

INTRODUÇÃO

Os pressupostos básicos da antropologia de Boas

Mais do que qualquer outro homem, Franz Boas, um alemão profundamente arraigado às tradições intelectuais de sua terra natal, definiu o “caráter nacional” da antropologia nos Estados Unidos. Discute-se se devemos falar de uma “escola” Boas (White 1966, p. 3-4), mas não há dúvida de que ele foi a força individual mais importante na formação da antropologia americana na primeira metade do século XX. Sua influência foi muito atenuada nas duas últimas décadas, mas continua viva, em alguns casos até no trabalho de antropólogos que não reconhecem nenhuma dívida para com ele. Assim, examinar mais de perto os pressupostos fundamentais da antropologia de Boas talvez sirva a outros objetivos além daqueles sempre presentes em uma biografia intelectual de um indivíduo. Pode também permitir uma investigação sistemática sobre a influência intelectual mais ampla de Boas. Pode nos dizer algo sobre o que diferencia a antropologia americana e outras tradições antropológicas nacionais. Pode lançar luz sobre certas antinomias epistemológicas duradouras que caracterizam a investigação antropológica em geral.

Vamos começar com questões do debate que Boas travou em 1887 com Otis Mason e John Wesley Powell sobre “a ocorrência de invenções similares em áreas muito separadas” (cf. adiante, parte II, texto 7). Apesar de esse tema já ter sido discutido antes (Buettner-Janusch 1957), suas implicações não foram esgotadas. Não vou tentar esgotá-las nesta introdução, mas apenas enfatizar aquelas que me parecem fundamentais para a antropologia de Boas. Não pretendo insistir nas discontinuidades existentes entre a antropologia boasiana e a tradição evolucionista do século XIX, que a precedeu, e sim em questões da própria antropologia boasiana. Finalmente, o que afirmo sobre a antropologia pós-boasiana será breve e em certo sentido hipotético. Não tenho a pretensão de oferecer

um relato histórico completo, mas apenas parte de uma estrutura em que esse relato poderia ser construído.

No sentido mais amplo, a questão entre Boas e Mason tinha a ver com os conceitos de causalidade e classificação. Uma das explicações que Mason apresentou para a “ocorrência de criações similares” — especificamente aquela que estava em discussão entre ele e Boas — era a noção evolucionista tradicional de “invenção independente”: “Na cultura humana, como na natureza em toda parte, causas semelhantes produzem efeitos semelhantes. Sob a mesma pressão e com os mesmos recursos, surgirão as mesmas criações.” Contra isso, Boas argumentou que na “enumeração de causas de invenções semelhantes”, apresentada por Mason, “omite-se uma dessas causas, que derruba todo o sistema: causas dessemelhantes produzem efeitos semelhantes” (Boas 1887c, p. 485). Ao responder ao ataque de Boas, Mason admitiu que ele trazia uma sugestão “engenhosa” que poderia explicar certas similaridades “superficiais” da cultura. Sentia, entretanto, que não ganharia aceitação muito ampla, “diante do axioma de que ‘efeitos semelhantes se originam de causas semelhantes’” (Mason 1887, p. 534). Boas replicou que o axioma em questão era de um tipo não “reversível”: “Embora causas semelhantes tenham efeitos semelhantes, efeitos semelhantes não têm causas semelhantes” — o que, conhecendo-se o contexto e o inglês a essa altura ainda bastante canhestro de Boas, deve ser lido como “efeitos semelhantes não têm necessariamente causas semelhantes” (Boas 1887d, p. 589). Apesar de nenhum dos dois homens ter apelado para a autoridade filosófica, a questão (“a pluralidade das causas”) pode ser encontrada em compêndios recentes de lógica (Cohen e Nagel 1934, p. 269-272). Aparentemente, Boas estava seguindo John Stuart Mill nessa questão. Entretanto, não pretendo acompanhar aqui a história ou os méritos da disputa. Prefiro sugerir que grande parte da orientação antropológica básica de Boas pode ser extrapolada da posição que ele tomou nessa discussão. Ao defender essa linha de pensamento, não pretendo sugerir que Boas tenha deduzido sua antropologia dessa premissa, mas afirmar que há uma coerência interna na antropologia de Boas, e que vê-la em termos de sua lógica interna talvez contribua para a nossa compreensão histórica.

Na questão da semelhança dos efeitos estava implícito o problema geral da classificação, que é um foco de interesse presente em muitos dos primeiros trabalhos de Boas. Ele atacou diversas vezes o que costumava

chamar de classificação “prematura” ou “arbitrária”. Na verdade, o ataque visava à tentativa de Mason de definir “famílias, gêneros e espécies” de fenômenos etnológicos que assim poderiam ser tratados comparativamente. Essa questão remetia à possibilidade de definir previamente o que eram “efeitos semelhantes”. Mason argumentava que “todos os que tentam classificar dados devem primeiro ter em mente certas noções, idéias ou características por meio das quais um objeto será separado do outro”. Mason se referia ao que chamava de “conceitos de classificação” (Mason 1887, p. 534). Boas, por outro lado, repudiava a definição. Considerava que ela continha um prejulgamento da semelhança dos efeitos. Ele não partia da definição conceptual, mas da distribuição real dos fenômenos empíricos. Quando W. J. McGee sugeriu que a proposta apresentada por Boas em 1896 para um estudo das características físicas dos índios americanos era uma “classificação” racial, Boas respondeu que era apenas “uma tabulação geográfica de fatos observados” (BAE, Boas para McGee, 12 de setembro de 1896). Na prática, Boas talvez presumisse que era possível lidar com unidades separáveis e distinguíveis no mundo exterior, mas ele evitava qualquer abstração a partir dessas unidades: “O objeto de nosso estudo é o indivíduo, e não abstrações feitas a partir do indivíduo sob observação” (Boas 1887c, p. 485) A questão é particularmente evidente na sua antropologia física, em grande parte dirigida contra qualquer tentativa de subordinar a um tipo idealizado a série da distribuição das diferenças físicas medidas. O “tipo” de qualquer distribuição não devia ser definido em termos de seu valor médio, mas em termos da distribuição total das variantes. Uma distribuição aparentemente “normal” (isto é, um efeito aparentemente semelhante) poderia resultar da mistura de dois grupos diferentes, como ele argumentava ser o caso da medição das formas da cabeça entre os índios dos Grandes Lagos (Boas 1893, p. 573-574; cf. adiante, parte II, texto 10).

A classificação era complicada também por outro fator: o ponto de vista do observador. Uma exposição clássica das questões envolvidas nesse debate aparece no artigo “Sobre sons alternantes” (Boas 1889b; cf. adiante, parte II, texto 9). Aqui o problema aparecia invertido, na medida em que Boas tratava da aparente dessemelhança de fenômenos que eram na realidade o mesmo, resultante da tendência de o ouvinte classificar como dois sons diferentes um terceiro som que não existia em sua própria língua. Mas a abordagem básica é mais ou menos a mesma. Depen-

dia do fato de que os sons aparentemente similares variavam em torno de uma média, sendo incluídos em uma única categoria por processos de associação e hábito. Assim, o estabelecimento de categorias era condicionado pela experiência anterior e pelo ponto de vista do observador. O ponto central do artigo era, na verdade, a arbitrariedade da classificação tradicional e a inadequação de classificações baseadas em analogias feitas a partir de similaridades aparentes.

