

# —ARTIGOS—



VICTOR KARADY\*

DURKHEIM E OS PRIMÓRDIOS  
DA ETNOLOGIA UNIVERSITÁRIA\*\*

*Neste artigo o autor investiga e discute as relações entre os primeiros trabalhos sociológicos na França, encabeçados por Durkheim e seus seguidores na Escola Sociológica Francesa, e a legitimação da etnologia naquele país. Neste sentido, sua análise está centrada, por um lado, na importância adquirida pelos dados etnológicos junto à produção teórica durkheimiana, e por outro, no papel decisivo da obra de Durkheim, Mauss e Hubert, entre outros, para a institucionalização da etnologia nos círculos acadêmicos franceses. Trata-se, portanto, de uma análise eminentemente histórica que resgata, de forma crítica, a trajetória da etnologia na França desde sua era pré-acadêmica até a sua inclusão definitiva nas universidades francesas, trajetória esta pautada por amplos debates acerca das possibilidades de se traçar ou não um eixo diacrônico e evolucionista para o desenvolvimento das sociedades humanas ao redor do orbe.*

Palavras-chave: *história da antropologia; Durkheim; etnologia francesa*

\* Professor do Programa de Estudos Nacionalistas (Departamento de História), Universidade Central Europeia, Hungria; diretor emérito de pesquisa no Centro Nacional de Pesquisa Científica, França.

\*\* Originalmente publicado em *Actes de la recherche*, 74, p. 23-72 (1988). Traduzido do francês por Verlan Valle Gaspar Neto (doutorando em Antropologia pelo PPGA/UFF), que agradece ao professor Victor Karady pela gentileza em liberar a publicação traduzida de seu artigo em *Antropolítica*, e também à professora Gláucia Silva (PPGA/UFF) pela intermediação com o professor Karady na França e pela supervisão da versão final.

Nenhum aspecto da obra de Émile Durkheim e da Escola Francesa de Sociologia suscitou mais apreciações e discussões – frequentemente muito críticas – do que a interpretação que ela empresta aos dados empíricos concernentes às sociedades “primitivas” ou, como os durkheimianos as nomearam mais tarde, “arcaicas”. O fluxo de trabalho não cessa de aumentar sobre a análise durkheimiana das formas elementares sobre a vida religiosa (o totemismo, o animismo, a magia, o sacrifício etc.), sobre a proibição do incesto, sobre os sistemas de parentesco, quer dizer, sobre esta fração que se tornou, ao longo do tempo (concretamente desde a concepção do projeto do *Année Sociologique*, entre 1896 e 1897), o centro das preocupações dos autores – jovens em sua maioria – que se consideravam os primeiros sociólogos profissionais na França. O paradoxo merece uma tentativa de explicação. Por quais razões os membros da Escola Sociológica, uma vez que eles se proclamavam estudiosos da crise das sociedades contemporâneas, dedicavam seu tempo, com uma preocupação extremamente detalhada, ao esclarecimento da lógica de funcionamento das sociedades sem história, que eles só podiam conhecer de segunda mão? Esta primeira interrogação poderia parecer ociosa se ela não fosse completada por outra, relativa ao impacto da intervenção durkheimiana sobre o destino da disciplina etnológica. Com efeito, se o edifício teórico construído por Durkheim e seus discípulos sobre os dados da etnologia parece doravante carcomido, o movimento científico que eles empreenderam forneceu nada menos que as principais fontes intelectuais e institucionais que permitiram a profissionalização da disciplina. Este efeito durkheimiano sobre a etnologia nunca se constituiu em um objeto de estudo aprofundado.<sup>1</sup> Neste trabalho, tentarei colocar alguns elementos relevantes para uma sociologia do conhecimento sociológico.

