; Peyré, Y., *La Distance essentielle. Portrait de Michel Leiris*, Paris: Opales, 1993; POITRY, G. *Tombeau de Michel Leiris. Essai sur le jeu de la dualité et de la totalité dans l'oeuvre de Leiris*, Toulouse: PUM, 1995; ARMEL, A. *Michel Leiris*, Paris, Fayard, 1997.

²¹ Para as citações utilizamos a edição crítica de *Afrique Fantôme (Miroir de l'Afrique)*, organizada por Jean Jamin, Paris: Gallimard/Quarto, 1996.

²² Sobre o aspecto autobiográfico na obra de Leiris é oportuno consultar LEJEUNE, P. *Lire Leris. Autobiographie et langage*, Paris, Klincksieck, 1975; LEJEUNE, P., "Post-scriptum à lire Leris", in LEJEUNE P., *Moi aussi*, Paris, Seuil, 1986.

²³ Sobre o assunto ver MERCIER, J., "Journal intime et enquête ethnographique. Les traverses éthiopiennes de Michel Leiris", in *Gradhiva*, Paris, n° 16, 1994, pp. 29-42.

²⁴ Para se ter uma idéia, o conjunto de entrevistas recolhidas por Griaule, intitulado *Dieu d'eau*, publicada em 1948, seria escrita na terceira pessoa, ele próprio se auto-denominando de "branco" ou "europeu", para marcar a diferença de seu interlocutor Ogotêmmeli.

²⁵ É interessante observar que Marcel Mauss aconselhava ao aprendiz de etnógrafo a ter sempre em mãos "un journal de route où (il) notera chaque soir le travail accompli dans la journée". Ver *Manuel d'ethnographie*, Paris: Payot, 1967, p. 11.

²⁶ Sobre o assunto ver LEIRIS, Michel, *Journal (1922-01989)*, Paris: Gallimard, 1992, pp. 302-303. O fragmento data de 3 de abril de 1936: "[...] Mauss déclare que je suis un "littérateur", que "je ne suis pas sérieux"; il répète encore que ce livre a été très nuisable pour les ethnographes auprès des coloniaux. Je suis assez flatté, au fond, de ce rôle de bouc émissaire, malgré les ennuis que cela peut m'attirer. Peut-être aurai-je eu la faiblesse d'essayer de me ranger, de vouloir faire figure d'homme sérieux, voire de bon fonctionnaire; il reste que je n'y suis pas arrivé et sans doute est-ce là l'essentiel. Mes amis ethnographes (telle Denise Paulme) s'inquiètent déjà de mon prochain livre; il faut que je m'en enorgueillisse en me disant qu'il y a, certes, du mérite à vouloir dire la vérité...". É igualmente sugestivo ver a carta que André Schaeffner escreveu a Leiris, datada de 21 de fevereiro de 1932, comentando o teor das declarações contidas no diário de Leiris a ser publicado. A carta de Schaeffner foi publicada na revista *Gradhiva*, n°9, 1991, pp. 14-15.

²⁷ Sobre o contexto político da época é interessante consultar o artigo de MEYRAN, Régis. "Écrits, pratiques et faits: l'ethnologie sous le régime de Vichy", in: *L'Homme*, Paris, n° 150, avril/juin, 1999, pp. 203-220. Ver também FABRE, Daniel, "L'Ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945)", in: Boursier, Jean-Yves (coord.), *Resistants et resistance*. Paris: L'Harmattan, 1997, pp. 319-400.

²⁸ MALINOWSKI, B., *A diary in the strict sense of term*, Stanford, Stanford University Press, 1967.

²⁹ É interessante consultar o artigo de Fernanda Peixoto, intitulado "O nativo e o narrativo: os trópicos de Lévi-Strauss e a África de Michel Leiris", In: *Novos Estudos Cebrap*, n° 33, 1992.

³⁰ LEIRIS, M., «À travers *Tristes tropiques* » [de Claude Lévi-Strauss], In *Cahiers de la République*, n° 2, 1955, pp. 130-135. Republicado no livro *Cinq études d'ethnologie*, Paris: Gallimard, 1988, pp.113-127.

³¹ BALANDIER, G., *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957; CONDOMINAS, G., *Lexotique au quotidien*, Paris, Plon, 1965.

³² LEIRIS, M., *La Langue secrète des Dogons de Sanga*, Paris, Institut d'ethnologie, 1948. Reeditado por Jean Michel Place, Paris, 1992.

³³ LEIRIS, M. *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon, 1958. Reedição ampliada Gallimard em *Miroir de l'Afrique*.

³⁴ É interessante consultar um trecho de diário, provavelmente escrito em 1929, em que Leiris reflete sobre a necessidade vital dessa ruptura com a cotidianidade por meio de uma ação concreta, isto é, a realização de uma viagem, também associada à afirmação de sua virilidade: “Trouver le concret c'est trouver la virilité à l'égard des choses, c'est-à-dire avoir une attitude virile vis-à-vis d'elles, de même qu'inversement une femme peut représenter tout le concret et être la seule chose vraiment réelle, en raison de cette virilité qu'elle suscite de notre part. La rapport de virilité, de nous aux choses, nous l'établissons sans peine quand nous somme en voyage, à cause de la fraîcheur des spectacles qui se trouvent perpétuellement renouvelés, par suite plus agissants, plus aptes à susciter notre désir, donc à nous maintenir dans cette attitude profondément active, où la force dont nous disposons a trouvé son point d'appui”. Ver Leiris, Michel, *Journal (1922-1929)*, Paris, Gallimard, pp.208-210. Ver igualmente carta de 10 de agosto de 1932, reproduzida no *L'Afrique Fantôme*, edição organizada por Jean Jamin, *Miroir de l'Afrique*, op. cit., p. 582.

³⁵ Sobre a “fragilidade psicológica” de Leiris, ver a biografia de Leiris escrita por Alette Armel, notadamente os capítulos “Vers le suicide” e “Revenir à la vie”, in ARMEL, Alette. *Michel Leiris*, Paris: Fayard, 1997, pp. 527-632.

³⁶ Sobre o envolvimento de Leiris com o Surrealismo ver NADEAU, Maurice, *Histoire du Surréalisme*, Paris, éditions du Seuil, 1964.

³⁷ Ver LEIRIS, Michel, “L'Oeil de l'ethnologue”, *Documents*, 1930, n°7, pp. 404-414. Republicado no livro *Zébrage*, Paris, Gallimard/Folio, 1992, p. 33. É interessante consultar trecho inacabado escrito por Leiris, provavelmente datado de 1929, em que o autor, em tom confessional, reflete sobre a sua obsessão em relação ao tempo: «Dans le voyage il semblerait que, se livrant à l'espace et s'y jetant à corps perdu, on échappe par là même à la marche du temps, qu'on

la remonte en quelque sort à mesure qu'elle progresse, et qu'on parvient ainsi à annuler tous ses ravages, si terribles quand on reste immobiles et voués à leur mâchoires, ainsi qu'un minéral friable rongé par l'érosion. Cette fuite qui consiste à lutter contre l'obsession du temps en lui opposant celle de l'espace...» Ver LEIRIS, Michel. *Journal 1922-1989*. Paris: Gallimard, p.210. Sobre a temática da morte na obra de Michel Leiris, ver JULIET, Charles. “La Littérature et le thème de la mort chez Kafka et Leiris”, In: *Critique*, Paris, novembro, 1957.

³⁸ MELVILLE, Herman. *Moby Dick*, London, 1994, p.21.

³⁹ Ver ARMEL, Alette, op. cit., p.315.

⁴⁰ BLANCHOT, Maurice. *Le Livre à Venir*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 252-259.

⁴¹ *Afrique Fantôme*, p. 417.

⁴² Ver nota no *Afrique Fantôme*, op. cit., p. 469.

⁴³ É interessante ver a esse respeito a entrevista de Leiris concedida a Irmeline Hosmann, intitulada “Les Africains ont aussi le sens du beau”, publicada em *Afrique, magazine de l'Afrique et de Madagascar*, n° 69, julho de 1967, p. 34.

⁴⁴ *Afrique Fantôme*, p.560.

⁴⁵ *idem*, inclusão de nota de roda pé de carta datada 31, 12, 1932, p.840.

⁴⁶ Ver o sugestivo artigo de Leiris, intitulado “De Bataille l'impossible à l'impossible 'document'”, publicado em número especial da revista *Critique*, Paris, agosto-setembro de 1963, pp. 685-693. Ver também *Écrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

⁴⁷ *Afrique fântome*, p.391

⁴⁸ *idem*, p.602.

⁴⁹ IZARD, Michel, « L'Afrique Fantôme de Michel Leiris », in *Temps Modernes*, 1983, p.138.

⁵⁰ Ver a entrevista de Leiris concedida a Jean Schuster, in SHUSTER, J., *Entre augures*, Paris, Terrain vague, 1990.

⁵¹ “Le sacré dans la vie quotidienne”, *Nouvelle Revue Française*, Paris, julho de 1938. Ver também o livro de HOLLIER, Denis, *Le Collège de sociologie, 1937-1939*, Paris: Gallimard, 1979; e “Présentation” à “Aux fins du Collège de Sociologie”, In *Gradhiva*, n° 13, 1993.

⁵² «La poésie est le lieu des points équidistants entre le pur sensible et le pur intelligible», Ver VALÉRY, P., *Cahiers*. Paris : Gallimard, 1975, p.1638.

LÉVI-STRAUSS, Claude

Claude Lévi-Strauss nasce em Bruxelas em 1908. Formado em filosofia em 1931, participa da missão universitária no Brasil como professor na universidade de São Paulo de 1935 a 1938. Durante as missões etnográficas no Mato Grosso e na Amazônia, reúne um rico material sobre as sociedades indígenas da região. Fugindo a ocupação alemã em 1940, Lévi-Strauss viaja para Nova York onde ensina na *New School for Social Research* e na *École Libre des Hautes Études*. É conselheiro cultural na embaixada da França nos Estados Unidos de 1945 a 1948. De volta à França, defende seu doutorado e prossegue sua carreira acadêmica: inicialmente subdiretor do Musée de l'Homme, é nomeado diretor de estudos na *École Pratique des Hautes Études* (Va. seção), na cátedra das religiões comparadas dos povos sem escrita. Finalmente, é nomeado professor no Collège de France, na cátedra de antropologia social que ocupa de 1959 a 1982. Além disso, funda em 1960, o *Laboratoire d'anthropologie sociale* e a revista *L'Homme*. Em 1973, é eleito para a Academia Francesa.

Suas maiores contribuições são relativas ao estudo da infraestrutura inconsciente dos fenômenos humanos, recebendo inicialmente a influência de R. Jakobson e de N. Troubetzkoy e do método fonológico. Definindo a antropologia como a ciência da comunicação, Lévi-Strauss mostra que o método estrutural pode ser utilizado na análise dos sistemas de parentesco e de todas as expressões simbólicas das culturas (mito, rito, arte, poesia, sistema alimentar, etc.), mostrando que nesses sistemas, são as relações que contam e não os termos. Tendo criticado a noção de

mentalidade pré-lógica e os estudos clássicos consagrados ao totemismo e após ter escrito um dos primeiros ensaios de antropologia reflexiva, o autor de *Tristes trópicos* aparece como um dos maiores antropólogos contemporâneos.

Principais obras:

1948 - *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* [A vida familiar e social dos índios Nambikwara]

1949 - *Les structures élémentaires de la parenté* [As estruturas elementares do parentesco]

1952 - *Race et histoire* [Raça e história]

1955 - *Tristes tropiques* [Tristes trópicos]

1958 - *Anthropologie structurale* [Antropologia estrutural]

1962 - *Le totémisme aujourd'hui* [O totemismo hoje]; *La pensée sauvage* [O pensamento selvagem]

1964- 1985 - *Mythologiques* [Mitológicas]

1973 - *Anthropologie structurale deux* [Antropologia estrutural dois]

O nativo e o narrativo – os trópicos de Lévi-Strauss e a África de Michel Leiris¹

Fernanda Arêas Peixoto

Ela (a etnologia), que guarda um vínculo umbilical com as viagens, tem, portanto, muito a aprender com elas... desde que renuncie, porém, a instrumentalizá-las, a tomá-las como mera condição do contato, ganga a ser abandonada e esquecida (ou lembrada sempre com algum pejo, à margem da ciência) com o advento do conhecimento, a reconstituição de uma outra – externa – realidade... desde, pois, que esqueça por um momento suas viagens interessadas, e procure aquelas que, tendo seus objetivos menos nítidos, lhe permitam concentrar-se no sentido mesmo do ato de viajar (Cardoso 1988).

Um exercício de reflexão sobre as relações entre a viagem e narrativa, a partir da leitura de *Tristes trópicos* (1955), de Claude Lévi-Strauss, e de *L'Afrique fantôme* (1934), de Michel Leiris, constitui o objetivo central deste artigo. O esforço de aproximação dessas obras não implica na desconsideração das diferenças que separam os livros e seus autores. Menos que realizar uma análise detida ou comparação sistemática dos textos, trata-se de sublinhar algumas idéias que eles levantam, em função de sua relevância para uma reflexão sobre as especificidades do conhecimento antropológico.

Lévi-Strauss (1908-) e Leiris (1901-1990) tematizam a viagem como traço inseparável da experiência etnológica em obras de perfis distintos. O primeiro através de um livro sobre a viagem (*Tristes trópicos*), e o segundo com o auxílio de um diário (*L'Afrique fantôme*). Tematizam, assim, a viagem e também a narrativa, como elemento inseparável do ato de viajar.

A leitura das duas obras fornece elementos preciosos para que pensemos a viagem como experiência constitutiva (e instituinte) do trabalho antropológico: a viagem sonhada (como aventura) e a viagem vivida (como decepção); a viagem como possibilidade de exploração da alteridade (e, logo, fundamental para a constituição da identidade); como experiência sociológica; como diálogo com o imaginário construído sobre os povos “exóticos” e sobre o viajante; como memória; como narrativa.

Talvez seja este um dos grandes desafios colocados pela leitura, lado a lado, de *Tristes trópicos* e *L'Afrique fantôme*: permitir pensar a viagem em seu sentido mais profundo, evitando naturalizá-la ou tomá-la como “mera condição do contato”.

Tristes trópicos, como sabido, não é um simples relato da experiência brasileira de Lévi-Strauss (embora também o seja), nem um retrato do Brasil (ainda que o compreenda). Trata-se de um livro que parte do período brasileiro, mas que se descola dele, alçando outros vãos. E é assim, como obra multifacetada, irreduzível a uma única dimensão, que ela deve ser lida. Na medida em que tem o Brasil como ponto de partida, o livro reafirma o lugar ocupado pelo país na produção lévi-straussiana – e também em sua carreira – como possibilidade de aprendizado de um ofício, como matéria-prima sobre a qual o antropólogo se debruçaria durante toda a vida (Peixoto 1998).

Uma das eixos da reflexão de Lévi-Strauss diz respeito à impossibilidade da experiência; este é um dos problemas centrais com o qual se defronta o etnólogo durante a sua viagem. O Brasil com o qual sonha Lévi-Strauss são os índios, idealizados em sua “pureza”, mas encontrados em estado de degradação.

Os dilemas da viagem antropológica e do antropólogo em campo narrados por Lévi-Strauss em *Tristes trópicos* encontram eco em outras tra-

vessias. A de Michel Leiris, registrada no dia-a-dia da missão Dakar-Djibouti, é uma delas. A riqueza do cotejo das duas narrativas reside também na possibilidade de compreensão do processo de formação do etnólogo na França dos anos 1930, quando se realizam as primeiras grandes pesquisas de campo.² O caminho seguido por ambos, que não tinham formação básica em etnologia, foi a viagem. Esta representou o instrumento necessário para a formação dos profissionais, que na mesma época se iniciavam no ofício, em campos diferentes: no americanismo, no caso de Lévi-Strauss; no africanismo, no de Leiris.