As associações e os hábitos do próprio observador tinham pontos em comum com os processos históricos condicionantes dos fenômenos observados. Isso poderia criar semelhanças aparentes nos efeitos cujas causas estavam sob investigação. Como “o estado fisiológico e psicológico de um organismo em certo momento é uma função de toda a sua história”, as aparências eram freqüentemente enganadoras: “A aparência exterior de dois fenômenos pode ser idêntica, mas suas qualidades iminentes podem ser completamente diferentes” (Boas 1887d, p. 589). No reino da etnologia, “a história das causas atuantes” era tão complexa que “o desenvolvimento de fenômenos etnológicos similares a partir de causas dessemelhantes” era “muito mais provável” que sua alternativa (Boas 1887c, p. 485).

Além do mais, os processos históricos não se moviam com o mesmo passo: aspectos diferentes da vida humana eram afetados de modos diferentes por diferentes processos históricos ou evolutivos. Assim, ao interpretar as características físicas, devemos “considerar cada medição como uma função de um número de fatores variáveis que representam as leis da hereditariedade e do ambiente”. As duas medidas apresentariam correlação estreita “quando dependem em grande parte do mesmo fator, [correlação] fraca quando dependem em grande parte de fatores distintos” (Boas 1893, p. 574). A classificação seria tanto mais arbitrária quanto maior fosse o número de fatores que tentasse incluir, e a classificação tendo como base um fator produziria resultados completamente diferentes da classificação tendo como base outro — uma proposição que, no seu nível mais amplo, estava expressa no argumento de Boas de que a raça, a linguagem e a cultura não tinham e provavelmente nunca haviam tido correlação estreita (Boas 1911a, p. 1-10).

Resumindo: para Boas, a semelhança e a classificação dos efeitos não eram o ponto de partida da investigação, mas uma meta a ser arduamente alcançada. Não era uma questão de definição ou analogia: tanto na ori-

gem como na descoberta, tratava-se de um problema mais histórico que lógico. Só era possível elaborá-lo atravessando as aparências, transcendendo o ponto de vista do observador e desemaranhando a complexidade histórica dos processos que afetam a vida humana para chegar a categorias que não eram fundadas “na mente do estudioso” (Boas 1887d, p. 614), mas de alguma forma derivadas dos próprios fenômenos, coerentes com eles e em certo sentido neles embutidas.

Nesse ponto do debate entre Boas e Mason, somos levados a uma segunda questão também presente na antropologia boasiana: a relação dos “elementos” e dos “conjuntos”. Assim como os etnólogos evolucionistas em geral, Mason não estava particularmente interessado em conjuntos culturais (na sua contribuição posterior à discussão, Powell chegou a negar que a existência desses conjuntos fosse significativa para o etnólogo [Powell 1887, p. 612-613]). Para Boas, tratava-se de uma questão central. Conforme proposta nesse debate, ela tinha a ver com o problema prático do arranjo de um museu. Mason defendia um arranjo de amostras que agrupava artefatos de vários níveis de cultura destinados a satisfazer necessidades humanas genéricas: utensílios de cozinha, armas e instrumentos musicais, cada um em sua própria seqüência evolutiva. Foram essas amostras tecnológicas que Boas atacou como “abstrações rígidas”: “Na etnologia, tudo é individualidade” (Boas 1887d, p. 589). Mas a individualidade que Boas defendia não era simplesmente a individualidade do elemento — embora ele baseasse grande parte de suas teorias etnológicas numa análise da relação dos elementos. A individualidade que mais interessava a Boas era a do elemento no seu “meio ambiente”, que Boas não definia simplesmente no presente, mas como o produto da “história do povo, a influência das regiões pelas quais passou em migrações e os outros povos com quem entrou em contato” (Boas 1887d, p. 588). Se alguém quisesse “compreender o espécimen individual”, devia vê-lo em relação às “produções [de uma dada tribo] como um todo” (Boas 1887c, p. 485).

Nesse ponto, mais uma vez, a “semelhança dos efeitos” estava em questão: um chocalho não podia ser visto apenas como um meio de fazer barulho. Poderia também ser, “além disso, resultado de concepções religiosas, pois qualquer barulho pode ser aplicado para invocar ou expulsar espíritos” (Boas 1887d, p. 588). Em suma, poderia ter vários significados. O fato de terem significados internos diferentes é que tornava similares,

do ponto de vista externo, efeitos que eram fundamentalmente dessemelhantes. Além do mais, o conceito de significado mediava as relações entre os elementos e a totalidade. Na medida em que implicava uma direção causal, o movimento era do conjunto para o elemento:

A partir de uma orquestra moderna e de uma coleção de instrumentos de corda, flautas ou tambores de tribos “selvagens”, não podemos tirar nenhuma conclusão senão a de que meios similares têm sido aplicados por todos os povos para fazer música. A especificidade da música desses povos, único objeto digno de estudo, *aquela que determina a forma dos instrumentos*, não pode ser compreendida a partir do instrumento específico. Requer uma coleção completa da tribo. [Boas 1887c, p. 486, grifos meus.]

A preocupação de Boas com os significados dos conjuntos culturais teve conseqüências importantes para a antropologia americana. Apesar disso, paradoxalmente, grande parte da sua atividade de etnólogo baseava-se na análise dos elementos. As razões para isso serão mencionadas mais tarde. Neste ponto, eu gostaria de lembrar que o instrumento de sua crítica à etnologia evolucionista no período entre 1887 e 1896, quando ele uniu os argumentos sobre “As limitações do método comparativo em antropologia”, era na verdade um estudo sobre a distribuição dos elementos do conto folclórico (Boas 1891b, 1896a, 1896b). No entanto, isso não deve obscurecer sua preocupação com a integração dos elementos numa cultura particular. As duas tendências — e a tensão entre elas — são evidentes em comentários que ele fez sobre mitologias tribais em 1898. “As mitologias das várias tribos, como agora as encontramos, não resultam de crescimentos orgânicos; desenvolveram-se gradativamente e adquiriram sua forma atual pela adição de material estrangeiro.” Embora adotado muitas vezes como se já estivesse pronto, esse material estrangeiro era “adaptado e tinha sua forma alterada segundo o gênio do povo que o tomava emprestado”. Por um lado, a cultura era simplesmente uma adição acidental de elementos individuais. Por outro, a cultura — apesar da renúncia de Boas ao crescimento orgânico — era ao mesmo tempo uma totalidade espiritual integrada que, de alguma maneira, condicionava a forma de seus elementos (Boas 1898, p. 673; cf. adiante, parte III, texto 12).