Praticamente, minha abordagem partirá de algumas observações históricas sobre o estado da disciplina etnológica na França, no momento em que entraram em cena os durkheimianos, na virada do século. Indicarei brevemente, em seguida, os canais pelos quais o saber etnológico da época penetrou na esfera de interesse do mestre da Escola Sociológica, a ponto de informar toda a segunda parte de sua obra, o que permitirá chegar às razões propriamente estratégicas usadas pelos durkheimianos para assegurar uma respeitabilidade universitária a esta disciplina, até então excluída da universidade ou só existindo à margem da organi-

<sup>1</sup> Eu tentei delinear os contornos de um estudo como esse nos seguintes trabalhos: Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française, *Revue française de sociologie*, XXIII, 1982, pp. 17-35; French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough, *JASO* (Journal of the Anthropological Society of Oxford), XII, 3, 1981, pp. 165-176; *Stratification intellectuelle, rapports sociaux et institutionnalisation: enquête socio-historique sur le naissance de la discipline sociologique en France*, Paris, Centre de sociologie européenne, 1974, dactyl., *passim*.

zação acadêmica da produção de conhecimentos. Enfim, tentar-se-á avaliar o efeito global da revolução epistemológica durkheimiana sobre uma prática erudita essencialmente empírica. Talvez se compreenda melhor assim em que ponto a iniciativa durkheimiana foi decisiva para a transformação da etnologia francesa, que passou de disciplina intelectualmente pouco valorizada, a um dos setores propulsores das ciências humanas contemporâneas.

#### A DESCONFIANÇA EM RELAÇÃO A UMA DISCIPLINA FALÍVEL

É claro que a etnologia não foi uma invenção durkheimiana na França. Desde o princípio do século XIX – e mesmo antes – o interesse pelas civilizações afro-asiáticas e ameríndias, que a Europa acabara de descobrir progressivamente, objetivou-se em uma série de empreendimentos científicos tendo uma existência autêntica não só no campo intelectual, mas também nos meios extra-acadêmicos e sem usufruir de apoio oficial. Entre estes esforços privados, notamos que, desde 1839, o naturalista William Edwards organizou uma Sociedade Etnográfica que se manteve até 1847 e que – apesar de seu caráter efêmero – serviu de modelo à Sociedade Etnológica de Londres que, fundada em 1842, experimentou um grande reconhecimento por um longo período. Outro grupo de eruditos fundou, em 1859, outra Sociedade Etnográfica em Paris, que teve maior longevidade e acolheu diversas atividades de ensino, de discussão, e até mesmo de publicação, à maneira das sociedades eruditas para-acadêmicas que surgiram e se multiplicaram na França, principalmente depois do Segundo Império. Em 1895, nasceu, a partir de iniciativas emanadas desta sociedade, uma Sociedade de Americanistas, primeiro grupo no gênero voltado para uma especialização regional. Sabe-se que a Sociedade Asiática, mais fortemente preocupada, sem dúvida, com o estudo das grandes civilizações orientais do que com suas irmãs “primitivas”, data de 1822. Do mesmo modo a famosa Sociedade de Geografia, foi, ao longo do século XIX, uma das instâncias mais importantes da promoção de explorações ultramarinas. A Escola Antropológica – consagrada essencialmente à antropologia física – constituiu sob este ponto de vista uma iniciativa mais significativa. A esta escola, fundada pelos fisiologistas que adquiriram rapidamente uma reputação mundial (Broca, Quatrefages, Hamy, Verneau), atribuiu-se, desde 1855, uma cadeira no Museu de História Natural e, desde 1875, um ensino patrocinado pela Faculdade de Medicina de Paris. Desde sua concepção, a escola não cessou de alimentar certa confusão – heurística – entre os objetivos afeitos à antropologia física e suas pretensões a interpretar os fatos propriamente sociais (tais

como a linguagem, a família ou a religião). A obra de Letourneau, que conheceu um momento de grande popularidade, é testemunha desta ambiguidade. Nos seus cursos consagrados às questões da evolução, Letourneau propunha, com efeito, sob a égide da Escola Antropológica, o primeiro ciclo de ensino sistematicamente consagrado às sociedades sem história. Foi esta Escola Antropológica, ainda, que serviu de mestre de obra na fundação do Museu do Homem (1880). Paralelamente a esses movimentos institucionais, as pessoas que ocupavam postos nas colônias francesas – cujo volume foi fortemente ampliado nos primeiros decênios da Terceira República – tornaram-se fornecedores mais ou menos regulares de informações etnológicas. Os governos das colônias, “encarregados das almas dos indígenas”, tentaram organizar de forma sistemática o que os funcionários – amadores frequentemente zelosos –, tais como missionários, oficiais, médicos e administradores nas colônias, forneciam. Deste modo, a Escola Francesa do Extremo Oriente foi fundada em Hanói, em 1898. A pesquisa sobre as sociedades exóticas – que não foi, contudo, desde o início, sinônimo de etnologia – adquiriu assim, desde o fim do século XIX, um estatuto oficial.