*

O Atlântico foi palco de inúmeras viagens, caminho privilegiado que permitiu o acesso dos europeus à América, desde Colombo. Viagens reais, no tempo e no espaço, e também imaginárias, alimentadas por relatos fantásticos sobre terras distantes; aventuras marítimas ritmadas pelo imaginário europeu do período, em que se mesclavam visões positivas (o mito do Paraíso Terrestre habitava agora o Atlântico) e negativas (o encontro com uma humanidade inviável) do Novo Mundo (Holanda 1959, Mello e Souza 1986).

Mas se, por um lado, a viagem a terras até então desconhecidas permitia mirabolantes vãos da imaginação, por outro proporcionava o exercício da razão, o afastamento fundamental para o conhecimento da nova realidade e, sobretudo, da realidade européia. Este traço da viagem – o seu caráter de experiência sociológica – aparecerá de modo mais nítido no século XVIII, de mãos dadas com o Iluminismo, quando então viajar significava ilustrar-se, filosofar diante da experiência concreta, tal como dizia Rousseau ao Emílio (Serna 1974).

Os românticos, por sua vez, ainda que fossem homens “profundamente seduzidos pelo exótico”, enfatizaram o aspecto racional do empreendimento. A literatura de viagens do século XIX exemplifica tal característica, na medida em que desenha um novo rosto para a América; não mais paraíso ou inferno, mas realidade palpável, passível de compreensão (Arruda 1990). Um aspecto indissociável do ato de viajar é o narrar. O viajante é desde

sempre o narrador que vem de longe e tem histórias para contar. Frequentemente, estas são anotadas num diário, dia após dia, numa tentativa de resgate vertiginoso de toda a experiência vivida. O século XVIII e, sobretudo, o XIX, engrossaram esse gênero literário, justamente no afã de conhecimento racional do mundo. Os românticos, encantados pela voz autobiográfica e memorialística, cultivaram-no melhor do que ninguém.

A atração pelo exótico não apenas se mantém na passagem do XIX para o XX, como ganha novo fôlego. O exílio em terras distantes foi o caminho escolhido por inúmeros europeus, artistas em geral, numa tentativa de descoberta de outros povos e culturas, o que possibilitava a reavaliação do próprio ser europeu. Mas se o exílio e as viagens isoladas de pintores e literatos significaram um alargamento de horizontes para a Europa, não foram as únicas. A ciência – a antropologia principalmente – colocava-se como um acesso seguro para o conhecimento de novos mundos e culturas. Seguro, antes de mais nada, porque defendia o estudo sistemático das sociedades não-ocidentais, apoiado na observação direta.

A antropologia nasce assim sob a égide do empírico, do trabalho de campo como modo particular de aprendizado, desde o século XIX. Isto quer dizer que quando Malinowski durante a I Guerra vai às ilhas Trobriand e “inaugura” um novo tipo de metodologia – o intensivo trabalho de campo, apoiado na observação participante – vários jovens antropólogos já haviam deixado as universidades inglesas rumo ao campo (Stocking Jr. 1983)⁵. A nova disciplina parece, portanto, inexoravelmente ligada ao ato de viajar. Mais do que meio de acesso a outras culturas, a viagem é, neste caso, ferramenta fundamental do processo de conhecimento.

Das viagens dos antropólogos resultou uma série de monografias sobre as “sociedades primitivas”, sua organização social, política, mentalidade, arte, religião, etc. Ao lado das monografias produzidas sobre esses povos, produziram-se enormes quantidades de anotações de campo, diários, narrativas impregnadas de impressões pessoais e, por isso mesmo, silenciosamente guardadas no fundo das gavetas. À medida em que tais notas foram sendo publicadas, algumas vezes em meio a manifestações

escandalizadas com o seu conteúdo (lembramos as polêmicas quando da edição do diário de Malinowski), foi possível resgatar a experiência do pesquisador em campo, o sofrimento mesmo causado pelo *dépaysement*.⁴

Tristes trópicos de Lévi-Strauss filia-se a esta tradição de narrativa de viagens, embora, como dito antes, a ultrapasse. Trata-se de um texto multifacetado, que pode ser lido de várias formas: como obra literária, como autobiografia intelectual, como etnografia, como peça filosófica, entre outras. A intenção aqui não é seguir nenhum desses caminhos, embora pareçam igualmente frutíferos, mas tentar apreender o narrador na narrativa, inspirada nas célebres palavras de Walter Benjamin de que “mergulha a coisa na vida de quem relata, a fim de extraí-la outra vez dela. É assim que adere à narrativa a marca de quem narra, como à tigela de barro a marca das mãos do oleiro” (1980: 63).

Tristes trópicos

Que escreve o etnólogo, senão confissões? C. Lévi-Strauss, in: *Antropologia estrutural II*, “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”, 1973.

Tristes trópicos é um livro de viagens *sui generis*. Antes de mais nada, pela ironia presente ao longo de todo o texto ao se referir ao próprio gênero, a começar pela célebre frase de abertura: “*Odeio as viagens e os exploradores*”. Em segundo lugar, porque não foi escrito no calor da hora, ao sabor dos eventos cotidianos, como os diários, mas muitos anos após a experiência de campo no Brasil, com suficiente distanciamento para mesclar escritos distantes no tempo: trechos de um diário de campo feito nos anos 1930; partes de *La vie sociale et familiale des nambikwara* (1948); relatos de outras experiências de viagem; fragmentos de um romance inacabado; uma peça teatral inconclusa. Finalmente, é importante lembrar, porque o livro nasceu de uma encomenda, em um momento de relativa suspensão da carreira universitária do autor:⁵

A idéia de contar minhas viagens nunca tinha me ocorrido. No entanto, na fase que eu atravessava, convencido de que não tinha mais futuro

universitário, fiquei tentado pelo projeto de escrever pelo menos uma vez sem policiamento, a dizer tudo o que me passava na cabeça. Enfim, com o tempo, tinha conseguido um certo distanciamento. Não se tratava mais de transcrever uma espécie de diário de expedição. Eu deveria repensar as minhas velhas aventuras: precisaria refletir e filosofar sobre elas, fazer um balanço (Lévi-Strauss 1990: 79).

Tal balanço, realizado em quatro meses, teve calorosa acolhida no meio intelectual da época, recebendo comentários de Maurice Blanchot, Raymond Aron, Roger Bastide, Michel Leiris, Georges Balandier, Georges Bataille. Com o livro, Lévi-Strauss, até então um autor reservado aos especialistas, alcança um público mais amplo. Sendo isso embora verdade, por outro lado houve quem reagisse com reservas àquelas páginas. O próprio autor confessa ter tido receio da repercussão da obra no meio universitário, pois se “abria” demais.⁶ De qualquer modo, passado o impacto do momento de sua edição, não parece exagerado afirmar que o livro ainda coloca dificuldades para certa parcela da crítica que parece não o encaixar facilmente no conjunto da produção lévi-straussiana.⁷ O próprio Lévi-Strauss em alguns momentos, fala da obra com reservas, alimentando as leituras que tendem a vê-la como um desvio no seu percurso como antropólogo.⁸

Tristes trópicos se constrói pela inversão, a começar pelo título: a imagem ensolarada dos trópicos resulta num retrato sombrio. Os trópicos são tristes. Dividido em nove partes, o texto tem início pelo final com “O fim das viagens”. De que fim se trata? Podemos entendê-lo, mais imediatamente, como referido ao percurso individual do autor, já que ele nos fala de seu único período de trabalho de campo. De certo modo, no nível pessoal, ele fecha um ciclo, encerram-se as viagens etnográficas. Além disso, ele viaja num momento em que a expansão européia passou e, com ela, passou também a época áurea das viagens. Finalmente, ele viaja em direção a um mundo que acaba: índios, quase não há mais.

Se a primeira parte do livro proclama o fim das viagens, ela trata exclusivamente de partidas, travessias e deslocamentos. O segundo seg-

mento, em compensação, ao levar como título “Caderno de viagem”, cria no leitor a ilusão de que vai encontrar aí a transcrição de feitos e aventuras. Ao contrário, o autor relata os anos de sua formação, o início do interesse pela etnologia. A viagem que esse caderno de viagens relata é viagem para dentro, deslocamento no tempo.

O “Pôr do sol” marca o momento em que o “Caderno de viagem” termina. Em itálico, o capítulo se destaca dos demais: é descrição da paisagem pelo viajante, do mar, das cores do crepúsculo. São as sobras de um romance apenas começado que deveria chamar-se *Tristes trópicos*:

Era vagamente conradiano. A intriga originava-se de uma história que eu tinha lido na imprensa: uma vigarice, numa ilha do Pacífico de que não me lembro, cometida com um fonógrafo, para fazer com que os indígenas acreditassem que os seus deuses voltavam à terra. No livro, os personagens seriam refugiados políticos, ou outros, de origem diversa. Aconteceriam dramas entre eles (1990: 120).

Mas este, como sabido, não é o único experimento literário que Lévi-Strauss reaproveita em *Tristes trópicos*. O autor ensaia nos anos 1930 uma nova versão de *Cina*, a célebre tragédia escrita por Corneille, que figura no capítulo 37 do livro com o título *A apoteose de Augusto*. A peça teatral inacabada foi escrita, como ele aponta, numa etapa “desanimadora” da viagem, em Campos Novos, em meio à malária, solidão, hostilidade entre os grupos indígenas e um “calor esmagador”. O trabalho etnográfico, neste contexto, tornava-se “praticamente impossível”, lembra ele (1957: 402-404).⁹

Voltando ao esqueleto do livro, a terceira e quarta partes descrevem, sucessivamente, a geografia do Novo Mundo (as primeiras impressões a partir da aproximação gradual do navio, a Guanabara, São Paulo) e o encontro com seus habitantes. Os capítulos V, VI, VI e VIII correspondem à etnografia propriamente dita; aí são apresentados os Caduveo, os Bororo, os Nambikwara, os Tupi-Kaguahib. O último segmento, como não poderia deixar de ser, intitula-se “O regresso”. Porém, invertendo expectativas mais uma vez, Lévi-Strauss termina o livro falando de outras

viagens, de novas partidas. Começar pelo fim, terminar pelo começo, talvez seja essa a equação que melhor traduz o fio organizador da narrativa.

Ainda que, algumas vezes, seja inevitável empregar narrativa no singular – como há pouco –, é preciso ter claro que a ausência do plural dissimula a densidade (no sentido de volume) de *Tristes trópicos*. A imagem do caleidoscópio, utilizada por Geertz para definir a obra, talvez seja a mais adequada à compreensão dos diferentes planos narrativos que a compõem. Lendo os quarenta capítulos, é possível detectar distintas viagens superpostas, itinerários variados que se entrecruzam.

Num primeiro plano, deparamos com viagens concretas no tempo e no espaço, que o narrador apreende num só lance de olhar, durante o seu vôo panorâmico: é o Brasil Central, os EUA, a Índia etc.; é a travessia de 1935 (Marselha, Dakar, Santos), a de 1941 (Marselha, Martinica, Porto Rico, EUA), as excursões pelo interior do Brasil.

Paralelamente, um itinerário pessoal vai sendo construído, pedaços de histórias se articulam desenhando um percurso individual. Nesse sentido, o livro é também autobiografia intelectual. E mais. Como se trata de relatos do passado, da narrativa de tempos pretéritos, a obra pode ser lida como subproduto da memória: “Então era isso a viagem? Uma exploração dos desertos da minha memória, mais do que dos desertos que me cercavam?” (Lévi-Strauss 1957: 404).¹⁰

As viagens de que nos fala Lévi-Strauss possuem múltiplas dimensões: são sinônimas de deslocamentos espaciais, sem dúvida, mas, sobretudo, exercícios de distanciamento que só o tempo permite. Nesse sentido, o livro descreve fundamentalmente viagens “para dentro”: onde imaginamos encontrar os trópicos, o nativo, topamos com o viajante de carne e osso.

Lévi-Strauss viaja no século XX, o que coloca algumas questões. Na medida em que refaz um caminho, atravessa as mesmas águas, impossível não retomar as experiências dos primeiros descobridores da América, inserir-se numa tradição (o que ele faz explicitamente na terceira parte do livro, “O novo mundo”). O sentimento desbravador permanece; afinal, nos anos 1930, o Brasil e seus índios são ainda realidades a serem

descobertas. Por outro lado, aquele que viaja agora encontra uma realidade diferente da narrada por seus antecessores: o “Novo Mundo” não é tão novo assim. E se algum adjetivo cabe para defini-lo, esse é então “triste”, porque qualifica uma realidade destruída. “Tal me reconheço, viajante, arqueólogo do espaço, procurando inutilmente reconstituir o exotismo com o auxílio de parcelas e destroços” (*idem*: 79).

O paradoxo é a armadilha do “viajante moderno”. A nostalgia de ter vivido em outra época para ver, de fato, o Novo Mundo o persegue, mas ele também sabe que só agora, com olhos novos, é possível avaliar o significado do espetáculo que se apresentava aos antigos:

*No fim das contas, sou prisioneiro de uma alternativa: ora viajante antigo, confrontado pelo prodigioso espetáculo de que tudo ou nada lhe escaparia – pior ainda, lhe inspiraria escárnio e asco; ora viajante moderno, correndo atrás dos vestígios de uma realidade desaparecida (*idem*: 38).*

Nostalgia e decepção são sentimentos que acompanham essa narrativa de viagens. Decepção diante da realidade encontrada e diante da viagem ela mesma, tendo sempre como contraponto a nostalgia das “verdadeiras” viagens. As promessas de aventura, as fantasias de ruptura e evasão se desfazem em pouquíssimo tempo:

*A aventura se dissolveu no tédio. Há semanas que o mesmo campo austero se desenrola aos meus olhos, tão árido que as plantas secas mal se distinguem das folhagens de um acampamento abandonado que subsistem aqui e ali (...). Ou ainda quando sobrevém um bando indígena, outra rotina se estabelece: recenseamento, nomes das partes do corpo, termos de parentesco, genealogias, inventários. Sinto-me um burocrata da evasão (*idem*: 341).*

A decepção com a viagem e com a realidade encontrada aparece com muita força no relato de viagem do século XX, mas não é sua marca registrada, seu traço exclusivo, já que esses elementos podem ser encontrados nos escritos dos antigos viajantes. O que talvez distinga a narrativa “moderna” é a decepção do viajante consigo próprio e com a sua civilização.

A viagem agora, de modo mais radical, coloca o viajante diante de um espelho: onde ele pensa encontrar o outro, vê a si mesmo.

*

Não são poucas as entrevistas de Lévi-Strauss falando de seu percurso e formação. Nesses depoimentos, em geral, o período brasileiro aparece rapidamente comentado. As impressões sobre o país e sobre a sua estada, as encontramos esboçadas em *Tristes trópicos* e visualmente registradas nos volumes *Saudades do Brasil* (1994) e *Saudades de São Paulo* (1996). No livro de 1955, entre lembranças e recordações de viagens, desenha-se uma certa visão do “Novo Mundo”, do Brasil. No texto, a descrição de travessias, paisagens e figuras vem, freqüentemente, acompanhada por impressões e comentários. Desde o momento de sua chegada, antes mesmo de pisar em terra firme, o viajante percebe a presença da América pelo cheiro. Odores e aromas vão, pouco a pouco, cedendo lugar às impressões visuais (“a imagem visível do Novo Mundo parece digna de seu perfume”). Ao desembarcar no Rio de Janeiro, o recém-chegado muda a perspectiva, o foco da observação: o Novo Mundo não é mais entidade apreendida de fora e que se impõe ao olhar, mas cenário concreto, repleto de personagens (neste momento é Léry o interlocutor privilegiado). Mas se a paisagem vista por este era exótica, a percebida por Lévi-Strauss é outra. O Rio de Janeiro apresenta-se como um cenário familiar para o visitante europeu, mas tem ar de passado empobrecido.