Especialmente depois de 1900, quando sua crítica ao evolucionismo estava feita, Boas tornou-se mais interessado no modo como o “gênio de

um povo” integrava os elementos que a acumulação quase acidental de processos históricos reunia numa cultura particular. Entretanto, seu pensamento sobre essa questão não era sistemático e tem de ser extraído de textos que tratavam, formalmente, de temas diferentes. Antes de 1900, por exemplo, ele sugeria que a participação em sociedades secretas proporcionava certas “vantagens e prerrogativas” aos kwakiutl, de modo que havia uma tendência a criar novas sociedades. Cada uma delas exigia o seu próprio conjunto de tradições legitimadoras. Os índios não decidiam conscientemente inventar essas tradições. Porém, impelidos pelo esforço de obter *status* e com a imaginação intensificada pelo jejum, eles recebiam em alucinações as tradições requeridas — “material que era necessariamente tirado [por imitação] das idéias existentes [da tribo], ou das idéias de tribos vizinhas” (Boas 1897, p. 633-634). Duas décadas mais tarde, Boas afirmava que o folclore e a mitologia eram fundados em “acontecimentos que refletem as ocorrências [diárias] da vida humana, particularmente aquelas que despertam as emoções das pessoas”. Ao mesmo tempo, como o “poder de imaginação do homem” era “relativamente limitado”, as pessoas preferiam “operar com o antigo estoque de acontecimentos imaginados a inventar novos”. Assim, a imaginação “jogava com alguns enredos que eram ampliados por meio de motivos que tinham uma distribuição muito ampla”. Cada grupo tomava emprestados seletivamente esses motivos e os adaptava “sob a pressão de uma idéia dominante” ou uma instituição característica de sua própria cultura (Boas 1916a, p. 515-520, 880-881; 1916b, p. 319-326). Embora, em cada um desses exemplos, Boas estivesse preocupado com questões específicas relacionadas ao folclore, por implicação ele sugeria algo sobre a dinâmica geral dos processos culturais — os processos pelos quais “o gênio de um povo” atuava para adaptar os elementos tomados de empréstimo a um padrão tradicional.

O problema do “gênio dos povos” foi mais diretamente examinado no trabalho de Boas sobre as diferenças raciais na função mental. Boas tratava muitos aspectos dos comportamentos primitivo e civilizado em termos de “explicações secundárias”, isto é, como racionalizações do comportamento habitual enraizado na tradição e portador de grande carga emocional. Certas circunstâncias — a violação das normas, o processo de socialização das crianças — tendiam a provocar aguda conscientização grupal desse comportamento costumeiro, e ele era racionalizado em ter-

mos que poderiam ter pouca relação com sua origem real. Mas, se as explicações secundárias eram arbitrárias em relação ao costume individual que elas explicavam, não eram arbitrárias em relação à cultura em geral. Dependiam do contexto cultural geral, bem como do alcance e da especificidade dos conjuntos de idéias associadas entre si nesse contexto (Stocking 1968a, p. 221-222). Além disso, nas tribos em que havia pequenos grupos de chefes ou sacerdotes encarregados de certos cerimoniais, aparecia uma doutrina esotérica que sistematizava “a massa heterogênea de crenças e práticas correntes na tribo” (Boas 1902, p. 872-874).

Assim, um dos níveis da integração de elementos em conjuntos culturais era o nível consciente da explicação secundária. Mas a integração também ocorria num nível mais profundo, que interessava a Boas, particularmente em relação à linguagem. Por um lado, parecia haver uma sustentação universal para a linguagem, no sentido de que havia em todos os homens uma tendência para classificar os fenômenos. No nível mais profundo, Boas parecia sentir que essa tendência se expressava em certas categorias amplamente definidas e universais. Todas as línguas classificavam as ações em termos de tempo e espaço. E até em relação à cultura encontram-se em Boas, ocasionalmente, indícios residuais dos *Elementargedanken* de Bastian — categorias culturais elementares subjacentes a toda a diversidade cultural. Mas, exceto nesse nível psicológico muito geral, a tendência à categorização se expressava, para Boas, antes na diversidade que na uniformidade: “Os grupos de idéias expressas pelos grupos fonéticos específicos apresentam muitas diferenças materiais em diferentes línguas e não se conformam com os mesmos princípios de classificação” (Boas 1911a, p. 21). Essas classificações diferentes se desenvolveriam inconscientemente como um reflexo histórico dos “principais interesses [culturais] de um povo” (Boas 1911a, p. 22). Além disso, as categorias obrigatórias variavam nas diferentes línguas; para que a comunicação ocorresse, tais categorias tinham de ser expressadas. Embora Boas não elaborasse a analogia com detalhes, ele argumentava que o caráter inconsciente desses processos lingüísticos nos revelava muito sobre os processos da cultura em geral: “A característica comum de ambos é o agrupamento de um considerável número de atividades sob a forma de uma única idéia, sem a necessidade de a própria idéia entrar na consciência.” A “analogia entre a etnologia e a linguagem” fazia desta última “um dos mais instrutivos campos de pesquisa numa investigação sobre a for-

mação das idéias étnicas fundamentais”, pois suas operações nunca eram obscurecidas pelo mecanismo da explicação secundária (Boas 1911a, p. 66). Implícita em tudo isso estava a noção de que a integração dos elementos em conjuntos era algo mais que um processo consciente de explicação secundária. Essa integração consciente era fundada num substrato em que as categorias subjacentes e as idéias dominantes da cultura — embora elas próprias fossem, em última análise, produtos históricos — existiam *a priori* no sentido de que “se desenvolvem no presente em cada indivíduo e em todo o povo de forma inteiramente subconsciente, e ainda assim são muito potentes na formação de nossas opiniões e ações” (Boas 1911a, p. 64). Em última análise, ainda que apenas por analogia, era nesse nível inconsciente que os elementos culturais tinham a sua integração mais profunda no “gênio de um povo”.

No entanto, ao afirmar a preocupação subjacente de Boas com a integração de elementos e conjuntos, é importante enfatizar o caráter dessa integração. Era, por um lado, uma integração psicológica. Estava fundada em idéias, e não em condições externas. Os significados em que se achava expressa são mais inerentes ao conjunto que construídos a partir das relações dos elementos, mas, ainda assim, ela existia dentro do ator individual. O seu caráter obrigatório não era imposto de fora para dentro, mas baseado em categorias internalizadas inconscientemente, nos processos de imitação e socialização, e em explicações secundárias enganadoramente conscientes de si mesmas. Era também uma integração histórica. As adições acidentais decorrentes do contato de culturas, a constante manipulação dos elementos e a sistematização retrospectiva da explicação secundária puxavam em várias direções para criar um tipo de integração dinâmica, móvel ou processual que, embora fundada num substrato de categorias inconscientes e idéias dominantes, nunca era plenamente estável, mas sujeita a mudanças e pressões. Nesse contexto, era um tipo bastante frouxo de integração. É verdade: pode-se encontrar no estudo de Boas sobre o manto chilkat sugestões interessantes de uma abordagem implícita, em termos um tanto formalistas, sobre a dinâmica da integração cultural (Boas 1907a, p. 373); e sua abordagem da linguagem, embora muito menos estruturalista do que alguns escritores têm sugerido (Stocking 1968c), ainda assim conduzia diretamente a pontos de vista estruturalistas. Mas o seu paradigma lingüístico, como sugeriu Hockett, era um paradigma de “item e processo”, e não de “item e arranjo”; isso

vale para toda a sua abordagem da integração cultural. Para Boas, a integração dos conjuntos não era uma questão de relações necessárias ou lógicas entre os elementos. Sua especificidade era mais bem descrita não em termos de “estrutura” ou “sistema”, mas em termos de “significado”, “tema”, “foco” e “padrão” (cf. Aberle 1960; Hockett 1954; Hymes 1961b). Em tudo isso, refletia sua origem na concepção romântica, bastante frouxa, do “gênio”, ou *Geist* [espírito], de um povo.