Havia, portanto, toda uma rede de iniciativas em matéria de estudos etnológicos no momento da criação do *Année Sociologique*. Não havia, entretanto, nenhuma que fosse capaz de garantir um verdadeiro *status* científico à disciplina nascente. Com relação a isso, é possível discernir uma série de razões intelectuais e institucionais. Nenhuma dessas iniciativas comportou a elaboração de um paradigma científico coerente que pudesse dar conta do funcionamento das sociedades arcaicas. A coleta de fatos no campo permaneceu completamente empírica, desprovida de princípios de organização e alheia à interpretação voltada para o todo social. De um lado, encontravam-se cada vez mais os “coleccionadores de fatos”, no sentido mais simples do termo e, por outro lado, havia os “teóricos” puros que construíram (tal como Letourneau), no fundo de seus gabinetes de trabalho, as teorias geralmente evolucionistas que se situavam longe da observação e não submetidas a verificações. A multiplicidade de esforços fornecida de maneira dispersa pelos amadores não concorreu para definir um consenso sobre os métodos de coleta, sobre os objetos privilegiados da observação e ainda menos sobre a maneira de interpretá-los. Essas iniciativas não levaram, portanto, a um corpo de “saberes certificados” que poderiam assegurar certa identidade científica a esta especialidade erudita que, desde então, não poderia pretender qualquer reconhecimento universitário. É verdade que as faculdades de letras, que acabavam de colher os primeiros frutos das grandes reformas republicanas dos anos 1870 e 1880, permaneceram fortemente

marcadas pela rigidez herdada do regime napoleônico dos estudos: em matéria de inovações temáticas, elas permaneciam deficientes por causa do enquadramento proporcionado pelo pensamento clássico (com consequências para o ingresso na academia), e todas as novas ciências humanas, recentemente impostas “pelo alto”, continuaram a vegetar à margem das disciplinas canônicas até um pouco depois da Segunda Guerra Mundial. A integração universitária de uma especialidade fraca por excelência, como a etnologia, não estava então na ordem do dia. Este estado de coisas não podia deixar de limitar a expansão quantitativa e qualitativa da produção etnológica. A incerteza quanto à denominação da disciplina (que se chamava alternativamente etnografia, etnologia, sociologia, antropologia e às vezes até mesmo folclore) era o testemunho de sua imagem pública confusa e também de sua visibilidade medíocre no campo intelectual da França. Em uma pesquisa bibliográfica nesse domínio (antes da Primeira Guerra Mundial), Steinmetz cita apenas 14% de títulos franceses contra 31% em inglês e 45% em alemão.<sup>2</sup> Ainda em 1936, a parte dos trabalhos franceses nesta especialidade mencionados na “muito francesa” *Encyclopédia Francesa* não ultrapassava 28% do total contra 41% para as referências anglo-saxônicas.<sup>3</sup> O retardo quantitativo da etnologia francesa se fez acompanhar de uma pobreza qualitativa.

Compreende-se bem melhor, nessas condições, a ambiguidade que marcará, por muito tempo, as relações de Durkheim com a etnologia e notadamente no momento em que ele colocará os fundamentos de sua teoria da sociedade e da sociabilidade, a partir do fim dos anos 1880. Antes do surgimento do *Année Sociologique*, cuja primeira edição data de 1898, nenhum de seus trabalhos pessoais se volta para as civilizações arcaicas. (Quando ele se interessar mais tarde, só se apoiará, aliás, pouco, sobre a pesquisa etnológica de seus compatriotas). Ele não poderia ignorar evidentemente a obra de contemporâneos como Herbert Spencer, que dominava a cena das ciências sociais da sua época ou, mais concretamente, as proposições de um Westermarck sobre o casamento primitivo, ou então, a atividade do movimento “antropológico” parisiense.<sup>4</sup> Sua tese de doutorado sobre *A Divisão Social do Trabalho* (1893) teve, de fato, de recorrer a certo estoque de dados etnológicos para esclarecer a “sociabilidade mecânica” como pertinente às sociedades não industriais.