O percurso até São Paulo proporciona ao viajante o primeiro contato com a sonhada “floresta virgem”. Aqui, nova decepção: a paisagem não é selvagem e sim decaída. Já em São Paulo, onde passou a maior parte de seu tempo, Lévi-Strauss pode observar melhor a cidade e seus habitantes. O contato prolongado não modifica, porém, as impressões iniciais do Brasil, a visão negativa da paisagem natural e urbana.

A paisagem do Novo Mundo, portanto, decepciona o viajante por um duplo motivo: por não ser exótica, como a cantada pelos antigos, e por ser decadente. Exotismo, se existe algum, pode ser encontrado na elite paulista com a qual convive Lévi-Strauss “Ao abrigo dessa fauna pedren-

ta [a arquitetura], a elite paulista, semelhante às suas orquídeas favoritas, formava uma flora despreocupada e mais exótica do que julgava” (*idem*: 96). A visão detratora da paisagem soma-se à visão também detratora da elite: os grã-finos, a sociedade, os salões, a universidade. Mais uma vez o título do livro revela o seu conteúdo ou, pelo menos, o tipo de apreensão que o narrador tem da terra visitada: os trópicos são tristes porque decaídos – sua paisagem, suas cidades, sua elite, seus poucos índios.

L'Afrique fantôme

Tous mes amis le savent: je suis un spécialiste, un maniaque de la confession. Michel Leiris, *L'âge d'homme*.

Michel Leiris, escritor francês, quando decide tornar-se etnólogo, substitui a formação especializada pelo aprendizado no campo, assim como Lévi-Strauss. Só que, ao contrário deste, o seu laboratório é a África. Faz, então, seu batismo etnográfico através da missão Dakar-Djibouti, da qual participa como “secretário-arquivista”.¹¹ Com mais ou menos a mesma idade que Lévi-Strauss e com uma iniciação na etnologia em época semelhante, Leiris constrói um percurso distinto ao do seu companheiro de geração e de ofício, ainda que em alguns momentos as suas trajetórias se cruzem.

Leiris participa do movimento surrealista de 1924 a 1929, sem, no entanto, “jamais ter se considerado um membro pleno do movimento surrealista” (Izard 1983). Datam dessa época um volume de poesias, *Simulacre* (com litografias de André Masson, 1925) e outro de prosa, *Le point cardinal* (1927), ambos republicados em *Mots sans mémoire*, 1969. No mesmo período, concebe ainda *La grande fuite de neige*, uma primeira aproximação do universo das corridas espanholas, que tanto o fascinaram (publicado pela primeira vez em 1934); *Glossaire j'y serre mes gloses*, espécie de dicionário poético publicado na *Révolution surrealiste* (1925/26) e uma série de relatos de sonhos, editados na mesma revista, cuja reunião aparece em 1945, com o título *Nuits sans nuit*.¹²

Esta produção inicial, apontam os comentadores, se caracteriza por um tipo de trabalho muito próximo à técnica da “colagem”, fartamente utilizada nas artes plásticas. Trata-se de reunir o material colecionado – no caso, palavras e sonhos –, e procurar dar-lhe algum tipo de unidade, seja através de um texto estruturado à maneira do glossário ou dicionário, seja pelo poema (Lejeune 1975).

O período seguinte da trajetória de Leiris, designado por alguns críticos de “realista”, se caracteriza pelo rompimento com o surrealismo e pela aproximação da psicanálise e da antropologia: em 1929, ele inicia um tratamento psicanalítico (por indicação de Bataille) e participa como secretário de redação da revista *Documents*, que reúne etnografia e arte contemporânea.

A missão Dakar-Djibouti surge, em 1931, como uma oportunidade para Leiris se aproximar da África que já povoava a sua imaginação, e a de muitos outros, por meio de uma série de imagens em circulação na Europa do pós-guerra, sobretudo através daquelas veiculadas pelas artes (Clifford 1981, Coge 1999).¹³ As experiências psicanalítica e etnográfica são responsáveis por um tipo de produção que, a partir desse momento, passa a constituir o eixo central da obra de Leiris: a autobiografia. Durante a viagem pelos países africanos, o etnólogo-aprendiz escreve um diário de campo, *L'Afrique fantôme* (1934). Paralelamente, trabalha sua primeira obra autobiográfica *stricto sensu*, *L'âge d'homme* (1939).

L'Afrique fantôme, diferentemente de *Tristes trópicos* para Lévi-Strauss, não constitui um capítulo isolado da obra de Leiris; ao contrário, inaugura nela a vertente autobiográfica. O livro de 1934 se encaixa com perfeição no conjunto da produção do autor não apenas do ponto de vista da descoberta de um gênero, mas também no que diz respeito ao aprendizado de um método de trabalho. A etnografia, entre outras coisas, auxilia o escritor em seu ofício, ensinando-o a utilizar fichas para o registro de elementos autobiográficos: “A empresa autobiográfica parece estar marcada, de início e para sempre, pela lembrança do arquivista de Dakar-Djibouti, que não faz senão passar de uma viagem real a uma viagem retórica, de ficha em ficha” (Kaufmann 1989-92: 157).¹⁴

Além disso, *L'Afrique fantôme* explicita a conjugação de dois projetos – o literário e o científico – que passa a ser a marca registrada da produção e da trajetória do etnólogo/escritor. Talvez ela seja a única obra que articule de fato as duas dimensões, aponta Leiris: “Aí, não se verifica nenhum corte entre meu trabalho de etnógrafo e minha atividade como escritor” (*apud* Corpet 1992: 39).¹⁵ *Tristes trópicos*, por sua vez, nos remete a um romance e a uma peça teatral inacabados, a um projeto, de certo modo, frustrado. Se o livro revela uma articulação feliz entre literatura e antropologia – uma de suas virtudes –, esse não será um filão plenamente explorado por Lévi-Strauss, pelo menos na radicalidade com que trabalha Leiris.

L'Afrique fantôme é diário de campo, que segue o dia-a-dia da equipe de Griaule durante os dois anos de travessia entre Dakar e Djibouti. *Tristes trópicos*, ainda que resgate a experiência etnográfica do autor e fale de viagens concretas, é menos um relato de viagem e mais um livro sobre a viagem. Anos depois da vinda para o Brasil, o etnólogo pode lançar um olhar distanciado sobre esta experiência, generalizar (afinal, o Lévi-Strauss que escreve em 1955 não é o mesmo que aqui esteve). A simples ausência do artigo *os* no título é indicativa da ambição universalizante do livro: é de trópicos que ele nos fala – “trópicos vazios”, “trópicos lotados”, trópicos vistos por outros viajantes, Ásia, América.

Se a diferença de perspectiva acima mencionada separa os dois livros de maneira clara, não podemos nos esquecer que eles se aproximam por tratarem de viagens iniciáticas, de experiências primeiras. Compartilham as perplexidades oriundas do aprendizado de um ofício, que tem a particularidade de deslocar o sujeito, torná-lo estrangeiro. São uma espécie de “romance de formação” dos etnólogos.

Assim como o de Lévi-Strauss, o texto de Leiris pode ser lido como uma série de relatos superpostos. Antes de mais nada, *L'Afrique fantôme* é quase uma reportagem da missão Dakar-Djibouti. A primeira parte, sobretudo, narra o cotidiano da equipe, as relações entre os membros do grupo e os problemas práticos colocados pela pesquisa. Na parte final, em que Leiris fala do período em Gondar durante a estação de chuvas, o foco da nar-

ração se altera: o olhar o etnógrafo recai agora sobre o seu “objeto”. Nesse sentido, o livro é dupla etnografia: etnografia do grupo local – sobre o qual o autor levanta rico material, posteriormente trabalhado em *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*, 1958 – e etnografia do grupo de pesquisadores, quando revela, entre outras coisas, como a coleta de material, de objetos e pinturas sagradas, é feita a qualquer preço, algumas vezes mesmo através de pilhagem e corrupção (Lourau 1988: 100).

Em meio às etnografias propriamente ditas, a dimensão mais claramente autobiográfica do livro se faz presente. O narrador – arquivista de si mesmo – torna públicos seus sonhos, frustrações e fantasias alimentadas pela abstinência sexual durante o período no campo. O ato de escrever funciona como uma espécie de catarse e, nesse sentido, passa a ser a atividade fundamental do viajante-etnólogo: “Aborrecido, procuro me distrair escrevendo esse diário, que se torna meu principal passatempo. É quase como se eu tivesse tido a idéia da viagem expressamente para redigi-lo” (1981: 268).

O caráter literário da obra revela outra de suas dimensões. Escritor e etnólogo competem todo o tempo pelo domínio da narrativa e se revezam na descrição dos acontecimentos e estados de espírito. No preâmbulo de 1981, Leiris menciona essa ambivalência do relato “meio documentário meio poético”. Apesar de ter incluído o livro no rol de seus trabalhos etnológicos, Leiris, ao defini-lo, enfatiza o seu caráter literário e autobiográfico. As anotações contidas em *L'Afrique fantôme* não representam um histórico da missão ou um “récit de voyage”, diz ele, “não constituem outra coisa senão uma crônica pessoal, um diário íntimo que poderia ter sido redigido em Paris, mas que foi concebido durante um passeio na África” (*idem*: 264).

L'Afrique fantôme, o título indica a dificuldade do autor em apanhar a realidade vivida, já que a África com a qual se enfrenta o viajante lança por terra as ilusões alimentadas antes da partida. É de decepção que nos fala Leiris; decepção do mesmo tipo daquela que sente Lévi-Strauss ao encontrar os trópicos mais cheios de misérias que de esplendores. Os

títulos das duas obras expressam, inegavelmente, um sentimento comum, já flagrado pelos comentadores: “Se ele tivesse tomado os títulos antes de Henri Miller e de Lévi-Strauss, teria podido chamar a obra de *Trópico de câncer* ou *Tristes trópicos* (Lourau 1988: 99-100).¹⁶

No prefácio escrito nos anos 1950 e no preâmbulo de 1981 à obra, Leiris traça todas as etapas da viagem e os sentimentos que a acompanham: a partida, rodeada por imagens românticas e pela possibilidade de evasão; o cotidiano em terra estranha; o regresso, definido antes por frustrações que por conquistas. A sua narrativa indica aspectos sublinhados por Lévi-Strauss. Ambos apontam para uma certa desmistificação da viagem, das realidades encontradas e do próprio trabalho etnográfico. Leiris frisa, assim como Lévi-Strauss, a rotina massacrante do trabalho de campo:

Eu que esperava voltar da África com o ar de um desses belos corsários devastados. A vida que nós levamos não pode ser mais monótona e burguesa. O trabalho, não essencialmente diferente de um trabalho na fábrica, gabinete ou escritório (Leiris 1981: 260).

Ainda de acordo com Lévi-Strauss, Leiris acentua a distância entre as imagens da África e a África real: “É preciso olhar as fotos que foram tiradas para imaginar que estou em alguma coisa que pareça a África” (*idem*: 213). Aqui é possível perceber também uma certa nostalgia em relação à África que não mais existe e que só os pioneiros puderam conhecer – o paradoxo desenvolvido por Lévi-Strauss é confirmado por Leiris. Finalmente, ao desmistificarem a viagem heróica, ritmada por feitos e descobertas, tanto um como o outro desmistificam o gênero narrativo que a acompanha. Nesse sentido, *Tristes trópicos* e *L'Afrique fantôme*, ao mesmo tempo que são livros de viagem, representam a sua negação.

Se a narrativa de viagem, nos dois casos, se encontra esvaziada do seu sentido primeiro (pois não é vitórias que relata), o narrador, por sua vez, distancia-se de qualquer tipo de imagem heróica, desenhando nos textos que escreve o seu (auto)retrato como anti-herói: aquele que, antes de mais nada, coleciona derrotas. A narrativa constitui, então, o esboço sombrio – triste, fantasmagórico – da experiência dilacerada que a viagem possibilita. Nesse

sentido, o texto de viagem revela-se, fundamentalmente, uma etnografia do próprio viajante, um exercício quase psicanalítico de autodescoberta. A decepção de que ele nos fala todo o tempo é decepção consigo mesmo.

Devemos observar, porém, que Leiris é talvez um narrador mais atormentado que Lévi-Strauss, pois leva a questão da impossibilidade da experiência ao extremo. O que para ele está em jogo não é apenas o limite da etnografia propriamente dita, mas, sobretudo, os limites do conhecimento antropológico já que, do seu ponto de vista, o encontro entre o antropólogo e o “nativo” é praticamente impossível. A ciência não permite o contato, ao contrário, dificulta-o: a observação distanciada é inimiga de qualquer tipo de comunhão.¹⁷

À medida em que a idéia da antropologia como possibilidade de acesso a outras culturas vai se desfazendo ao longo do texto, desfaz-se também a figura do etnógrafo no campo e do narrador do relato. O autor, a princípio mais claramente “cientista”, torna-se progressivamente “literato”, e o texto, que de início vem a reboque da experiência vivida, passa a ocupar o primeiro plano. É como se ele tivesse feito a viagem expressamente para relatá-la.

*

Se *Tristes trópicos* custou ao seu autor o corte de relações com Rivet, *L'Afrique fantôme* valeu a Leiris o rompimento com Griaule. Publicado logo após a missão Dakar-Djibouti por intermédio de Malraux, então *lecteur* da editora Gallimard, o texto, além de causar certo mal-estar no meio antropológico da época, foi proibido durante a ocupação alemã na França, tendo tido uma edição destruída.¹⁸ Apesar do desagrado de certa parcela da crítica especializada constituir um elemento aproximador das duas obras, elas conheceram destinos diversos. *L'Afrique fantôme* teve algumas reedições e reconhecimento posterior entre os antropólogos,¹⁹ mas nem de longe obteve o sucesso editorial de *Tristes trópicos*, que projetou Lévi-Strauss para fora dos circuitos especializados.

Não apenas as obras trilharam caminhos distintos, mas também seus autores: as viagens à África e ao Brasil projetaram destinos profissionais

diversos. Para Leiris, a viagem não significou a interrupção de um percurso ou, pelo menos, sua alteração radical. O projeto literário é ampliado pela etnologia, mas nunca abandonado. A antropologia como profissão, embora importante, não alterou a hierarquia de seus dois ofícios: primeiro escritor, depois etnólogo²⁰ (Jamin 1981). De qualquer modo, Leiris produziu uma obra antropológica importante, embora reduzida. Além do livro de 1934, publicou: *La langue secreete des dogons de Sanga* (1948); *Contacts des civilisations en Martinique et Guadeloupe* (1955); *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens des Gondar* (1958); *Cinq études d'ethnologie* (1969) e *L'Afrique noire*, em colaboração com Jacqueline Delange.

Para Lévi-Strauss, ao contrário, a formação do etnólogo, também permitida pela viagem, deu início a uma carreira e obra inteiramente dedicadas à antropologia, suficientemente conhecidas para que seja necessário apresentá-las.