Implícita na visão de Boas da causalidade e classificação e na sua concepção da relação entre elementos e totalidades estava uma questão muito mais ampla: a natureza da ciência em geral e da antropologia como ciência. Para contextualizar as idéias de Boas sobre esses assuntos, é necessário observar um período anterior ao próprio debate Boas-Mason e considerar certos aspectos da formação pessoal e intelectual dentro da qual Boas elaborou seu ponto de vista científico.

A orientação científica de Boas tem de ser compreendida localizando-se sua posição peculiar em e entre duas tradições do pensamento alemão em via de reformulação nesse período. Por um lado, desde a juventude ele foi influenciado pelo “espírito historicista do idealismo romântico”; por outro, atingiu a maioridade no período em que “a filosofia áspera do materialismo monístico” estava no apogeu na Alemanha (Gillispie 1960, p. 321). Os dois interesses se refletiam nos seus estudos universitários: o primeiro, na geografia ritteriana; o segundo, na física. Sua pesquisa de doutorado sobre a cor da água do mar propunha questões sobre o efeito do ponto de vista do observador na medição quantitativa dos fenômenos perceptivos. As pesquisas científicas de seus anos de pós-doutorado foram uma série de tentativas — primeiro na psicofísica, depois na geografia, depois na etnologia — de testar até que ponto os pressupostos quantitativos, deterministas e mecanicistas da ciência física contemporânea (que no início ele aceitava) se aplicariam ao estudo de fenômenos psíquicos de vários tipos. Em certo momento, ele estava inclinado a aceitar um “determinismo geográfico” extremo, mas seus estudos finalmente o levaram à conclusão que a influência da geografia era uma “questão extremamente complexa”, sujeita por sua vez à influência de fatores psicológicos, os quais só podiam ser elucidados historicamente (cf. adiante, parte I, textos 3 e 4; parte II, texto 6; Stocking 1968a, p. 135-160). Essa odisseia intelectual pessoal — unificada por um interesse nos problemas epistemológicos — implicava, por um lado, um questionamento de certos

pressupostos da ciência física do século XIX, pelo menos na medida em que eles eram transpostos para o estudo dos fenômenos humanos. Por outro, implicava reafirmar a legitimidade de uma abordagem muito diferente desses fenômenos. Mas seu resultado foi ambíguo, para dizer o mínimo, e essa ambigüidade não deixa de ter significação para a antropologia americana do século XX.

O “Estudo da geografia” de Boas (1887e) pode ser considerado não só como uma exposição da tensão interna existente em seu ponto de vista científico, mas também como uma medida de quanta alteração houve no ponto de equilíbrio dessa tensão nos seis anos que se seguiram ao seu doutoramento em 1881. Nesse texto, Boas distinguia duas concepções sobre a natureza da pesquisa científica. Ambas tinham o mesmo ponto de partida: o estabelecimento dos fatos. Ambas tinham o mesmo fim supremo: encontrar a verdade eterna. Mas sua relação com os fatos e sua abordagem da verdade eram muito diferentes. A diferença estava nos métodos, o “físico” e o “histórico”. “O físico compara uma série de fatos similares, dos quais ele isola o fenômeno geral que é comum a todos. Assim, os fatos particulares se tornam menos importantes para o físico, pois ele enfatiza apenas a lei geral.” Por outro lado, o historiador negava que a “dedução de leis a partir dos fenômenos” fosse a única abordagem da “verdade eterna”. Havia também o método da “compreensão”. Os que escolhiam esse caminho adotavam uma atitude muito diferente diante do fato ou evento individual: “Sua mera existência lhe dá o direito de receber toda a nossa atenção; o conhecimento de sua existência e de sua evolução no espaço e no tempo satisfaz plenamente o estudioso, sem que sejam consideradas as leis que corrobora ou que dele podem ser deduzidas.” Na medida em que o historiador se interessava pela lei, era para explicar a história real dos “fenômenos dos quais tinha sido deduzida”.

Historiadores e físicos também divergiam em uma segunda questão: a legitimidade do estudo dos fenômenos que têm uma “unidade meramente subjetiva” em oposição a uma “unidade objetiva”. Os físicos admitiam a legitimidade de certos tipos de estudos históricos. Mesmo nesse ponto, porém, eles não estudavam “o fenômeno inteiro, tal como ele se apresenta à mente humana, mas o decompunham em elementos, os quais investigavam separadamente”; interessavam-se pela história desses elementos para criar “um arranjo sistemático” cuja ordem era “objetiva”. Por outro lado, o historiador insistia em que também era cientificamente

válido o estudo de fenômenos mais complexos, cujos elementos “parecem estar conectados apenas na mente do observador”; ao estudá-los, ele não estava interessado nos elementos, mas no “fenômeno inteiro”.

As duas abordagens eram legítimas e necessárias na pesquisa científica. Cada uma estava fundada numa característica diferente da mente humana, de modo que uma escolha entre elas “só podia ser objetiva”. Entretanto, a abordagem histórica — em termos mais amplos, segundo Alexander von Humboldt, cosmográfica — operava como um corretivo necessário para certas tendências inerentes à física, cuja origem era a “disposição estética” de “ordenar a confusão de formas e espécies num sistema”. Quando não refreada por outros aspectos, essa disposição podia levar ao argumento epicurista segundo o qual “não importa (...) se uma hipótese é verdadeira; todas as explicações prováveis têm o mesmo valor, e a escolha entre elas é insignificante”. Na realidade, porém, o valor relativo das teorias era medido por sua “verdade”. Portanto, os naturalistas sempre tinham de examinar “a verdade de suas teorias aplicando-as a novos fenômenos, e nessas pesquisas os fenômenos que parecem se opor às teorias são os mais importantes”. Por outro lado, a cosmografia nasceu do impulso “afetivo”, do “sentimento pessoal do homem em relação ao mundo circundante”. O cosmógrafo estava interessado no próprio fenômeno, “sem levar em conta o seu lugar num sistema”; como Goethe, ele tentava “amorosamente (...) penetrar nos seus segredos até que cada característica fosse evidente e clara”, até que sua “verdade” pudesse ser emocionalmente compreendida. Aqui estava o contrapeso à tendência epicurista do método físico: “Assim como a verdade de todo fenômeno nos leva a estudá-lo, só uma verdadeira história de sua evolução pode satisfazer a mente do investigador. Por isso, a explicação provável ou possível de Epicuro não é satisfatória para a ciência” (Boas 1887e, *passim*).