Se ele não podia evitar fazer referência à etnologia, sua atitude com relação ao legado dessa disciplina foi marcada, no início, por uma profunda

<sup>2</sup> Conforme S. R. Steinmetz, *Essay de bibliographie systématique de l'ethnologie jusqu'à l'année 1911*, s.l.n.d.

<sup>3</sup> *Encyclopédie française*, Paris, 1936, tome 7, pp. 7 B – 2-6.

<sup>4</sup> Cf. E. Durkheim, *L'état actuel des études sociologiques en France* (1895), in *Textes*, Paris, Ed. De Minuit, 1975, vol. I, pp. 73-108, surtout pp. 76-81.

desconfiança especada por certo número de argumentos. Ele exprimiu muitas vezes suas reservas sobre a credibilidade técnica das informações etnológicas, assim como sua utilidade epistemológica para a sociologia. Ele opôs os dados levantados pela história àqueles oferecidos pela etnologia e preferiu os primeiros no exercício da sociologia comparativa que ele preconizava porque, conforme ele, só as sociedades desenvolvidas (com história) realizaram certo nível de “cristalização” de seus costumes sob a forma de direito positivo, o que as tornava “objetivamente comparáveis”. Eis aqui, a este propósito, a crítica que Durkheim formulou sobre o tema da evolução do parentesco e do casamento construído por Westermarck (1895):

A insuficiência de informações que nos fornece a etnografia é, de resto, reconhecida pelo próprio autor. É, com efeito, entre os povos que nós conhecemos apenas dessa forma, que o direito só existe no estado de costume; ora, é singularmente difícil de atingir a compreensão de uma prática coletiva quando ela ainda não conseguiu tomar consciência de si mesma e se exprimir em fórmulas definidas. Mas estas dificuldades são ainda maiores quando se trata de fatos vitais e profundos como estes que concernem à estrutura da sociedade doméstica [...] Como separar, através de um simples olhar, o fato e o direito, em um contexto onde o direito não está consolidado de forma independente do fato que ele regula? É assim que se é às vezes induzido a transformar alguns casos isolados em regras jurídicas. M. Westermarck acredita que a quantidade de informações pode compensar a qualidade medíocre e que, para escapar a todos esses riscos de erro é necessário, e suficiente, consultar os volumosos trabalhos de etnografia [...] (p. 70).

E Durkheim fez a Westermarck a seguinte censura: “Dentre as fontes auxiliares para o sociólogo, as construções da História e os relatos dos viajantes, M. Westermarck interditou os primeiros.”<sup>5</sup>

Na mesma época ainda Durkheim reafirmou as mesmas reservas em um relatório endereçado ao conjunto sobre os trabalhos do “grupo antropológico e etnográfico” parisiense, notadamente sobre aqueles de Letourneau:

As fontes às quais ele recorreu o mais frequentemente são constituídas pelas descrições de viagem; ora, sabe-se que, pela sua própria natureza, elas são suspeitas e só deveriam ser utilizadas com moderação. Os costumes, as crenças, as instituições dos povos são coisas muito profundas

<sup>5</sup> C.f. E. Durkheim, *Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck (1895)*, in *ibid*, vol. 3, pp. 72-73 et 71.

para que se possa julgar dessa forma, superficial. Como a sociologia deve principalmente orientar suas pesquisas para as sociedades que podem ser estudadas através de documentos verdadeiramente históricos, as informações etnográficas devem servir apenas para corroborá-las e, em certa medida, aclará-las [...] Não se pode então lastimar, por exemplo, que nos seus grossos volumes sobre a família romana, cujo desenvolvimento histórico é fecundo em ensinamentos, não ocupe mais que cinco páginas no todo [...] e que ela goze de menor consideração do que a família dos Peles-Vermelhas e aquelas dos Melanésios.<sup>6</sup>