Do mesmo modo que as diferenças entre os “livros de viagens” que escreveram não apagam os vários pontos de encontro existentes entre os textos, como procurei mostrar, as distâncias entre os seus autores não impediram fortes aproximações. O tema da raça é uma delas: Lévi-Strauss publica o antológico *Raça e história*, em 1950; Leiris, no ano seguinte, também pela Unesco, lança *Race et civilisation*. O fato de trocarem comentários um sobre o outro tampouco é sem importância. Em 1956, Leiris analisa *Tristes trópicos* num ensaio intitulado *À travers Tristes tropiques*. Lévi-Strauss em “O feiticeiro e sua magia”, por sua vez, reconhece as oportunas críticas de Leiris feitas ao paralelo por ele traçado entre as figuras do feiticeiro e do psicopata, incorporando-as posteriormente na apresentação à obra de Marcel Mauss. As relações de amizade estreitadas tardiamente seriam outro aspecto importante desses itinerários tão diversos, mas que se encontram em alguns pontos (a paixão pela ópera, talvez, mais uma infinidade). Mas seguir essas pistas obrigaria a uma ampliação do foco proposto. Seria, talvez, o começo de um outro artigo.

¹ Este ensaio foi publicado originalmente na revista *Novos Estudos Cebrap*, n. 33, julho de 1992, graças a Rodrigo Naves. A idéia de reeditá-lo, após dez anos, partiu de Miriam Grossi, com o apoio de Antonio Motta e Fernando Brumana. A todos eles agradeço o incentivo e a confiança. Cabe mencionar que na versão atual foram feitas algumas modificações na forma e no conteúdo, inevitáveis quando da releitura do texto, além de algumas atualizações bibliográficas. De qualquer modo, decidi correr o risco e mantê-lo praticamente na íntegra. Alterações adicionais implicariam na elaboração de novo trabalho, já em andamento.

² Muito se tem escrito sobre os anos 30 como um período de relativo florescimento da etnologia francesa. A projeção e a força do grupo durkheimiano são responsáveis pela introdução da disciplina nos quadros da universidade e no *Collège de France*, por meio da cadeira ocupada por Mauss em 1935. Ao lado disso, a entrada do financiamento norte-americano no país, sobretudo as verbas da Fundação Rockefeller, permite um salto importante no que diz respeito à realização de pesquisas. Datam desse período as primeiras grandes experiências de campo da etnologia francesa: a missão Dakar-Djibouti (1931-3) e a missão Saara-Sudão (1935). Cf. Karady (1988), Mazon (1985) e *Gradhiva*, números 3 (1987), 4 e 5 (1988).

³ Parece indiscutível a importância que a antropologia vitoriana atribuiu à pesquisa empírica, mesmo que vários antropólogos dessa época não a tenham praticado. Prova da preocupação daqueles que acabaram conhecidos como “pesquisadores de gabinete” com a pesquisa, e com a qualidade da informação trazida sobre os povos primitivos, mostra Stocking Jr, é a publicação do *Notes and queries*, em 1874, destinado a orientar a observação antropológica de especialistas e de não-especialistas. É ainda Stocking quem nos auxilia a mapear a série de investigações empíricas realizadas no interior da antropologia britânica,

a partir de meados do XIX, como aquelas de Gillen & Spencer (*The natives tribes of Central Australia*, 1899), ou às realizadas por Seligman e Haddon (Stocking Jr. 1983).

⁴ O furor interpretativo que esse material vem suscitando nos últimos anos – alimentado, vale lembrar, por certa ânsia desmistificadora – não deve desviar nossa atenção da riqueza desses escritos que, do meu ponto de vista, lançam luz sobre aspectos fundamentais do trabalho antropológico.

⁵ Após a permanência nos EUA durante a II Guerra (no interior do programa de salvamento dos intelectuais europeus ameaçados pelo nazismo), primeiro como professor da New School for Social Research, depois como docente na recém-fundada Escola de Altos Estudos de Nova York, Lévi-Strauss retorna à França em janeiro de 1945, como secretário da Escola. Aí permanece alguns meses, voltando a Nova York como conselheiro cultural da embaixada. Em fins de 1947, retorna a Paris, onde apresenta, em 1948, as suas duas teses: *Les structures élémentaires de la parenté* (tese principal) e *La vie sociale et familiale des nambikwara* (tese complementar). Em 1949/50, fracassa numa primeira tentativa de ingresso no Collège de France. Mantém-se então como “maître de recherche” no CNRS – uma “posição de espera”, diz ele – e como subdiretor do Museu do Homem.

⁶ Lévi-Strauss, lembrando a reservada recepção do livro no meio etnológico, menciona a mais violenta das recepções: “No dia em que abriu *Tristes trópicos*, Paul Rivet fechou-me sua porta. Ele tinha um temperamento impetuoso, deve ter lido a primeira linha, ‘Odeio as viagens e os exploradores’, parado ali e concluído que eu o traíra. Nunca mais o revi, até aos seus últimos dias. Ele estava no hospital e chamou-me à sua cabeceira para fazer as pazes” (1990: 80).

⁷ De uns anos para cá, observa-se uma tendência na crítica no sentido de não apenas recuperar o livro, mas em situá-lo no centro da produção de Lévi-Strauss (Geertz 1988 e Werneck 2002). De qualquer maneira, não parece difícil concordar com Michel Izard quando ele observa o silêncio dos comentadores em relação às contribuições propriamente etnográficas da obra (1985: 28).

⁸ Diz ele em entrevista de 1985: “*Tristes trópicos* é um livro não científico, despidorado, uma espécie de coisa feita por aluno gazeteiro” (p.24).

⁹ Para uma análise da versão de *Cina* esboçada por Lévi-Strauss, cf. Gomes Jr. 2001.

¹⁰ Irma S. Majer, num interessante “Ensaio” sobre Jean de Léry, onde Lévi-

Strauss é personagem importante, destaca a memória como elemento constitutivo da viagem e do seu relato: “O fim das viagens, ou de uma viagem”, diz ela, “é também o retorno, e o retorno torna-se para Lévi-Strauss, como para todo viajante, um problema de memória [...]. A viagem é sempre a recordação de uma viagem” (1989-92: 74).

¹¹ Dirigida por Marcel Griaule, a missão etnográfica e lingüística Dakar-Djibouti inaugura a série de missões francesas à África nos anos 30. Projetada como uma grande pesquisa extensiva que deveria cobrir um itinerário de mais de 20 mil quilômetros, a missão previu também pesquisas intensivas no Mali, ao norte de Camarões e na região etíope de Godjan (Caltagirone 1988).

¹² Não podemos esquecer que é em 1927/28, durante viagem à Grécia e ao Egito, que Leiris escreve seu romance *Aurora*, editado em 1946.

¹³ Cf. também *L'âge d'homme* (1939), sobretudo a última parte, “Le radcau de la méduse”, quando ele relata a série de problemas que o levam à psicanálise e, na seqüência, a oportunidade oferecida pela viagem à África para que deixe a França.

¹⁴ Cf. também Lejeune, 1975.

¹⁵ Jamin indica o esforço permanente de Leiris em separar as duas atividades, inclusive do ponto de vista físico: “Leiris jamais escreveu um texto literário no Museu do Homem nem um texto científico em sua casa” (*apud* Armel 1992:22).

¹⁶ Antes de se decidir por *LAfrique fântome* – aliás, sugerido por Malraux, que é quem decide publicá-lo –, Leiris pensou em chamar o livro de *Le promeneur du Cancer*.

¹⁷ Tal problema, segundo ele, não seria solucionado pela participação do antropólogo nos rituais e cerimônias religiosas. Vale lembrar que, ao contrário de tantos antropólogos e de alguns surrealistas, Leiris jamais passou por um processo de iniciação.

¹⁸ Comentando as diversas reações ao livro, diz Leiris sobre Griaule: “Então eu decidi mostrar-lhe as provas. E ele ficou furioso quando o livro apareceu, considerando que eu comprometia o futuro dos trabalhos de campo, etc.” (Jamin & Price 1988: 51).

¹⁹ Michel Izard chama a atenção para a quarta edição da obra que, sob o selo da Bibliothéque des Sciences Humaines, promoveu-a de “livro escrito por um antropólogo” à condição de “livro de antropologia”, que passou a integrar o rol de “clássico da antropologia francesa” (Izard 1983: 136).

²⁰ Nas palavras de Leiris: “Devo dizer francamente que dei mais importância à minha atividade literária do que à etnologia. Mas seria falso supor que não tive um trabalho como antropólogo durante vários anos” (Corpet, *op. cit.*: 38).

BIBLIOGRAFIA

- ARMEI, Arliette. 1992. “Un homme du secret discret”, *Magazine Littéraire*, 302.
- ARRUDA, Maria Arminda do. 1990. *Mitologia da mineiridade – o imaginário mineiro na vida política e cultural*, São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. 1980. “O narrador – observações acerca da obra de Nicolau Leskow”, In: *Benjamin, Hockheimer, Adorno, Habermas*, São Paulo: Abril Cultural (col. “Os pensadores”).
- CALTAGIRONE, Benedetto. 1988. “Le séjour en Ethiopie de la Mission Dakar-Djibouti”, *Gradhiva*, 5: Paris: Jean-Michel Place.
- CARDOSO, Sérgio. 1988. “O olhar dos viajantes”, In: Novaes, Adauto (org), *O olhar*. São Paulo: Cia. das letras.
- CLEMENT, Catherine & GRISONI, Dominique-Antoine. 1985. “Autoportrait”, *Magazine Littéraire*, 233.
- CLIFFORD, James. 1981. “On ethnographic surrealism”, *Comparative studies of society and history* 23 (4).
- COGEZ, Gérard. 1999. “Objet cherché, accord perdu – Michel Leiris et L’Afrique”, *l’Homme*, 151.
- CORPET, Olivier. 1992. “Documents, Minotaure et Cie”, *Magazine Littéraire*, 302.
- GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and lives*, Stanford University Press.
- GOMES JR. Guilherme Simões. 2001. “Lévi-Strauss e Corneille, autores de Cina”, *Novos Estudos Cebrap*, 59.
- GRADHIVA. 1987, 1988. *Revue d’histoire et d’archives de l’anthropologie*, números. 3, 4 e 5, Paris: Jean Michel Place.
- HOLANDA, Sérgio B. 1959. *Visão do paraíso*, São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- IZARD, Michel. 1983. “L’Afrique fantôme de Michel Leiris”, *Les Temps Modernes*.
- IZARD, Michel. 1985. “Lévi-Strauss: la naissance d’un héros”, *Magazine Littéraire*, 233.
- JAMIN, Jean. 1981. “Quand le sacré devient gauche”, *Lire des vents – autour de Michel Leiris*, 3 / 4.
- JAMIN, Jean & PRICE, Sally. 1988. “Entretien avec Michel Leiris”, *Gradhiva* (4), Paris:

Jean Michel Place.

- KARADY, Victor. 1988. "Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 74.
- KAUFMANN, Vincent. 1989-92. "Michel Leiris: on ne part pas", *Revue des sciences humaines*, 214, Université de Lille.
- LEIRIS, Michel. 1981 [1934]. *L'Afrique fantôme*, Paris: Gallimard.
- LEIRIS, Michel. 1995 [1939]. *L'âge d'homme*, Paris: Folio.
- LEJEUNE, Philippe. 1975. "Michel Leiris – autobiographie et poésie" in *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1957 [1955]. *Tristes trópicos*, São Paulo: Anhembi.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. 1990. *De perto e de longe*, R.J.: Nova Fronteira.
- LOURAU, René. 1988. "Michel Leiris: le hors-texte devient texte" In: *Le journal de recherche*, Paris: Méridien Klincksieck.
- MAJER, Irma S. 1989-92. "La fin des voyages: écriture et souvenirs chez Jean de Léry", *Revue des Sciences de l'Homme*, 214, Université de Lille.
- MAZON, Brigitte. 1985. "La Fondation Rockefeller et les sciences sociales en France, 1925-1940", *Revue Française de Sociologie*, 26 (2).
- MELLO E SOUZA, Laura. 1986. *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo: Cia. das letras.
- PEIXOTO, Fernanda A. 1998. "Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo", *MANA/ Estudos de antropologia social*, 4 (1), Rio de Janeiro: Contracapa/ Museu Nacional.
- SERNA, Gaspar G. 1974. *Los viajeros de la Ilustración*, Madrid: Alianza Editorial.
- STOCKING JR., G. 1983. *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*, Madison: University of Wisconsin Press.
- WERNECK, Mariza Martins F. 2002. *Mito e experiência. Operadores estéticos do pensamento de Claude Lévi-Strauss*, Tese de doutorado, PUC/ São Paulo.

Conversa com Marcel Fournier: Marcel Mauss e a antropologia francesa

Apresentação

Este encontro entre Marcel Fournier, Miriam Grossi, Marcos Lanna e Julie Cavignac, aconteceu em outubro de 2002, por ocasião do congresso da *Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Anpocs*, na piscina do hotel Glória, em Caxambu (MG). Várias atividades sobre a antropologia francesa haviam sido realizadas: de manhã, Marcos Lanna presidira uma seção em torno de alguns autores franceses dos anos 1930 (Maurice Leenhardt, Marcel Griaule, Michel Leiris e Germaine Tillion com a participação de Julie Cavignac, de Antonio Motta, de Fernando Brumana e de Miriam Grossi).¹ Marcel Fournier acabara de fazer uma conferência sobre Marcel Mauss e vira, na véspera o filme *Mauss segundo suas alunas*, realizado por Carmen Rial e Miriam Grossi, documentário elaborado a partir de conversas com três alunas de Marcel Mauss (Germaine Tillion, Germaine Dieterlen e Denise Paulme). Foi, pois, no contexto de um intenso debate em torno da antropologia francesa dos anos 1930 que esta conversa aconteceu. Nós a publicamos integralmente porque nos parece representativa das discussões que tínhamos na época do congresso e porque são o reflexo de nossas interrogações a respeito da história da antropologia no século XX.

A pesquisa sobre Marcel Mauss

Miriam Grossi – o seu *Marcel Mauss*, publicado pela Fayard, é um livro de referência para todos os que se interessam pela história da antropologia. Quem o senhor entrevistou quando de sua pesquisa sobre Mauss?

Marcel Fournier – Eu tinha procurado encontrar todo o grupo de seus ex-alunos. Tinha visto G. Haudricourt, J. Soustelle – um gaulista, homem de Estado que tinha trabalhado no México. Entre os ex-alunos de Mauss, havia alguns que fizeram uma carreira mais importante que outros. Eu queria fazer o último capítulo de meu livro sobre os herdeiros de Mauss. Mas é preciso dizer que havia uma querela entre os “verdadeiros alunos” de Mauss: Denise Paulme, Georges Haudricourt, Jacques Soustelle, Louis Dumont e uma geração de estudantes que não foram alunos de Mauss, mas que foram seus protegidos, como Claude Lévi-Strauss e sua esposa Dinah, que ele ajudou a conseguir subvenções para vir ao Brasil. Ele também devia ser membro da banca de tese de Lévi-Strauss, desempenhou um pouco um papel de protetor. Eu me pergunto sempre quem são os herdeiros de Mauss. Por exemplo, Pierre Bourdieu é um herdeiro de Mauss? Por ocasião do Colóquio que organizei sobre Marcel Mauss em 1997 na EHESS², Bourdieu apresentou na abertura um texto intitulado *Marcel Mauss e eu*. Era um conjunto de citações de Mauss com pequenos comentários, onde ele se definia como um herdeiro de Mauss, com oposições. Há uma galáxia de pesquisadores. Há os primeiros e os segundos, do começo do século e dos anos 1930. Há Georges Devereux, há Margot Duclos que é menos conhecida. Há uma galáxia de pesquisadores que se consideram herdeiros de Mauss.