Embora se possa interpretar que grande parte do argumento de Boas tenha se desenvolvido diretamente de sua própria experiência científica ou de questões específicas ligadas à tradição da geografia germânica, ele também se relaciona com a distinção, tradicional no pensamento alemão, entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*, ou seja, entre as ciências que tratam da natureza física e aquelas que tratam da atividade espiritual do homem. Aplicada ao estudo do homem, a tendência do pensamento kantiano, nas palavras de Talcott Parsons, seguia na direção de um “dualismo radical” que “favorecia a redução de todos os aspectos

fenomenológicos do homem, especialmente o biológico, a uma base ‘materialista’ e produzia um hiato radical entre esta base e a vida espiritual”. O interesse idealista pós-kantiano pela vida espiritual, argumenta Parsons, conduzia a duas direções: “a história concreta e detalhada”, de tipo rankiano, e a filosofia hegeliana da história, que, depois de ser submetida a uma crítica relativista por Wilhelm Dilthey, resultou no conceito de *Geisten* [espíritos] individuais distintos, associados com determinados períodos históricos ou tradições culturais. Essas duas correntes partilhavam uma oposição à ciência natural positivista, à redução do comportamento humano à causalidade física ou biológica e a qualquer tipo de “teoria analítica geral”. Elas também tinham, cada uma à sua maneira, uma perspectiva empírica concreta — a segunda corrente, no sentido de que resistia a “qualquer tentativa de romper o conjunto concreto [de um *Geist*] analiticamente”. Os *Geisten* eram “orgânicos”, embora não no sentido biológico, e deviam ser antes “compreendidos” quase intuitivamente como totalidades de significados do que divididos por uma análise “atomista” (Parsons 1949, p. 473-485) *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introdução às ciências do espírito], de Dilthey, foi publicado em 1883; no ano anterior ele assumira uma cátedra na Universidade de Berlim. Referências posteriores à obra de Dilthey indicam que Boas foi influenciado por ele. É claro que sua concepção do método “histórico” — que partilhava as correntes rankiana e hegeliana — deve ser vista neste quadro de referência.

No entanto, seria um erro pensar em Boas apenas nesse contexto. Por inclinação e educação, ele era um *Naturwissenschaftler*, completamente versado na tradição da análise atomista dos elementos e do determinismo causal mecanicista. Mas tinha sido educado num período em que os pressupostos epistemológicos da física clássica — a natureza da causalidade e da lei científica — estavam começando a ser questionados por certos físicos e filósofos. As questões estimuladas por sua dissertação de doutoramento talvez sejam mais bem compreendidas nesse contexto (Gillispie 1960, p. 493-521; Passmore 1957, p. 322-345). Entretanto, a insatisfação de Boas com a física tradicional não o levou, como a Ernst Mach, a questionar a realidade das substâncias físicas tradicionais, a julgar as leis científicas como hipóteses convencionais cuja “verdade” não passava de uma questão relacionada à sua utilidade contínua, ou a formular uma epistemologia radicalmente sensacionista. E, ao contrário de Wilhelm Dilthey

e de seus sucessores neokantianos, a reafirmação do método histórico não levou Boas a redefinir os pressupostos metafísicos da pesquisa histórica ou a afirmar sem reservas a divisão entre a ciência natural e a histórica. O método histórico não se diferenciava do método físico, mas nem por isso era algo exterior à ciência ou distinto da ciência: era outra maneira de a ciência ver os fenômenos da natureza (os dotados de sensação e os mortos). Talvez porque tivesse deixado a Europa numa época em que essas correntes mais novas ainda não tinham chegado ao auge, talvez porque seus próprios interesses epistemológicos o levassem para outra área de estudos, sob importantes aspectos as perspectivas científica e histórica de Boas continuavam imersas nas tradições do século XIX.

É nesse contexto que se devem interpretar suas diferenças com Mason sobre a natureza da antropologia como ciência. A visão de Mason sobre a ciência não parece ter sido afetada por nenhuma dessas correntes. Ele não questionava os “axiomas” da causalidade, nem a distinção entre os métodos científicos natural e histórico. Como muitos evolucionistas culturais de um período um pouco anterior, ainda tentava aplicar ao estudo dos fenômenos históricos humanos “os métodos e os instrumentos do biólogo” (Mason 1887, p. 534). Por outro lado, se o ponto de vista de Boas refletia sob certos aspectos influências mais modernas, ainda assim era uma mistura complexa dos pontos de vista da *Geisteswissenschaft* e da *Naturwissenschaft*, mistura que não se presta facilmente à interpretação histórica. Ele se opunha aos métodos dedutivos e analógicos, que, a seu ver, iam contra o impulso da biologia e da física recentes. Eles talvez ajudassem a definir problemas, mas não podiam estabelecer leis científicas, que Boas concebia em termos bem diferentes dos modernos filósofos da ciência. As leis científicas existiam na natureza; eram externas à mente do observador. Não eram afirmações probabilistas ou convencionais, mas reflexos de uma “verdade eterna”. Ao tentar descobri-las, o “método de começar com uma hipótese” era “infinitamente inferior” a uma abordagem “verdadeiramente” — quase se poderia dizer “rigidamente” — “indutiva” (Boas 1896a, p. 905). Como parte dessa indução, a história entrava na ciência antropológica como a base necessária para derivar “as leis e a história do desenvolvimento da especificidade fisiológica e psicológica da humanidade” (Boas 1887d, p. 588). “Pesquisar a história completa do fenômeno particular” servia a um duplo objetivo: por um lado, removia a “influência dos ambientes”, de modo que se podia chegar à subestrutura

fisiológica e psicológica do homem; por outro, uma vez que “os fenômenos que surgem de uma causa física comum a todas as tribos” podiam ser assim isolados, uma comparação das “histórias do desenvolvimento” poderia levar à descoberta de “leis gerais” do desenvolvimento humano (Boas 1887d, p. 588; 1896, p. 907).

Nesse contexto, os métodos histórico e físico já não eram abordagens alternativas, como tinham sido em “O estudo da geografia”. Embora subordinada ao objetivo da lei científica, a história ocupava uma posição de anterioridade na pesquisa antropológica. As leis culturais só podiam ser estabelecidas pela história.

Mas, se as abordagens física e histórica eram assim integradas na teoria, as ambigüidades dentro delas e as tensões entre elas não tinham sido absolutamente resolvidas. Os “fenômenos particulares”, cuja história Boas desejava ter pesquisado, tinham, para dizer o mínimo, um caráter um tanto indefinido. Num nível, eles eram os *Geisten* de culturas inteiras, e se Boas criticava as “abstrações rígidas” dos gêneros e espécies tecnológicos, que considerava como “classificações” existentes “apenas na cabeça do estudioso”, ele não tinha dúvida que as culturas tribais, embora sendo fenômenos “que têm uma conexão meramente subjetiva”, eram direta e concretamente observáveis e distinguíveis, “sem que se fizessem classificações artificiais”. Mas se eles deviam ser estudados analiticamente em termos de categorias derivadas internamente, o problema de analisar uma cultura ou uma língua ressaltando o modo como ela aparecia para o próprio nativo era, no mínimo, complicado. As categorias baseavam-se em dados inconscientes e eram obscurecidas pela explicação secundária. Além disso, num outro nível, os “fenômenos particulares” eram concebidos em termos mais elementares que holísticos. Na prática, o método histórico de Boas foi exemplificado de forma arquetípica pelo seu estudo quase estatístico da distribuição dos elementos dos contos folclóricos. Boas concebia a história em termos bastante tradicionais e, na verdade, um tanto positivistas. Conduzida numa área em que faltavam em grande medida os materiais documentais tradicionais da pesquisa histórica, sujeita tanto aos padrões de evidência da historiografia tradicional quanto aos mesmos critérios rigorosos que Boas aplicava às induções nas ciências físicas, a história era difícil e complexa, a ponto de ser quase impossível percebê-la. Mais tarde, Boas parece ter reconhecido discretamente esse fato, ao mudar uma palavra na versão reimpressa de seu “Li-