### AS “ORIGENS” E OS “PRIMITIVOS”

Dessa forma, suas dúvidas sobre a credibilidade e a utilidade da contribuição etnológica vão inicialmente ao encontro de seu projeto científico. Esse projeto comportaria primeiro toda uma tentativa de análise das condições que tornam possível a coesão social. Durkheim leva em conta tal análise, para falar sumariamente, ao utilizar a hipótese da interdependência das *funções sociais* em uma sociedade dada (religião, parentesco, sistema econômico etc. – concepção da sociedade como totalidade integrada) que repousa sobre os mecanismos do controle social (como a moral, o costume e o direito). Ora, o método aproximativo que ele preconiza é ao mesmo tempo comparativo e genético numa perspectiva inevitavelmente evolucionista (se bem que ele faça tudo para combater o evolucionismo primário de seus contemporâneos e predecessores). Com efeito, seu método visa à confrontação dos tipos sociais mais ou menos complexos, a complexidade sendo concebida como o produto do desenvolvimento histórico. Nesta ótica, os tipos complexos provêm de tipos simples de fatos sociais. Para “explicá-los” completamente, nada melhor do que a análise dos tipos mais simples, quer dizer, dos tipos “primitivos”, no duplo sentido de antiguidade histórica e de simplicidade de constituição, o que os torna mais facilmente acessíveis ao conhecimento. Uma vez colocado este princípio metodológico, recorrer à etnologia se tornou uma parte obrigatória da *démarche* durkheimiana – de alguma maneira o elemento estrutural de sua metodologia – já que Durkheim compartilhava o preconceito de sua época que identificava as sociedades arcaicas contemporâneas – estudadas pelos etnólogos – às sociedades “primitivas”, quer dizer, as mais antigas, todas duas sendo consideradas como as mais simples.

A afirmação desta necessidade de passar pelos estudos dos “primitivos” repousava então sobre bases teóricas incertas e sobre uma confusão,

<sup>6</sup> C.f. E. Durkheim, *L'état actuel des études sociologiques en France* (1895), *loc. Cit.*, pp. 77-78.

regularmente combatida, mas também cuidadosamente sustentada, entre sociedades simples e sociedades arcaicas. Esta ambivalência, como lembra Steven Luckes, “remete ao evolucionismo difuso do século XIX [...] do qual Durkheim jamais se viu verdadeiramente liberto [...] com todos os seus discursos sobre as origens, os protótipos e as etapas [...]”.<sup>7</sup> A identificação das sociedades simples com as civilizações anciãs procede igualmente em Durkheim de um evolucionismo herdado da filosofia da história do século XIX. Mas ela deriva também de uma concepção unitária do espírito humano que, conseqüentemente, não cessará de impelir os durkheimianos ao combate às teorias (como aquelas de Lucien Lévi-Bruhl) da dualidade radical da “lógica primitiva” e do pensamento moderno. Esta dualidade Durkheim teve dificuldade para aceitar, do mesmo modo que ele se defendia frequentemente contra a ideia de evolucionismo linear. Desde sua aula inaugural na Faculdade de Letras de Bordeaux (1888), ele desenvolve uma crítica fundamental da lei dos três estados de Auguste Comte, formulação paradigmática do evolucionismo na França. Observa-se que, curiosamente, Durkheim vê nisso um argumento provando a fragilidade da etnologia à época de Comte:

Comte se encontrava encorajado por esta maneira de ver, devido ao estado de imperfeição no qual se encontravam as ciências etnológicas de seu tempo, e também pelo pouco de interesse que essas lhe inspiravam. Mas hoje é manifestamente impossível sustentar que há uma evolução humana, em todos os lugares, idêntica a ela mesma, e que as sociedades são apenas variedades de um só e mesmo tipo [...] Admite-se cada vez mais que a árvore genealógica está organizada, a ponto de ter uma linha geométrica, parecendo-se antes com uma árvore frondosa cujos ramos provenientes por acaso de todos os pontos do tronco se enlaçam caprichosamente em todas as direções. Assim também são as sociedades [...] A humanidade assemelha-se antes a uma imensa família cujas diferentes ramificações, cada vez mais divergentes umas das outras, desligaram-se pouco a pouco de sua origem comum para viver uma vida própria. Quem nos asseguraria mesmo que essa origem comum nunca existiu?<sup>8</sup>

Este texto então tende a crer na ideia de que todas as sociedades observadas são de uma forma ou de outra “históricas” e que a procura de sua forma “original” (“esta raiz”) repousa sobre uma ilusão. Outros textos

<sup>7</sup> C.f. S. Luckes, *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, London, Allen Lane, 1973, p. 456.