Eu tinha encontrado Louis Dumont, que era muito próximo de Mauss e era muito amargo e agressivo com relação a Lévi-Strauss. Este tinha, segundo ele, tomado tudo de Mauss, de modo que os outros haviam caído na obscuridade. Entre os alunos ou “herdeiros” de Mauss, houve, pois, uma concorrência, oposições. Porque é evidente que o Collège de France estava e está sempre em jogo. Dumont teria gostado de entrar no Collège de France.

Miriam Grossi – E sobre o ensino de Mauss? O senhor teria outras informações?

Marcel Fournier – Quando organizei o Colóquio de Mauss havia três curtos documentários sobre esses anos 1930. Um deles era um filme sobre um artista japonês que fora aluno de Mauss. Depois se tornou um artista abstrato, bastante conhecido no Japão. Nesse filme ele fala do ensino de Mauss³. Gostei muito no documentário de vocês dos detalhes sobre os locais de ensino de Mauss: o anfiteatro, a pequena sala.⁴ Gostei muito desta parte porque eu não conhecia exatamente esses lugares, a pequena sala, sim, mas não o anfiteatro. Sobre as famosas notas escritas por Denise Paulme para o manual de etnografia, ela diz que Mauss ficara muito contente e lhe disse: “Está feito”. Por outro lado, cada um dos estudantes tinha a impressão de que suas notas diferiam das dos outros. Cada estudante tomava notas e quando as comparavam elas eram diferentes. Germaine Dieterlen diz no filme: “a gente não entendia nada”. Seria interessante comparar as notas de vários estudantes. Vi nos arquivos do Museu do Homem as notas de curso de Livetsky, escritas mais ou menos no mesmo momento que as notas de Denise Paulme. Há uma jovem pesquisadora americana, Jennifer Mergy, que trabalha em Washington, que viveu muito tempo na França e fez um doutorado em Ciências Políticas sobre os durkheimismos e a Nação. Ela trabalhou muito com os arquivos e encontrou muitos documentos no Museu do Homem, todo um conjunto de resenhas que Mauss escreveu para o último volume de *L'Année Sociologique* em 1927 e que não foram publicados. Em sua tese ela tem um capítulo sobre Mauss e a Nação. É um trabalho muito bem documentado. Há também cartas de Robert Hertz a sua esposa durante a Primeira Guerra que foram publicadas por um pesquisador americano, Alexander Riley, pela editora do CNRS. Não é exatamente o mesmo período, mas é muito interessante. Hertz lia Nietzsche enquanto estava no *front*. Era um judeu de pai de origem alemã. Ele lutou contra os alemães e morreu no *front*, em 1915.

Miriam Grossi – A mulher de Hertz, Alice Hertz, era também pesquisadora.

Marcel Fournier – Era uma intelectual, era pedagoga. Criou as primeiras creches na França. Depois da estada deles na Inglaterra ela escreveu obras sobre as crianças.

Miriam Grossi – Quais eram as relações de Mauss com os pesquisadores estrangeiros?

Marcel Fournier – Mauss tinha relações com pesquisadores de vários países: Inglaterra, Holanda, Alemanha, Estados-Unidos, Canadá. Ele tinha estudado na Holanda e na Inglaterra, Conhecia muito bem James Frazer e sua mulher. Quando eles vinham à França era ele que preparava até mesmo a comida deles. Há uma carta muito engraçada de Lady Frazer onde ela diz que eles não comem muito, só legumes e suco de frutas. Mauss era considerado um gastrônomo porque, como era solteiro na época, sabia cozinhar bem. Claro que muitas vezes comia no restaurante, mas gostava de receber e era conhecido como um bom cozinheiro. Todo ano organizava um jantar para seus alunos. Conhecia também Malinowski que ele tinha convidado para falar de seu livro *Coral Garden* em seu curso na École. Não sei exatamente se isso se passava em 1934, 1935 ou 1937. A conferência de Malinowski se encontra no anuário da École Pratique des Hautes Études. É interessante, porque entre Malinowski e Mauss havia também uma animosidade. Nas cartas de Mauss há trechos um pouco duros sobre Malinowski. Mauss dizia que ele tinha um “exército de negros” para fazer sua pesquisa, mas, que no plano teórico, era fraco. Mauss esteve também em relação estreita com Radcliffe-Brown, que se considerava naquela época um antropólogo francês. (É preciso ler o livro de Lowie, sobre a história da etnologia). Havia também mulheres, por exemplo, Clara Seligman, a mulher de Seligman, psicanalista e antropóloga. Mauss era muito ligado ao casal Seligman. Ele comprava caixas de vinho para eles,

que mandava entregar na Inglaterra. Mauss era o mais anglófilo dos intelectuais franceses.

Miriam Grossi – Na França se desconheciam a antropologia inglesa?

Marcel Fournier – O final do século XIX foi o período das primeiras grandes expedições antropológicas inglesas. Durkheim, em seguida Mauss e seus colaboradores sempre deram muita importância à antropologia inglesa. Quando Mauss esteve na Inglaterra, em 1897-1898, seu projeto era escrever um pequeno livro sobre a antropologia inglesa. Basta ler os primeiros volumes de *L'Année Sociologique* para constatar o lugar central da antropologia inglesa nos debates da época. A obra de Spencer e Gillen sobre os Aruntas foi uma descoberta para Durkheim e Mauss. Mauss mandava os alunos lerem os trabalhos dos antropólogos ingleses e, em seguida, os dos norte-americanos e dos alemães. Mauss era aberto a tudo. Conhecia os trabalhos dos antropólogos alemães, ingleses, norte-americanos. *L'Année Sociologique* era muito conhecida na Inglaterra como nos Estados Unidos. Um pouco mais tarde, nos anos 1930, há Alfred Métraux, que foi morar e fazer carreira nos Estados Unidos, e que fez com que Mauss se tornasse bem conhecido nos USA, na Califórnia e em Chicago. Houve intermediários que tiveram um papel importante neste reconhecimento. Mauss teve um certo reconhecimento antes de sua morte. Quando Mauss foi aos Estados Unidos em 1926 graças à Rockefeller Foundation (ele era uma “antena” da fundação na França), encontrou vários pesquisadores americanos: Boas, Dewey, Park, Mayo, etc. Boas foi muito gentil, visitando Mauss no hospital em New York quando hospitalizado. Atualmente, estou fazendo um estudo sobre essa viagem. O livro vai se chamar *Mauss in America*. Mauss ficou dois meses nos Estados Unidos, visitou seis *campi* universitários: Columbia, Harvard, Yale, Chicago, Philadelphia, Washington. Tenho a lista das pessoas que o convidaram. Não é fácil encontrar “vestígios” da viagem de Mauss e de seus contactos. Mas procurando nos arquivos de cada universidade, achei muitas coisas interessantes sobre as ciências so-

ciais da época. Por exemplo um texto de uma conferência de Blumer sobre a situação da sociologia na França nos anos 1930. Será uma espécie de etnografia histórica da vida universitária americana e uma análise das relações entre pesquisadores americanos e europeus, com Mauss e a Escola sociológica francesa no centro.

Marcos Lanna – Estudei em Chicago mas nunca ouvi falar da estada de Mauss em Chicago. Creio que havia uma animosidade entre os estilos da antropologia norte-americano e francês.

Marcel Fournier – Animosidade? A palavra é forte: pode-se falar de ignorância mútua... Quando Blumer esteve na França nos anos 1930, ficou surpreso com o fato de que os sociólogos franceses não conheciam, ou pouco, a literatura americana em ciências sociais. Mas quando, em 1898, Durkheim fundou *L'Année Sociologique*, ele escreveu a Small do *American Journal of Sociology* para pedir apoio (intercâmbio de revistas, etc). Este aceitou dizendo que a França era “a pátria da sociologia”. E quando Mauss quis “relançar” *L'Année* logo após a Primeira Guerra, ele escreveu a colegas da Universidade de Chicago e lhes pediu também um suporte, resenhas, artigos. No começo dos anos 1830, havia boas relações entre eles. Radcliffe-Brown esteve na Universidade de Chicago e tornou conhecidos os trabalhos durkheimianos. Métraux mesmo disse numa carta a Mauss que, em Chicago, trabalhos de Durkheim e de Mauss eram leituras obrigatórias naquela época. Se olhamos o *American Journal of Sociology* (AJS) vemos que existem ali muitas resenhas de *L'Année Sociologique*. Maurice Halbwachs também foi aos USA, à Universidade de Chicago, no início dos anos 1930, e publicou um artigo sobre a cidade em AJS.

Marcos Lanna – David Graeber, antropólogo em Yale, escreveu recentemente um livro com um capítulo consagrado a Mauss, onde ele nos informa que Mauss fez uma viagem a Moscou em 1922, viagem que o influenciou para escrever seu *Ensaio sobre a dádiva*.

Marcel Fournier – Marcel Mauss freqüentou, em Paris, revolucionários russos em exílio. Ele esteve na Rússia em 1906 por razões ao mesmo tempo científicas (visita de museus, etc.) e políticas (como “mensageiro” de Jaurès). Ele chegou a Moscou no momento da dissolução da Douma. Seu amigo Henri Hubert lhe tinha enviado um telegrama dizendo “Volte”. O que ele teve de fazer... Não creio que tenha voltado a Moscou em 1922. Foram dois camaradas socialistas, Cachin e Frossard, que foram, e que, na volta, propuseram aos membros do Partido socialista de aderir à 3ª Internacional e se tornarem comunistas.

Marcos Lanna – Graeber indica como Mauss se impressionou com o fato de que a *Nova política econômica*, de Lênin, atacava a re-introdução, ainda que parcial, do Mercado.

Marcel Fournier – A adesão à 3ª Internacional foi, na França, objeto de um debate muito animado. Mauss era contra essa idéia ; ele escreveu um artigo muito interessante: “Avaliação sociológica do bolchevismo”: trata-se de uma crítica da revolução russa, da ingenuidade dos bolchevistas, etc. No mesmo momento ele escrevia seu famoso *Ensaio sobre a dádiva*, publicado em 1925 no primeiro volume da nova série de *L'Année Sociologique*. Basta ler a conclusão desse texto, que é uma conclusão moral e política, na qual ele propõe mecanismos de redistribuição da riqueza entre as classes sociais: (seguro-doença, etc.), para ver “o parentesco” entre os dois textos sob um ponto de vista político: Lenine certamente não teria apreciado esse texto, teria qualificado Mauss, de social-democrata...

Julie Cavignac – Lévi-Strauss teve uma parte importante no reconhecimento internacional de Mauss, escrevendo a introdução de “Sociologia e antropologia”?

Marcel Fournier – Essa publicação, por ocasião da morte de Mauss em 1950, é um acontecimento maior, porque ali se encontram reunidos pela primeira vez vários textos importantes de Mauss (o *Ensaio*

sobre a dádiva, *Relações reais e práticas da psicologia com a sociologia*, *Esboço de uma teoria geral da magia*, *As técnicas do corpo*, etc.) com uma introdução muito importante de Lévi-Strauss. Mauss nunca escreveu livro, só artigos em revistas de difusão limitada. Mas Mauss tinha, já, um reconhecimento internacional: seus trabalhos eram lidos e conhecidos na Alemanha, na Inglaterra, nos Estados Unidos. Alunos estrangeiros que tinham estudado com ele, prosseguiram suas pesquisas em seus países, como por exemplo, Marius Barbeau no Canadá. Em 1937, ele foi convidado ao Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas (IUAES) em Copenhague e era o chefe da delegação francesa. Eles eram seis ou sete pesquisadores franceses: Schaeffter, Soustelle e outros. Naquele momento já havia uma consagração de sua obra.

Miriam Grossi – Denise Paulme me contou que nesse congresso, do qual ela participou enviando um artigo, “só os homens tinham ido”, e que ela não pudera ir porque não tinha créditos de pesquisa.

Mauss e a Segunda Guerra Mundial

Miriam Grossi – Eu gostaria de saber com precisão o lugar onde Mauss morava durante a Segunda Guerra Mundial, porque o papel timbrado que ele utilizava no final da guerra em uma carta enviada a Germaine Tillion tinha o endereço de número 95 do Boulevard Jourdan, mas o senhor faz referência a um outro endereço, na mesma época, não muito longe dali.

Marcel Fournier – Mauss tinha um grande apartamento no número 95, do Boulevard Jourdan, perto da Cidade Universitária. Quando os alemães ocuparam Paris eles o expropriaram. Os estudantes ajudaram a transportar seus livros para o Museu do Homem e ele se viu com a esposa doente em um pequeno apartamento perto do número 2 da rua Porte Riche: um dois cômodos no térreo, sombrio, desconfortável

e frio. Provavelmente ele conservara seu papel de cartas com o endereço do apartamento de antes da guerra, apartamento que ele retomou após a libertação de Paris. Nesta carta de Mauss a Germaine Tillion, entendemos melhor essa “história da bala” que teria sido disparada e que quase atingiu Mauss em seu apartamento, no fim da guerra. O secretário do Collège de Sociologie, Wallberg, um americano, contou a mesma coisa: numa carta que escreveu a um amigo, ele acabara de saber que tinham atirado acidentalmente em Mauss. Eu conhecia a história, mas não tinha outras fontes. Não é mais uma invenção, é um fato: atiraram em Mauss por acidente ou por acaso.

No filme de vocês, as alunas de Mauss contam os mesmos acontecimentos, as mesmas histórias que me contaram. Como a história do pequeno revólver de Mauss, contada por Germaine Tillion, mas são duas versões diferentes. Quando a interroguei ela me transmitiu as palavras de Mauss nos seguintes termos: “Se um alemão, um boche, entra no apartamento, sei o que fazer com ele” (sem precisar o que ele faria). Em seu filme, Tillion afirma que Mauss teria matado o alemão.

Miriam Grossi – Todas as nossas entrevistadas nos disseram que ele não quis partir de Paris durante a guerra por causa de sua esposa.

Marcel Fournier – Quando Mauss se casou ele não o disse a ninguém. Ninguém sabia. Guardou segredo, mesmo de seus amigos que souberam do casamento depois. Sua esposa era sua secretária que datilografava seus textos. Penso que essas três mulheres que você entrevistou eram todas “apaixonadas” por Mauss. Havia uma carta de Denise Paulme que dizia: “Espero que nossas relações não mudarão”. Um outro aluno fazia pequenas brincadeiras: “Como vamos chamá-la? M.M.M.? Madame Marcel Mauss?” Quando Germaine Tillion disse que não tinha podido ver a mulher de Mauss porque estava de cama, é verdade: ela sofrera um acidente e ninguém a via. A história da docença é bem bizarra. Ela sofreu um acidente depois do casamento. Seria um acidente devido a uma má utilização de um aquecedor a gás, sete ou oito meses após o casamento. Alguns pensaram em uma tentativa

de suicídio, outros em acidente. Prefiro acreditar na segunda hipótese. Depois do acidente, Mme. Mauss ficou de cama, tornou-se enorme, disforme. Ninguém a via. Mauss cuidava dela. Eu quis publicar uma foto de Mauss com sua mulher em meu livro, mas a família recusou-se de me mostrar a única foto que tinha deles.

Miriam Grossi – O senhor encontrou outras informações sobre a guerra? Sabe se Mauss estava a par do que se passava no Museu do Homem, quero falar da rede de resistência que haviam organizado os antropólogos?