mitações do método comparativo”. Em 1896, a indução envolvia um estudo da “história real de fenômenos definidos”; em 1940, envolvia o estudo das “relações reais de fenômenos definidos” (Boas 1896a, p. 277; 1940, p. 905). Nesse intervalo, a meta da reconstrução histórica tinha sido drasticamente modificada, para dizer o mínimo. Por fim, no nível mais amplo, não se pode deixar de sentir um conflito entre, de um lado, o papel da história (no sentido de checar as tendências epicuristas da ciência física e tornar possível uma abordagem mais próxima da “verdade eterna”) e, de outro, a revelação, feita pela etnologia histórica, de que “a civilização não é algo absoluto; é relativa, e nossas idéias e concepções só são verdadeiras em relação à nossa civilização” (Boas 1887d, p. 589). Na verdade, a longo prazo, a busca da “verdade eterna” sucumbia cada vez mais ao ceticismo; no pensamento de Boas, há uma tendência constante a duvidar cada vez mais da possibilidade de estabelecer categorias válidas para comparar fenômenos culturais e a desenvolver um ceticismo crescente quanto à possibilidade de estabelecer “leis” significativas no terreno da cultura (Kluckhohn e Pruffer 1959, p. 24). Tudo isso sugere que, para Boas, a relação da história e da ciência física era menos uma relação de complementaridade que de inibição mútua. No final da sua vida e depois da sua morte, ele foi criticado por um duplo fracasso: “Ele não escreve histórias e não cria sistemas científicos” (Redfield, in Eggan 1955, p. xii; cf. Boas 1936).

Mas, se Boas não fez nenhuma das duas coisas, ainda assim ele contribuiu muito para definir a antropologia americana do século XX. Em primeiro lugar, vale notar de passagem a sua contribuição para a concepção inclusiva da antropologia, que tem sido uma característica muito peculiar da antropologia dos Estados Unidos. Desde que se tornou bastante usado por volta de 1860, o caráter inclusivo (implícito na etimologia do termo “antropologia”) nem sempre foi realizado na prática. No continente europeu, desde o início, a tendência foi distinguir a “antropologia” (física) e a “etnologia”. Na Inglaterra, o caráter mais inclusivo da tradição que culminou em A. C. Haddon foi transformado numa “antropologia social”, definida em termos um tanto estreitos, bem distinta do estudo físico do homem. Nos Estados Unidos, homens como John Wesley Powell e Daniel Garrison Brinton adotaram uma antropologia inclusiva e realizaram esforços para detalhar o conteúdo de suas subdivisões, mas fizeram pouca pesquisa empírica sobre o que chamavam de “somatologia”

(Brinton 1892). Em oposição, Boas — que por meio de Bastian e Virchow tinha ligações com as duas metades, a “cultural” e a “física”, da tradição antropológica alemã — fez da pesquisa antropológica física uma parte integral de sua atividade profissional. Junto com a evidência da cultura e da língua, ela proporcionava uma abordagem importante para o “problema da história antiga da humanidade” (1899, p. 106). É verdade, Boas orientou poucos estudantes em antropologia física e fez apenas uma breve incursão pela arqueologia. Mesmo assim, criou um modelo de capacitação multifacetada para a pesquisa que influenciou vários de seus discípulos e muito contribuiu para manter a concepção inclusiva da antropologia que até hoje marca essa disciplina nos Estados Unidos.

Dentro da orientação antropológica inclusiva materializada em suas próprias pesquisas sobre raça, língua e cultura, o ponto de vista científico — definido pelo pensamento de Boas sobre a causalidade e a classificação, sobre a natureza dos conjuntos e dos elementos, e sobre a relação dos métodos histórico e físico — foi aplicado com uma consistência que talvez ainda não tenha sido plenamente apreciada. No nível mais amplo, já sugeri que sua atitude para com a classificação manifestava-se na insistência em distinguir raça, língua e cultura como reflexos de três pontos de vista classificatórios e de três conjuntos muito diferentes de processos históricos. Mas o argumento pode ser levado mais longe. Em cada uma dessas três áreas, o principal impacto de seu trabalho foi crítico, e sua crítica pode ser vista como um ataque aos pressupostos tipológicos e classificatórios predominantes, fossem as “rígidas abstrações” das três raças européias, as “rígidas abstrações” das línguas isolantes, aglutinantes e flexionais, ou as “rígidas abstrações” dos estados evolutivos da selvageria, barbárie e civilização. Em cada área havia uma tentativa de mostrar que os critérios alegadamente diferenciais não marchavam com o mesmo passo, mas eram afetados de formas complexas por processos históricos interativos.

Em cada área, sua crítica era relativista tanto no que diz respeito ao método como à apreciação em si mesma — as raças, as línguas e as culturas não podiam ser estudadas nem apreciadas de um ponto de vista eurocêntrico. Em cada área, sua ênfase recaía sobre o estudo empírico da distribuição real dos fenômenos e sobre a coleta e publicação de grandes massas de dados — fossem medições da cabeça, textos de contos folclóricos ou mitos — para criar a base do futuro estudo indutivo. Havia assi-

metrias, é claro. O problema da relação dos conjuntos e dos elementos apresentava-se de forma diferente em referência à raça e em referência à língua e à cultura. Na sua base, se não nas suas manifestações, a raça era um fenômeno antes físico que espiritual. Sua unidade não era uma questão de “forma interior” ou *Geist*. Porém, mesmo nesse ponto, há uma analogia entre o foco de Boas na população local como uma unidade historicamente condicionada e o seu foco nos conjuntos lingüísticos e culturais historicamente condicionados. Além disso, em cada área a classificação era mais uma meta a ser alcançada do que o ponto de partida da investigação. Em cada área, ela dependia do estudo anterior dos processos históricos que condicionavam a aparente semelhança de efeitos no presente. E como esses processos interativos operavam tanto no passado como no presente, nunca se podia supor que os primeiros estágios de qualquer fenômeno fossem necessariamente os mais simples. O viés era sempre para a complexidade. Os casos mais iluminadores para esse estudo foram aqueles — como o da costa noroeste — em que os processos históricos interativos tinham tido conseqüências extremamente complexas. Os casos mais importantes sempre foram aqueles que forneciam exceções para alguma regra ou lei. Nas três áreas, Boas se tornava cada vez mais cético quanto às possibilidades da reconstrução histórica, da classificação genética ou da derivação da lei científica. Sua desistência de estabelecer leis no estudo da cultura tem um paralelo na sua antropologia física e nas suas reservas crescentes quanto à possibilidade de estabelecer uma classificação das línguas a partir das características morfológicas. Em cada área, o que permanecia no final era o estudo do processo no presente.