Marcel Fournier – A rede do Museu do Homem foi uma das primeiras redes da Resistência. Os que foram detidos eram alunos de Mauss: Boris Vildé e Anatole Lewitzky foram fuzilados no Mont Saint-Valérien. Para a antropologia este período foi muito perturbado. Quando se soube da detenção deles, Mauss teria feito uma intervenção junto a Marcel Déat, um filósofo que se tornara membro do governo de Vichy. Um colaborador, pois! Mauss o conhecia bem: os dois tinham sido membros do Partido Socialista, etc. Ele teria igualmente agido junto ao ministro da Educação Jérôme Carcopino que ele conhecia também. Suas intervenções não deram em nada... Alguns antropólogos passaram para o lado da Resistência, outros colaboraram, como o terrível Georges Montandon, que fornecia diplomas de arianidade. Foi fuzilado depois da guerra. Uma instituição como o Museu das Artes e Tradições Populares que dirigia Georges-Henri Rivière, um antigo aluno de Mauss, ficou entre os dois fogos. Após a guerra Rivière foi acusado de colaboração e Mauss testemunhou em seu favor.

Julie Cavignac – Mas como o senhor explica que durante a guerra ele comeu na sopa popular? Ele era no fim das contas professor no Collège de France, devia ter uma aposentadoria.

Marcel Fournier – Em outubro de 1940, em virtude das instruções do Ministério da Educação com relação aos professores judeus nas uni-

versidades, Mauss teve que apresentar sua demissão. Teve direito a uma aposentadoria, mas, até junho de 1941, não recebeu nenhum dinheiro. Estava numa situação precária, difícil. Todo o seu dinheiro no banco tinha sido bloqueado. Pierre Métais, um dos alunos, ia levar comida para ele.

Julie Cavignac – Não houve mobilização para o proteger? Por que seus alunos não o protegeram?

Miriam Grossi – Germaine Tillion nos contou que tentaram fazer com que deixasse a França. Na carta que lhe enviou no fim da guerra, ele explica que ficou em Paris graças à proteção de antropólogos alemães e que ele pôde conservar seus livros no Museu do Homem com a ajuda de seus alunos.

Marcel Fournier – Lévi-Strauss lhe diz nas cartas: “Você deve deixar a França. Conheço antropólogos americanos que estão preocupados e que gostariam de poder fazer alguma coisa”. Houve uma mobilização para levar Mauss para os Estados Unidos, mas ele não quis deixar Paris, não quis tampouco ir para o sul da França, onde vivia a família de sua mulher. Membros de sua família, do lado dos Lévy, foram deportados para os campos de concentração e nunca voltaram. Uma questão se impõe: por quê Mauss pôde ficar em Paris? Há duas hipóteses: uma é que ele aproveitou de sua notoriedade junto a cientistas e amigos alemães que intervieram em seu favor; a outra é que ele foi “protegido” por antigos amigos que se tornaram membros do governo de Vichy, como Marcel Déat e Jérôme Carcopino. A família se inclinava mais pelo lado da notoriedade e junto aos amigos alemães. É o que confirma a carta de Mauss escrita para Germaine Tillion depois da guerra, como se vê em seu filme.

Miriam Grossi – Como foram os últimos anos de Mauss? O senhor diz em seu livro que não havia ninguém no enterro dele.

Marcel Fournier – A esposa morreu antes dele, em 1947 e seu irmão Henri veio morar com ele. Ele tinha conseguido recuperar seu apartamento. Seu sobrinho Pierre, alguns amigos e colegas, alunos, vinham visitá-lo. Havia um rabino, o rabino Liber que ensinava na École Pratique que vinha visitá-lo regularmente. Depois Mauss estava “gagá”, como se dizia na família, ele perdia a memória, não reconhecia mais seus antigos alunos. Por exemplo, confundia Michel Leiris et Claude Lévi-Strauss. Ele se perdia também em Paris, comprava pão duas vezes por dia, etc. Quando morreu, a família quis que o enterro fosse bastante discreto. Várias notas necrológicas apareceram em revistas, Maurice Leenhardt organizou um colóquio no Museu do Homem, para lhe prestar homenagem, Lévi-Strauss reuniu seus textos em *Sociologie et anthropologie*.

Julie Cavignac – De fato, não se sabe nada sobre este período da guerra e pós-guerra. Quais eram as relações entre Lévi-Strauss e Mauss?

Marcel Fournier – Descobri no fundo Hubert-Mauss dos Arquivos do Collège de France (hoje depositados no Imec⁵, em Caen), umas quinze cartas de Lévi-Strauss a Mauss, escritas entre 1934 e 43, quando Lévi-Strauss estava no Brasil e depois em New York. Eu gostaria de editá-las, mas Lévi-Strauss recusou.

As exposições coloniais e os museus

Miriam Grossi – Voltemos um pouco ao começo do século e sobre o ensino de Mauss. O senhor pode nos contar um pouco sobre esse período?

Marcel Fournier – Entre os alunos de Mauss havia Michel Leiris que teve um renome literário, ele escreveu *L'Afrique Fantôme*, uma obra que teve um impacto considerável por ocasião da publicação. O próprio Mauss estava irritado porque pensava que a publicação dessa obra iria prejudicar a antropologia francesa. Leiris contava seus sonhos, revelava

que a coleta de objetos ou de artefatos tinha sido uma verdadeira pilhagem – inclusive em lugares sagrados. Era nos anos 1930. A missão Dakar-Djibouti, sob a direção de Griaule, foi a primeira grande expedição antropológica francesa. Seria importante analisar a relação da etnologia francesa com a colonização. Leiris denunciava o colonialismo... Quando Mauss, Rivet e Lévy-Bruhl criaram, em 1925, o Institut d'Ethnologie de Paris, um objetivo era formar administradores para as colônias.

Miriam Grossi – Em sua opinião, qual era a relação de Mauss com a colonização?

Marcel Fournier – Creio que Mauss pensava em administradores esclarecidos e que conhecessem e respeitassem a cultura desses povos. Quando de viagem a Rabat, no Marrocos, no começo dos anos 1930, ele sugeriu que se criasse um museu de etnologia. Era uma questão de urgência: era preciso preservar os artefatos de uma cultura rica em vias de transformação ou de extinção.

Julie Cavignac – Vê-se também na obra de Maurice Leenhardt, a idéia que o antropólogo deve ajudar os povos primitivos a conservar suas culturas.

Marcel Fournier – Mauss acreditava que as sociedades ditas primitivas podiam nos ensinar algo. Em um número especial de uma revista de estudante *Lyon Universitaire*, consagrada à arte negra, na metade dos anos 1930, Mauss publicou um artigo sobre Picasso. Dizendo que não era um especialista, mostrava, entretanto, a influência da arte africana sobre Picasso. Ele elogiou os estudantes por aquela iniciativa porque, dizia ele, tem-se muito a aprender descobrindo-se essa arte que era, a seus olhos, uma arte verdadeira, no mesmo patamar que a arte européia ou ocidental. Mauss considerava que era preciso preservar a arte e a cultura dessas sociedades ditas primitivas. O preço a pagar era arrancar os artefatos do seu país de origem para os colocar

nos museus. Daí a necessidade das expedições, etc. Para ele a etnologia era impossível sem a existência desses “laboratórios” que eram os museus de etnologia. Havia laços estreitos entre o Museu do Homem e o Instituto de Etnologia de Paris. Estava previsto que o Museu do Homem funcionaria como um laboratório. Vários alunos de Mauss trabalhavam no Museu: Denise Paulme, Michel Leiris, etc. Mauss defendia, por outro lado, a idéia de pesquisas “extensivas” simultaneamente em vários lugares (em oposição às pesquisas “intensivas” em um só lugar ou numa única comunidade). Para os durkheimianos, o único modo de elaborar leis gerais era realizar estudos comparativos. Como Mauss e Hubert tinham feito em seu primeiro estudo sobre o sacrifício publicado em *L'Année Sociologique*, em 1899.

Julie Cavignac – Os museus também eram uma das razões de ser da antropologia. Eram um pouco a vitrine da antropologia no Ocidente. Havia igualmente a idéia de fazer chegar sociedades primitivas à França.

Marcel Fournier – Em 1900, houve em Paris a grande Exposição Universal. Construíram-se o Petit e o Grand Palais. Organizaram-se exposições utilizando novas técnicas (panoramas, dioramas, estereoramas) que permitiam “viajar sem se deslocar” e visitar um povoado laosiano, uma rua de Alger, uma mesquita de Tunis. Recriou-se também, graças a um panorama, a viagem do Transsiberiano entre Pequim e Moscou. Por outro lado, havia um Palácio da Economia Social, com exposições e muitas conferências e colóquios. Falava-se da situação dos operários. Mauss participou de um congresso internacional das cooperativas de consumo. De um lado, havia as colônias com os zulus, do outro os operários e as fábricas. As duas faces do novo século que se abria em Paris. Depois, no começo dos anos 1930, houve em Paris a Exposição Colonial...

Miriam Grossi – Denise Paulme nos contou que ela havia começado a trabalhar no Museu do Homem imediatamente após a exposição colonial para classificar os objetos que tinham ficado na França no fim da exposição.

Marcel Fournier – Essas grandes exposições tinham um lado pedagógico: conhecimento e abertura com relação ao outro. Era um meio de educação, mas também de pesquisa. Para os antropólogos e em particular os arqueólogos, o conhecimento das sociedades antigas passava necessariamente pela descoberta e estudo dos objetos. Henri Hubert, o amigo e “gêmeo de trabalho” de Mauss (os dois nasceram em 1872), trabalhava no Museu das Antiguidades Nacionais em Saint-Germain.

Julie Cavignac – Talvez esteja aí a resposta à questão de saber por que os primeiros etnólogos não fizeram pesquisa de campo... o campo “vinha a eles”. É interessante ver como a disciplina se constituiu na França. Daniel Fabre afirma que a antropologia francesa se constituiu graças às coleções do Museu do Homem...

Marcel Fournier – Sim, mas posteriormente os etnólogos tiveram uma posição um pouco mais crítica. Germaine Dieterlen, uma aluna de Mauss e especialista dos Dogons, dizia que os objetos sagrados não podiam ser expostos em museus e que, se fossem expostos, deveriam estar escondidos. Houve também discussões sobre o modo de classificar e expor os objetos. Havia igualmente coleções particulares, por exemplo, a do Príncipe Bonaparte. O encontro da antropologia e da muscologia foi muito importante na história das ciências humanas. Tornar conhecidas outras civilizações por meio de exposições era um modo não apenas de educar o público, mas também de sensibilizar as autoridades políticas para a importância da pesquisa neste domínio.

As mulheres na antropologia francesa

Miriam Grossi – O senhor conhece outras mulheres que tenham sido alunas de Mauss? Que sabe sobre suas relações com pesquisadores estrangeiros?

Marcel Fournier – É preciso dizer que este período foi excepcional para a antropologia. Encontramos aqui as primeiras mulheres exer-

cendo a etnografia de um modo profissional. Entre as alunas de Mauss há também uma polonesa, Deborah Lifszyc, Jeanne Cuisinier, Yvonne Oddon, Thérèse Rivière. Próximo a ele há também uma estudante, Madeleine Francès, que fez uma tese de filosofia sobre Spinoza. Mauss a ajudou, eles tiveram uma longa correspondência e foi ele que escreveu o prefácio do livro que ela publicou: *Spinoza nos países neerlandeses da segunda metade do século XVII* (1937).

Miriam Grossi – Em meu trabalho constatei que era difícil, para essas mulheres, de me falar de suas vidas, de sua vida privada. O que foi que lhe contaram?

Marcel Fournier – Denise Paulme, Germaine Dieterlen, Germaine Tillion: três mulheres notáveis. Fiquei muito impressionado quando as encontrei e as interroguei. O filme que vocês fizeram é de uma qualidade e de um valor documental excepcional. Eu as encontrei tal como as conheci. Isso me comoveu muito porque elas diziam o que me tinham dito, às vezes com outras palavras, acrescentando outros fatos. Tal filme só podia ter sido feito por mulheres! É fascinante descobrir o meio no qual elas viviam. Por exemplo, Denise Paulme vivia com André Schaeffner, um pioneiro da etnomusicologia; eles freqüentavam artistas. Você esteve no apartamento deles? Havia quadros de Paul Klee e de André Masson na sala de visitas. Eu me pergunto onde foram parar esses quadros depois da morte dela. Ela possuía também um pequeno apartamento em Cannes. Por que uma tal discrição com relação à vida privada dele? Havia rivalidades ou divergências, sobretudo em torno de um personagem central da etnografia nos anos 1930-1950, Marcel Griaule (que ocupou a primeira cadeira de etnologia da Sorbonne em 1942, em pleno período da ocupação). Seria algo a se estudar...

Miriam Grossi – Em princípio, tudo o que ela tinha no apartamento, sua biblioteca e seus papéis foram para o Centro de Estudos Africanos. O senhor não sabe o que se passa neste momento com a herança de Denise Paulme? Eu soube que antes de morrer ela deixou uma he-

rança para o Centro de Estudos Africanos da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS) para que a Escola atribuísse uma bolsa anual a um estudante africano. Como não teve filhos e não tinha herdeiros, seu desejo foi ouvido. Entretanto, um escritório de advogados especializado em heranças encetou uma busca de herdeiros e descobriu um parente distante de Denise Paulme que fez um processo contra a EHESS para obter sua herança. Não sei se essa história é verdadeira ou se é um boato, mas digo isso porque me falaram que ela havia economizado a vida inteira para poder realizar esse sonho, ajudar os estudantes africanos.

Marcel Fournier – Eu não conhecia esta história, mas seria mesmo uma pena que esse dinheiro não se destine a estudantes, como o queria Denise Paulme. De Germaine Tillion, o que vai ficar, creio, é seu trabalho sobre os campos de concentração, seu livro *Ravensbrück*.

Miriam Grossi – Acho que o livro *Le Haren et les cousins*, de Germaine Tillion, é um livro muito interessante. E me parece que Bourdieu o utilizou em seus estudos sobre a Kabylie, mas ele não o citou.

Marcel Fournier – Germaine Dieterlen estava mais perto da história, com seus trabalhos sobre os dogons. Dieterlen, Paulme e Tillion eram, as três, cada uma fiel, a seu modo, ao pensamento de Mauss. Seus trabalhos certamente vão ter mais importância a longo prazo porque as pesquisas de campo que elas fizeram vão se tornar “clássicas”. Porém, elas não tiveram a visibilidade de um Lévi-Strauss, que surgiu como o “herdeiro” de Mauss, quando nunca foi aluno de Mauss. Foi também o caso de outros estudantes de Mauss como Haudricourt, que se está descobrindo hoje. Um Instituto Haudricourt acaba de ser criado em Paris.

Miriam Grossi – Pesquisando em arquivos, encontrei trinta mulheres que fizeram estudos superiores em etnologia e que fizeram pesquisa de campo, e isto nos anos 1930.

Marcel Fournier – Quando se vê a lista dos estudantes da École Pratique, se verifica que havia muitos estudantes. Mauss convidava alguns estudantes a intervir em seu seminário. Às vezes colocava nomes de seus estudantes como se fossem professores. Ele tinha alunos que faziam palestras significativas. Em 1904/1905, Mauss e Hubert tinham alunos em comum. Eles trabalhavam em equipe. Hubert morreu em 1927, era historiador, sociólogo e arqueólogo, trabalhou no Museu de Arqueologia de Saint Germain em Laye. Também deu aulas no Museu do Louvre. Foi uma enorme perda para Mauss que tinha perdido, dez anos antes, durante a guerra, seu tio Émile Durkheim, seu sobrinho André Durkheim e colaboradores próximos como Robert Hertz. É preciso pôr tudo isso no contexto da época.

Miriam Grossi – O senhor conhece Mlle. Homburger que era professora com Mauss na École Pratique des Hautes Études? Era lingüista, antropóloga, muito conhecida e muito ativa na Sociedade dos Africanistas, da qual foi secretária e vice-presidente.

Marcel Fournier – Vi o nome de Mlle. L. Homburger nas listas de professores não da École Pratique mas do Instituto de Etnologia de Paris, onde ela era responsável por um curso de lingüística. Mas não sei nada mais. O grande número de mulheres em antropologia se explica pelo fato de que a antropologia era uma disciplina marginal, acessível por possuir linhas de pesquisa bastante abertas. O Instituto de Etnologia teve um grande papel. Do lado da sociologia, a equipe durkheimiana, eram todos homens, a maioria Normaliens⁶ e “agrégés” (em geral de filosofia). Durkheim, Bouglé, Fauconnet e Lévy ensinavam na universidade. Mas alguns colaboradores tinham perfis atípicos: por exemplo Henri Beuchat que tinha sido impressor, ou outros que só possuíam o diploma da École Pratique des Hautes Études, 5ª seção. Em antropologia, se encontravam médicos, antigos administradores de colônia, padres ou pastores (por exemplo Maurice Leenhardt). Isso muda com Lévi-Strauss: ele é “agrégé” e vai defender sua tese de doutorado. Mauss nunca apresentou sua tese para o grande desespero de sua mãe.

Miriam Grossi – Na França, as mulheres não freqüentavam, na época, instituições que permitissem o acesso ao reconhecimento intelectual: a “agrégation” e a École Normale Supérieure, por exemplo. Sua interpretação sobre o fato de ser a antropologia uma disciplina nova me parece interessante. É talvez, também por causa disso, que Mauss encorajou suas alunas a estudar sobre as mulheres.

Marcel Fournier – Mauss dizia, em 1930: “Só se faz a sociologia dos homens, seria preciso fazer a das mulheres e, sobretudo, a das relações entre homens e mulheres”.

Miriam Grossi – Com relação a isso, no *Ensaio sobre a dádiva*, há pelo menos duas passagens, no capítulo III, quando ele aborda questões de direito, onde Mauss faz referência às questões de parentesco e às relações entre os homens e as mulheres. Ele era muito sensível a essas questões. O que me comove é que todas as alunas de Mauss estudaram questões relativas às mulheres. A bolsa de Germaine Tillion era uma bolsa que lhe permitiu estudar as mulheres em Aurès, na Argélia, nos anos 1930. Mas eu me pergunto por quê seu trabalho não foi reconhecido como o das alunas de Franz Boas como Margareth Mead e Ruth Benedict, elas começaram suas pesquisas nos anos 1920-1930...

Marcel Fournier – Mead e Benedict fizeram carreiras universitárias nos Estados Unidos e publicaram livros muito divulgados. O centro da antropologia, como disciplina, se deslocara então da Europa para os Estados Unidos. Na Europa houve o crescimento do fascismo e a Segunda Guerra Mundial. Depois houve outros conflitos: a guerra da Argélia. Penso que no caso de G. Tillion, suas posições políticas talvez influenciaram a leitura de seu trabalho. Que pensaram as pessoas de seu trabalho e de sua ação na Argélia? Um problema que se coloca freqüentemente na França é que se lê um autor segundo suas posições políticas. Tomemos o exemplo de Pierre Bourdieu que, nos últimos anos de vida, se engajou “na esquerda da esquerda”. Eu, que sou um antigo aluno de Bourdieu, temia que isso atrapalhasse a leitura de seu

trabalho, ou que lhe desse uma outra significação. Na França, talvez mais que em outra parte, a leitura de uma obra é diferente em função de conjunturas políticas. O fato de saber que Mauss era socialista, o que representa isso para um jovem leitor de hoje? Há uns anos se pensou numa homenagem a Mauss, dando seu nome a uma rua de Epinal, sua cidade natal. O prefeito de então, Philippe Séguin, que também era deputado (de direita) e presidente da Assembléia Nacional, não se mostrou muito empenhado. Isso vai acontecer brevemente, e não será uma rua, mas uma ruela perto de um parque.

NOTAS

¹ Os textos completos das intervenções estão publicados neste livro.

² École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

³ Trata-se do filme de 20 minutos, *Taro-Mauss*, da trilogia sobre Mauss, filmada por Jean Rouch (Germaine-Mauss, Lévy-Mauss, Taro-Mauss); filmes ainda inéditos.

⁴ Trata-se do anfiteatro do Instituto de Geografia, à rua Saint Jacques e de uma sala da École Pratique des Hautes Études, localizada na Sorbonne, rua des Écoles, em Paris.

⁵ Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine.

⁶ École Normale Supérieure.

História das fotografias

Fabienne Wateau

Em dezembro de 2005, os organizadores desta coletânea me pediram para reunir fotografias de antropólogos franceses para serem publicadas no livro que agora temos em mãos. Foram pelo menos dezessete pessoas e quatro institutos solicitados (bibliotecas, arquivos especializados e arquivos privados). Agradeço a todos a colaboração.

O conjunto das fotografias aqui presente é composto por imagens de antropólogos e de momentos de suas pesquisas de campo onde estes encontram-se com os seus interlocutores e guias. Assim, vemos Maurice Leeenhardt com o seu interlocutor principal, Elaïcha Nadapérémâ Nebayes, numa relação de franca cumplicidade (*foto 4*). Germaine Diertelen está em companhia da sua colega Solange de Ganay, de saída para a cidade, ambas bem vestidas, com o principal intérprete dogon de Marcel Griaule, o Sergente Koguem (*foto 5*). Os especialistas me ajudaram na procura de detalhes, como aconteceu com o antropólogo africanista Eric Jolly, que estudou o acervo Griaule. Descobre-se que a fotografia foi tirada durante a Missão Níger de 1946 (com mais exatidão entre setembro de 1946 e janeiro de 1947). A missão saiu da região de Mopti, no Níger, parou no início de outubro em Bandiagara, principal cidade do país Dogon (Mali) para explorar os arredores, e continuou dia 7 de outubro para a cidade dogon de Sanga, terra privilegiada para as pesquisas das equipes Griaule. O Sergente Koguem, que podemos ver na foto com

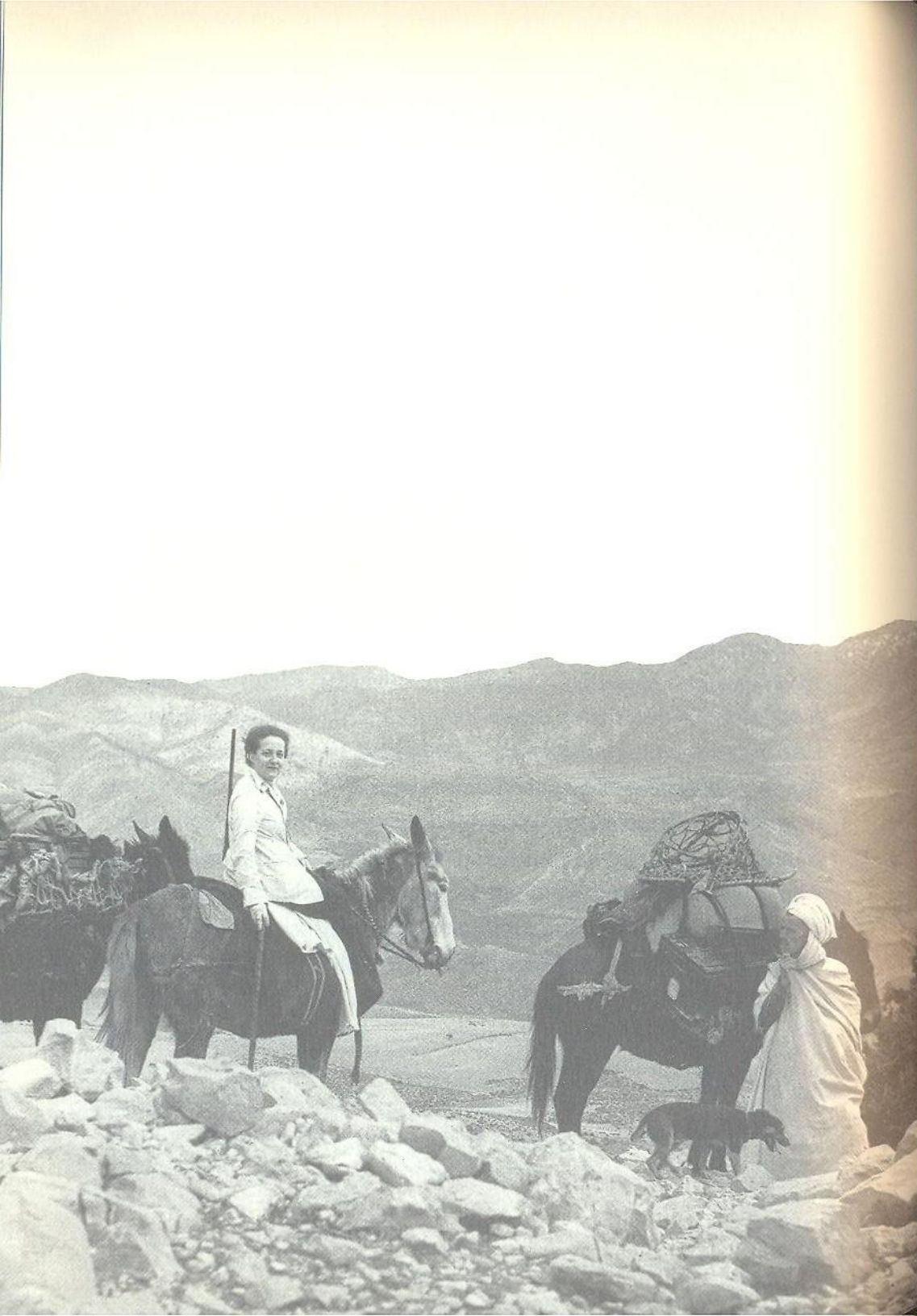
um capacete, começou logo na infância o trabalho de intérprete: mais tarde, ele será o interlocutor principal de Marcel Griaule, notadamente no que diz respeito à classificação dos insetos. Na foto 2, Marcel Griaule, na Etiópia, recebe das mãos do pintor Alaga Dassetta (na legenda original era indicado o pintor Dassa) uma correspondência oficial proveniente das autoridades locais. Trata-se de uma resposta ao pedido de autorização que Griaule esperava para “iniciar” o campo. A resposta, aqui, é negativa. Na foto 3, como contará Michel Leiris no seu livro *L’Afrique fantôme*, Marcel Griaule está cansado, com febre. Dois dias mais tarde, Griaule terá que ser transferido com urgência para a casa do administrador de Kita e esperar a visita de um médico de Bamako. Durante esta aventura no ex-Sudão francês em companhia de Larget, Lutten, Mouffle e Leiris, o descanso de Griaule deitado na árvore foi providencial (16 de julho de 1931). Vê-se, na foto 10, provavelmente tirada no dia 4 de setembro de 1932, Michel Leiris encontrar-se com Malkam Ayyahou, a responsável pelo culto dos zar, e com quem Leiris manteve boas relações. Relações recíprocas, pois Malkam Ayyahou deixou Leiris assistir às sessões de possessão. Estamos aqui no acampamento da missão construído por Larget, dentro do enclave do consulado italiano, em Gondar. Mais tarde, dia 10 de outubro de 1932, encontramos-nos outra vez com as mulheres adeptas do zar, mas fora do acampamento. Michel Leiris que aparece no fundo direito da foto 11, instalou-se na casa de Malkam Ayyahou para assistir aos seus transe cerimoniais sucessivos. O arquivo “Griaule”, bastante organizado, ainda oferece para quem procura por trás das fotografias, hipóteses de leituras variadas para conhecer as histórias de vida e os percursos acadêmicos dos pesquisadores envolvidos.

Germaine Tillon destaca-se nas relações privilegiadas com os guias e interlocutores. Ela aparece, aqui, a cavalo, na região dos Aurès, no caminho que vai de Targoust a Menar na Argélia (*foto 1*). Essa foto, que data de 1935, é inédita. Sempre acompanhada dos seus cães, como a fotógrafa Marie Rameau nos contou, Germaine Tillon, que fez 99 anos no mês de maio de 2006, deu o nome de Touisa àquele pequeninho cão que se en-

contra nos braços dela. Nesse lindo retrato da fotógrafa, Germaine Tillon sossegada, na sua casa de Saint-Mandé, perto da lagoa, tem 93 anos (*foto 8*). Na casa de Claude-Hélène Perrot em Paris, Denise Paulme toma um café em companhia da economista e antropóloga Marion Johnson, que trabalhou em Gana, e com a terceira pessoa, que tirou a fotografia (*foto 9*). Estamos nos anos 1990, num dos outros lugares de encontro dos africanistas de passagem em Paris.

Graças à procura espontânea e ativa de Nicolas Govoroff, o retrato de Claude Lévi-Strauss no meio dos arquivos (*foto 7*), ganhou informações. A fotografia foi tirada no “velho colégio”, a casa-mãe, 11 Place Berthelot em Paris, onde funcionava o Laboratoire d’Anthropologie Sociale entre 1963 e 1965. Claude Lévi-Strauss, aqui com mais ou menos 72 anos, figura no meio das Human Relations Area Files. Incluí a fotografia de Claude Lévi-Strauss em campo, (*foto 6*) inicialmente publicada em *Saudades do Brasil*, mesma fonte usada para a foto 12, da mulher tupi-kawahib, fotografada pelo próprio Lévi-Strauss.

Os meus agradecimentos vão para Marie-Dominique Mouton, Geneviève Calame-Griaule, Eric Jolly, Julie A. Cavignac, Olenka Darkowska-Nidzgorski, Claude-Hélène Perrot, Nelly Forget, Marie Rameau, Stéphanie Lamache, Jean-Moé Léonidas, Evelyne Maury, Carmen Alemany, Laure Piaton, Marion Abelès, Christian Bromberger, Catherine Siroux, Nicolas Govoroff, Eva Kempinski, Matthieu Lévi-Strauss e o Professor Claude Lévi-Strauss. Também quero agradecer ao Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine, em Caen; a Bibliothèque du Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre; o Service des Archives de la Nouvelle-Calédonie, Noumea; o Service des Archives du Collège de France, Paris.



Na página oposta (*foto 1*), Germaine Tillon anda a cavalo entre Tagoust e Menar, com um dos seus guias e o seu cão, nos Aurès, Argélia, 1935.



Acima, Marcel Griaule recebe um correio oficial do velho pintor Alaga Dassetta, 1931. (*foto 2*). Abaixo, (*foto 3*), Griaule descansando num baobá, perto de Fodebegu, 1931. *Fonds Griaule, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.*



Nesta página, Maurice Leenhardt com um dos seus informantes, Elaïcha Nadapéréma, da região de Houaïlou, 1939. (foto 4).

Collection service des archives de la Nouvelle-Calédonie, album Jeanne et Maurice Leenhardt, 2NUM13-369

Germaine Dieterlen com Solange de Ganay (dir.) e Koguem e Megnou(esq.) Partida de Baniagara para Sanga, 1946. (foto 5).