Tomada na sua totalidade, a antropologia de Boas, tanto em seus aspectos críticos como em seus aspectos construtivos, era conscientemente conservadora. Na ciência, se não na política, “conservador” era um termo que ele e seus estudantes usavam com aprovação. E, apesar de inclusiva, sua antropologia era um tanto insular. Desde o início, Boas adotou um certo ar de superioridade diante de grande parte da ciência americana, mas sua emigração atenuou a influência germânica; como resultado, sua antropologia continuou por algum tempo inserida em uma estrutura de pensamento elaborada nas décadas de 1880 e 1890. Ao mesmo tempo, ela representava um rompimento conscientemente inovador com o que houvera antes e encarnava uma cruzada que procurava propagar “o ponto de

vista antropológico” a outras disciplinas e ao público em geral. Apesar da tensão interna entre os métodos histórico e físico, ela se via e se apresentava ao público como antropologia científica, especialmente em relação à teoria evolucionista especulativa que vinha substituir. Duvidando de analogias, opondo-se a deduções, suspeitando da hipótese e da teoria, era uma disciplina parcimoniosa que aceitava pouco suporte de outros pontos de vista científicos, especialmente das ciências biológicas, que tinham fornecido um modelo para a antropologia evolucionista.

Para melhor compreender a antropologia boasiana, talvez seja útil compará-la brevemente com outro ponto de vista que tem sido muito influente no século XX: a tradição que flui de Durkheim, por meio de Radcliffe-Brown, até a moderna antropologia social britânica. Na verdade, há mais semelhanças entre Boas e essas duas figuras do que se poderia suspeitar de imediato, mas nas questões do debate Boas-Mason as diferenças são explícitas. Para Durkheim, negar que efeitos semelhantes têm causas semelhantes era negar “o princípio da causalidade”; o tema da sociologia, para ele, eram os “fatos” sociais, que deviam ser “definidos de antemão por certas características externas comuns”. Estas deviam ser consideradas “independentes de suas manifestações individuais”, e “a partir do exterior [em vez de] a partir do ponto de vista da consciência que as experimentava”. Deviam ser tratadas em relação a “tipos sociais” ou “espécies sociais”, e a espécie devia ser definida pelo seu “tipo médio”. As espécies deviam ser classificadas em termos da “natureza e do número de elementos constituintes e de seu modo de combinação”, tomando como base a sociedade mais simples, indiferenciada, de um único segmento, e prosseguindo por um número limitado de possíveis combinações — tudo em termos de analogias biológicas explícitas. “As primeiras origens de todos os processos sociais” não deviam ser procuradas no passado, mas “na constituição interna do grupo social”. Como a relação de causa e efeito era “lógica”, e não meramente cronológica, havia “um papel muito importante de dedução no raciocínio experimental”, em que “um experimento bem construído freqüentemente basta para estabelecer uma lei”. Os fatos sociais eram uma ordem de fenômenos separada dos fatos psicológicos, e a sociologia não era “uma disciplina auxiliar de alguma outra ciência”. Portanto, não havia descontinuidade essencial de método entre a sociologia e as outras ciências. Durkheim defendia explicitamente o uso de analogias derivadas da biologia (Durkheim 1895, *passim*).

Embora Radcliffe-Brown divergisse de Durkheim em alguns aspectos, os pressupostos básicos ainda eram os mesmos. Em vários pontos, ele deixava claro que efeitos semelhantes resultavam de causas semelhantes. Se o seu problema central era “o significado”, esse significado devia ser construído em termos de função. Elementos e conjuntos relacionavam-se entre si como um “sistema intimamente ligado”, em que todo costume estava funcionalmente integrado nos termos de uma analogia biológica explícita. As relações causais não deviam ser buscadas na história, mas nas exigências do sistema em funcionamento. Além disso, a antropologia social — que Radcliffe-Brown, com algum esforço, devia distinguir da etnologia, precisamente por causa de sua rejeição à história — devia ser em todos os sentidos uma das ciências naturais (Radcliffe-Brown 1922, *passim*; 1923).

Em suma, embora tanto a tradição de Boas como a tradição da antropologia social britânica surgissem em reação à antropologia evolucionista, essas reações tomaram direções bastante diferentes. Numa simplificação exagerada, poder-se-ia dizer que a última desistia da dimensão do tempo, embora retivesse muitos dos pressupostos metodológicos; a primeira retinha a dimensão do tempo, mas abandonava os pressupostos metodológicos. Como Radcliffe-Brown observou em 1923, o evolucionismo continha componentes históricos e científicos. Reagindo contra o evolucionismo, a antropologia boasiana movia-se na direção da história e a antropologia social britânica na direção da ciência.

Diante dessas diferenças de pressupostos básicos, não é surpreendente que os boasianos achassem pouco valor em Durkheim. A resenha de Goldenweiser sobre as *Formas elementares da vida religiosa* parece mais bem compreendida nesse contexto. Na verdade, muitas de suas críticas fluíam precisamente dessas diferenças fundamentais de pressupostos. Goldenweiser fazia objeções à definição “aparentemente inocente” de religião apresentada por Durkheim, por envolver na realidade “toda uma série de hipóteses”; criticava a tentativa de derivar uma lei a partir de um único exemplo; criticava os dados de Durkheim por razões empíricas; argumentava que o totemismo não era um fenômeno singular, mas uma série de “agregados de várias características culturais de derivação psicológica e histórica heterogênea” (Goldenweiser 1915). Da mesma forma, não é surpreendente que os boasianos tivessem pouca comunicação com a

antropologia social britânica. Algumas dessas mesmas questões relativas a pressupostos básicos (notavelmente a questão do ponto de vista do observador e a complexidade da causação histórica) estavam implicadas no primeiro debate de Kroeber com Rivers sobre termos de parentesco (Kroeber 1909). Um pouco mais tarde, Radcliffe-Brown observou muito apropriadamente que havia diferenças básicas de perspectiva implícitas em “Dezoito declarações”, de Kroeber, uma espécie de manifesto da antropologia boasiana (Radcliffe-Brown 1923, Stocking 1968a, p. 267-268).

Nesse aspecto, é claro, voltamos a uma questão proposta na abertura deste ensaio: até que ponto é apropriado identificar Boas com a antropologia americana posterior ou considerar que os discípulos de Boas formam uma “escola”. Sem tentar resolver essa questão, eu gostaria de sugerir (como uma hipótese que merece mais estudos) que os discípulos de Boas tendem a partilhar os pressupostos subjacentes que tenho enfatizado, e que, em grande medida, sua antropologia se desenvolveu segundo linhas implícitas nesses pressupostos. É possível distinguir fases temporais de desenvolvimento e distinguir também o que poderíamos chamar boasianos “estritos” (Spier, Lowie e Herskovits), boasianos “evoluídos” (Benedict e Mead) e boasianos “rebeldes” (Kroeber, Radin e Sapir). Desenvolver ou rebelar-se, porém, significava ressaltar um aspecto dos pressupostos admitidos por Boas e levá-lo mais além do que o próprio Boas aceitaria. Grande parte da antropologia americana do século XX pode ser vista como a elaboração, ao longo do tempo, de implicações da posição de Boas. Depois da crítica da própria idéia de evolução, que culminou na *Sociedade primitiva*, de Lowie (1920), a próxima fase foi um desenvolvimento a partir da abordagem boasiana da história em termos da distribuição geográfica de elementos da cultura, uma tendência que culminou nos estudos de áreas culturais na década de 1920 e no mapeamento da distribuição de características na década de 1930. A segunda fase importante desenvolveu-se a partir do interesse de Boas pelo “gênio de um povo” e resultou, na década de 1930, em estudos de aculturação, de padrão de cultura e de cultura e personalidade. O movimento geral deslocava-se da crítica para a reconstrução histórica, o estudo psicológico do processo cultural e a integração cultural total no presente (cf. Erasmus 1953). Mas o movimento global também tinha coerência interna, no sentido de que a antropologia de Boas tornava certos tipos de questões antropológicas mais relevantes que outras.

A partir da metade da década de 1930, entretanto, a “ciência” começou a se afirmar mais firmemente contra a “história” na antropologia americana (cf. Harris 1968, p. 605ss). Como Robert Redfield apontou em 1937 (Eggan 1955, p. xi), a mudança ocorreu no contexto da tentativa, feita por Kroeber, de finalmente separar história e ciência, misturadas no pressuposto boasiano (Kroeber 1935; cf. Boas 1936) — e, poderíamos acrescentar, no contexto da mudança anterior que passa da reconstrução histórica para o processo presente, no âmbito da antropologia boasiana. A reafirmação de pontos de vista mais “científicos” começou primeiro pelo estímulo de Radcliffe-Brown em Chicago e continuou na década de 1940 no trabalho de figuras tão diversas como George Murdock, Julian Steward e Leslie White. Houve tentativas de combinar os pontos de vista mais científicos com uma orientação histórica boasiana (Eggan 1954). Entretanto, na metade da década de 1950, havia sinais de uma insatisfação mais geral com o ponto de vista boasiano (Ray 1955; Wax 1956). Desde então, Boas tem sido submetido a uma avaliação agudamente crítica por vários escritores neo-evolucionistas (White 1963, 1966; Harris 1968). Os pontos de vista mais novos forçam um pouco a rubrica “científico”; além disso, orientações históricas mais particularistas não desapareceram. Mesmo assim, a antropologia das duas últimas décadas tem se preocupado muito mais com a comparação e a generalização, com as características universais da natureza humana e com o desenvolvimento sociocultural (Wolf 1964, p. 13-24). Alguns poderiam argumentar que Boas está se tornando rapidamente o passado histórico da antropologia americana.

Sugerir isso não significa minimizar o impacto histórico ou a contribuição duradoura da antropologia boasiana. É bem possível que a relevância do ponto de vista de Boas esteja longe de esgotar-se. Num nível que optei por não tratar neste ensaio, mas que discuti extensamente em outra parte (Stocking 1968a; cf. Spier 1959), eu gostaria de sugerir que algumas das orientações mais fundamentais da moderna antropologia cultural americana decorrem da crítica de Boas aos pressupostos evolucionistas: por um lado, a rejeição da ligação tradicional entre raça e cultura numa única seqüência hierárquica; por outro, a elaboração do conceito de cultura como uma estrutura relativista, pluralista, holística, integrada e historicamente condicionada para o estudo da determinação do comportamento humano.

Desde 1950 o conceito de cultura tem passado por uma nova análise, cada vez mais consciente de si (Kroeber e Kluckhohn 1952; Wolf 1964). A cultura tem sido vista menos em termos de inventários de artefatos materiais e manifestações comportamentais concretas, e mais em termos de códigos e regras, estruturas simbólicas e sistemas de significado. Mesmo assim, o recente desenvolvimento do conceito pode ser considerado como uma convergência do “padrão” boasiano e das teorias da cultura “estruturais-funcionais” de Durkheim (Singer 1968). As complexidades dessa convergência estão além do alcance deste ensaio (a própria tradição durkheimiana não foi homogênea ou unilinear, tendo conduzido não só até Radcliffe-Brown, mas também até Lévi-Strauss). Mesmo assim, algumas abordagens recentes do estudo da cultura contêm pelo menos semelhanças análogas, se não conexões históricas diretas, com certos aspectos do pensamento de Boas. Essas são mais evidentes na elaboração sistemática de modelos lingüísticos e na tentativa de estabelecer categorias “êmicas” por meio da análise lingüística. As referências de Lévi-Strauss a Boas (Lévi-Strauss 1963, p. 18-21) e as referências de outros analistas ao ensaio de Kroeber de 1909, que foi muito influenciado por Boas (Stocking 1968c; Hymes 1964, p. 695), sugerem relações históricas que poderiam ser mais sistematicamente exploradas. Nesse contexto, alguns aspectos do pensamento de Boas talvez sejam mais diretamente relevantes para a pesquisa antropológica corrente do que o seu recente eclipse poderia nos levar a pensar.

Seja como for, num nível mais geral pode-se argumentar que a orientação boasiana, amplamente interpretada, será sempre relevante para a pesquisa antropológica. O registro das tentativas de desenvolver uma antropologia social ou cultural como ciência natural fornece razões para que sejamos céticos quanto à possibilidade de esse tipo de pesquisa ser algum dia inteiramente classificado como “ciência”. As brilhantes esperanças da década de 1930 desvaneceram-se entre os antropólogos sociais britânicos. Há quase uma década, Rodney Needham sugeriu:

As leis sociológicas da interdependência funcional ainda não foram estabelecidas na antropologia social, até agora nenhuma teoria geral surgiu, e uma sucessão de hipóteses testáveis (quando chegaram a algum lugar) não conduziu a fórmulas abstratas da vida social, mas a generalizações empíricas. Em vez de possuir uma sólida base teórica

(...) a antropologia social está num estado de confusão conceptual que se expressa na proliferação de taxionomias técnicas e de exercícios de definição, cada novo campo de estudo oferecendo características “anômalas” suficientes para provocar ainda mais declarações tipológicas e metodológicas. Chegamos a um ponto de plenitude empírica e futilidade proposicional em que o preceito de Leach, de que na análise antropológica “devemos considerar cada caso em si”, inspira tanto alívio como esperança. Como ele escreve convincentemente, “será muito mais fácil compreender os fatos etnográficos se os abordarmos livres de todos os (...) pressupostos *a priori*. Nossa preocupação é com o que são as categorias sociais significativas, e não com o que elas devem ser”. Com estas palavras, voltamos a Durkheim e Mauss, voltamos a 1903. [Needham 1963, p. xli]

De uma perspectiva um tanto diferente, poder-se-ia dizer que não estamos tão longe de Boas. O ceticismo quanto à teoria geral e às leis sociológicas, a rejeição de um pressuposto *a priori*, o foco no caso etnográfico individual — a sombra de Boas deve sorrir com satisfação!

A tradição que parte de Radcliffe-Brown é apenas uma corrente de cientificismo na antropologia. O impulso “científico” tem estado presente na antropologia há muito tempo, e sem dúvida continuará a ser um estímulo fértil para a pesquisa. Mas ninguém precisa aceitar a previsão de F. W. Maitland, na virada do século XX, de que “logo a antropologia terá de fazer a escolha entre ser história ou não ser nada”, para se juntar a Boas na dúvida de que algum dia a ciência possa vencer completamente (cf. Boas 1932, p. 257-258). Desse ponto de vista, as questões do debate Boas-Mason e as antinomias na própria posição intelectual de Boas podem ter ressonância epistemológica geral — se não relevância metodológica específica — ainda por muito tempo.