Fonds Griaule, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

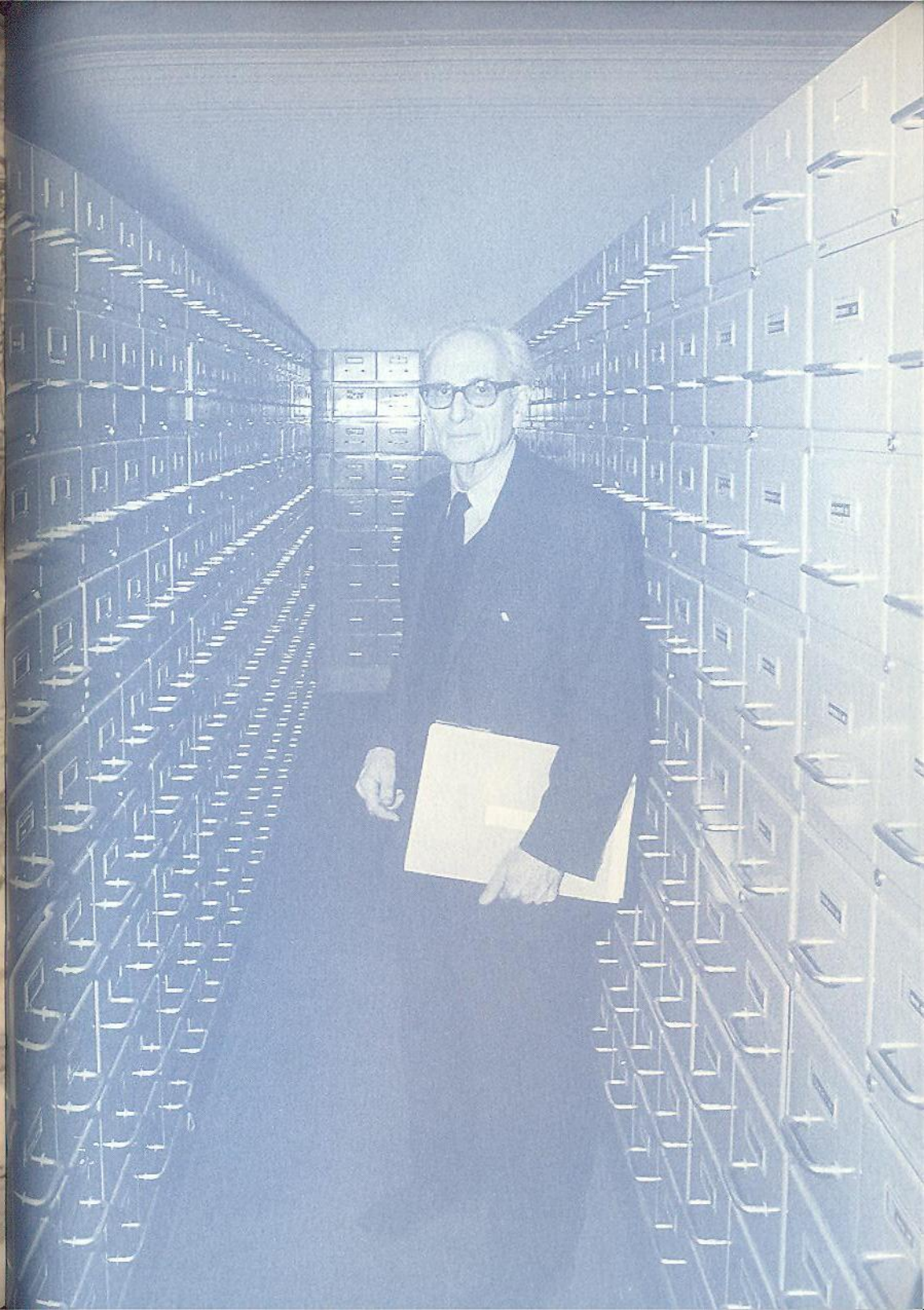
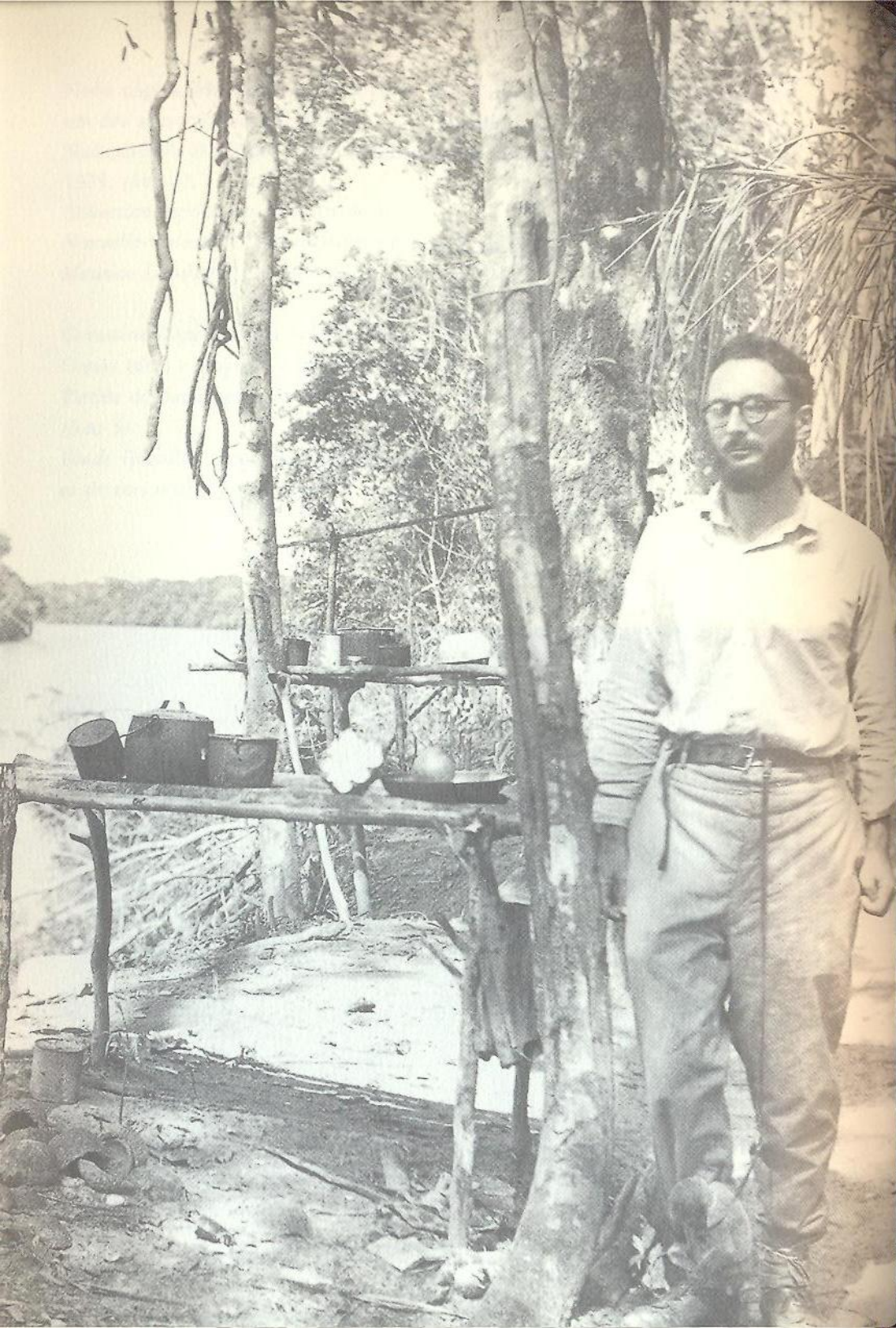


Nas duas páginas seguintes, (fotos 6 e 7) dois momentos de Claude Lévi-Strauss:

No Brasil, entre os Tupi-Kawahib, com Lucinda, sua macaca de estimação, e nos arquivos, s.d.

Service des archives du Collège de France







Na foto maior,
Germaine Tillon com 96 anos,
em casa, acompanhada
do seu cão Touisa, 2003.
(foto 8).



Acima (foto 9), Denise Paulme
(dir.) com Marion Johnson na
casa de Claude-Hélène em
Paris, nos anos 1990.



As mulheres do culto zar e Michel Leiris (à direita, na foto 10), Etiópia, 1932.

Abaixo (foto 11), Michel Leiris acolhe Malkam Ayyahou, de visita ao acampamento, Etiópia, 1932.

*Fonds Griaule,
Laboratoire d'ethnologie
et de sociologie
comparative*

Kunhatsin, uma das mulheres do chefe da aldeia Tupi-Kawahib, fotografada por Lévi-Strauss. (foto 12) (*Saudade do Brasil*, 2001)

Antonio Motta é professor-adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e professor do doutorado de Antropologia de Iberoamérica, da Universidade de Salamanca, Espanha. Estudou história moderna e contemporânea na Universidade de Paris-Sorbonne e possui doutorado em antropologia social e etnologia na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, sob a orientação de Maurice Godelier. Vem publicando trabalhos em revistas nacionais e internacionais, é autor de *L'Autre chez soi. Émergence et construction de l'objet en anthropologie (les cas brésiliens)*. Como bolsista do CNPq, realizou pesquisas sobre filiação, linhagem, noção de pessoa e indivíduo nos cemitérios brasileiros, da segunda metade do século XIX, resultando no livro *À Flor da Pedra. Túmulos nos cemitérios brasileiros* (no prelo). Atualmente, na qualidade de bolsista da Capes, encontra-se realizando pesquisas na Espanha no âmbito da antropologia comparada.

Fabienne Wateau é pesquisadora do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e também professora do departamento de antropologia social da Universidade de Nanterre-Paris 10. Suas pesquisas giram ao redor da imposição das políticas do global sobre o local, notadamente no contexto da entrada de Portugal na Comunidade Européia e relativamente à questão da gestão das águas na península ibérica (irrigação, barragem, fronteiras). É autora do livro *Conflitos e Água de Rega. Ensaio sobre a organização social no vale de Melgaço* (2000) e *Partager l'eau. Irrigation et conflits au nord-ouest du Portugal* (2002). Também é diretora da revista *Recherches en anthropologie au Portugal*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Fernanda Arêas Peixoto é professora do departamento de antropologia da Universidade de São Paulo. Suas pesquisas giram ao redor do pensamento social

brasileiro, da história da antropologia e da história intelectual. É autora, entre outros, dos livros: *Guia biobibliográfico dos brasilianistas* (em colaboração com Heloisa Pontes, 1992) e de *Diálogos brasileiros: uma análise da obra brasileira de Roger Bastide* (2000). Organizou ainda os seguintes volumes: *Gilberto Freyre em quatro tempos* (com Ethel Kosminsky e Claude Lépine, 2003) e (com Lilia Schwarcz e Heloisa Pontes), *Antropologias, histórias e experiências* (2004). As relações intelectuais França-Brasil, especificamente, têm sido tratadas em diferentes artigos, entre os quais Lévi-Strauss à São Paulo: la ville et le terrain, Paris, *Cahier de L'Herne* (dirigé par Michel Izard), 82, 2004.

Fernando Giobellina Brumana é professor da Universidad de Cádiz, Espanha. Especialista na história da antropologia francesa e grande conhecedor da obra de M. Griaule e de Roger Bastide, realizou pesquisas no Brasil sobre as religiões afro-brasileiras. É autor de *Antropologia dos sentidos: introdução à obra de Marcel Mauss* (1983), *Sentido y orden. Estudios sobre clasificaciones simbólicas* (1990), *A Marginalia Sagrada* (1991), *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el Candomblé* (1994), *La metáfora rota* (1997), *Sentidos de la Antropología. Antropología de los sentidos* (2003). Escreveu em colaboração com Elda Evangelina Gonzalez Martinez: *Umbanda: el poder del margen. Un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social* (2000).

Julie Antoinette Cavignac é professora-adjunta do departamento de antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Defendeu sua tese de doutorado em 1994 (Nanterre, Paris X, França) sobre as relações entre escrita e oralidade no sertão nordestino. Como bolsista recém-doutora do CNPq, realizou uma pesquisa sobre os migrantes da zona norte de Natal antes de iniciar uma reflexão sobre a história e a memória local em contextos de emergência étnica. É autora do livro *La littérature de colportage au nord-est du Brésil. De l'histoire écrite au récit oral* (1997) [a sair em 2006 em edição brasileira]. Organizou números temáticos da revista *Vivência* e participou do livro *O imaginário e o poético nas ciências sociais* (Edusc, 2005).

Marcel Fournier é professor-titular do departamento de sociologia da Universidade de Montréal (Canadá) e diretor da revista internacional de língua francesa,

Sociologia e sociedades, ensina atualmente na universidade de Metz (França). Membro da Société Royale du Canada, obteve, em 2003, o prêmio *Adrien-Pouliot da ACFAS* para a cooperação França-Quebec. Suas atividades de pesquisa envolvem a história da sociologia, da teoria social e da sociologia da cultura e das artes. Autor de mais de cem artigos e resenhas em revistas canadenses e de obras como *Cultivating differences* (com Michèle Lamont, 1992), *Marcel Mauss* (1994, edição americana de 2005), *Écrits politiques de Marcel Mauss* (1997), *Lettres à Marcel Mauss d'Émile Durkheim* (com Philippe Besnard, 1998), *Durkheim, Mauss & Cie.* (no prelo).

Marcio Goldman é professor-adjunto do Programa de pós-graduação em antropologia social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; pesquisador do CNPq e do Núcleo de antropologia da Política (NuAP, Pronex); bolsista da FAPERJ; autor de *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma antropologia* (1999), e *Como funciona a Democracia. Uma Teoria etnográfica da política* (no prelo), além de organizador, em colaboração com Moacir Palmeira, de *Antropologia, voto e representação política* (1996). Reiniciou, há pouco, pesquisas sobre candomblé na cidade de Ilhéus, no sul da Bahia.

Marcos Pazzanese Duarte Lanna é professor-adjunto do departamento de antropologia da Universidade Federal do Paraná e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, concluiu em 1991 seu doutorado na Universidade de Chicago (Estados Unidos), pesquisa na área de Teoria antropológica. É autor do livro *A dívida divina, troca e patronagem no Nordeste brasileiro* (1995), escreveu vários artigos nos mais importantes periódicos nacionais da área.

Miriam Pillar Grossi é professora-adjunta da Universidade Federal da Santa Catarina, doutora pela Université de Paris V – René Descartes (França). Foi representante da área de humanas no conselho técnico científico da Capes e representante da área de humanas no Conselho Técnico Científico (CTC). Atualmente é presidente da Associação Brasileira de Antropologia. Realiza pesquisas sobre a história da antropologia francesa contemporânea. Na área de gênero e dos estudos feministas, estuda as novas tecnologias reprodutivas e sexualidade, organizou várias obras em torno destes temas. Editou, em colaboração com

Carmen Sílvia Moraes Rial, o documentário *Mauss e suas alunas* (2002) que recebeu o Prêmio Pierre Verger de contribuição à história da antropologia.

Nathan Wachtel é professor no Collège de France, diretor de estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), ex-diretor do Laboratoire d'Anthropologie Sociale. Americanista renomado e estudioso das questões identitárias, é pioneiro na investigação etno-histórica das populações ameríndias e dos marranos na América. É autor do livro *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570* (1971), *Mémoires juives* (com Lucette Valensi, 1986), *Le retour des ancêtres. Les indiens urus de Bolivie, XXè-XVIè siècle. Essai d'histoire régressive* (1990), *Dieux et vampires. Retour à Chipaya* (1992) [tradução pela Edusp, 1996], *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes* (2001).

Este livro foi composto em caracteres Life 11.5/16.5, miolo impresso em papel polén rustico 85g, e capas em papel supremo 250g, editado em dois lotes, que apresentam duas capas distintas. Numa delas, se pode ver foto inédita de Germaine Tilon nos Aurès, Argélia. Na outra, pode-se notar detalhe da foto de Lévi-Strauss, no Brasil. Ambas aparecem inteiras no caderno de fotografias desta edição.

ISBN 857019439-0



Este livro oferece um excelente panorama da antropologia francesa durante a primeira metade do século XX. Geralmente descrita ao mesmo tempo como extremamente inovadora mas também teórica, abstrata e até “intelectualista”, afastada, em todo caso, da base empírica das pesquisas de campo. As contribuições aqui reunidas expressam bem esta representação contrastada, trazendo-lhe ao mesmo tempo indispensáveis nuances e correções.

Nathan Wachtel