<sup>8</sup> C.f. E. Durkheim, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture* (1888), in *La science sociale et l'action*, apresentação de Jean-Claude Filloux, Paris, PUF, 1970, pp. 89-90.

do mesmo tipo fazem eco, e esta ambiguidade do *status* das sociedades primitivas e dos fatos e tipos sociais primitivos serão amplamente discutidos pelos alunos de Durkheim.

[...] as sociedades inferiores, por mais humildes que elas sejam, não são desprovidas de ontem. Todas têm uma história. Algumas estavam já entrando em decadência à época na qual elas foram observadas pela primeira vez. Como saber quem é o primitivo e quem não o é, o que é um resto do passado e o que é devido, ao contrário, a uma regressão mais ou menos recente?<sup>9</sup>

Marcel Mauss, que estava incumbido da tarefa de oferecer uma apresentação autorizada da teoria social durkheimiana, tem dificuldade de esconder seu embaraço quando evoca a pretensa simplicidade das “sociedades inferiores” ou (pior) “sem civilização” às quais a cadeira que ele ocupa (desde 1901), na Seção de Ciências Religiosas da Escola Prática de Altos Estudos, é consagrada. Sua lição inaugural reflete bem a extrema ambivalência da posição dos durkheimianos sobre este plano.

Na pátria de Descartes, nós estamos muito preocupados em começar “pelos objetos mais simples e os mais confortáveis em se conhecer [...]”. O que eu acabo de dizer é que os fatos são interessantes porque eles são “simples e fáceis de conhecer”. Mas é preciso comprovar o que eu digo. Os fenômenos religiosos, que as sociedades das quais eu venho-vos falar apresentam bem, têm justamente a reputação de não serem “simples” e nem “fáceis de conhecer”[...] Permitam-me uma comparação. Vós sabeis senhores que, de todas as plantas e de todos os animais pluricelulares das épocas primárias e secundárias, nenhuma espécie sobreviveu. Mas, vós sabeis, elas têm tipos de representantes nas espécies atuais. Certas espécies têm por detrás delas assim uma longa evolução, mais longa mesmo que certas espécies de mamíferos, por exemplo. Mas seu ramo genealógico está conectado muito mais abaixo. Se não são elas mesmas organismos simples, elas representam, melhor do que outras espécies, organismos simples dos quais elas derivam mais imediatamente. Do mesmo modo senhores, em matéria etnográfica. Os fenômenos religiosos que nós observamos atualmente na Austrália, por exemplo, não são certamente nem simples e nem primitivos. As sociedades australianas ou americanas têm todas por detrás delas, uma longa história. Elas são tão velhas quanto as nossas, mais velhas talvez, se for verdade, o que é infelizmente duvidoso, que se tenha encontrado, na América e na Austrália, resquícios de um homem terciário. Mas elas permaneceram

<sup>9</sup> C.f. E. Durkheim, *Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermack (1895)*, *loc. cit.*, p. 73.

espécies mais simples que nossas sociedades [...] Mas é bem evidente, que malgrado este caráter de fenômenos evoluídos, estes fatos têm também um rótulo de simplicidade que pode nos fazer supor, devido a certos aspectos, que eles representam coisas mais antigas e mais rudimentares [...] Essa será uma de nossas principais tarefas, senhores, e das mais delicadas, que é examinar em quais medidas os fatos que nós estudamos nos permitem remontar às formas verdadeiramente elementares dos fenômenos [...] <sup>10</sup>

Sua formulação do problema é então resolvida – em toda a sua ambiguidade – na sua tese de doutorado inacabada sobre a prece (1909).

Cada tipo de prece tem efetivamente por matéria prima o tipo ou os tipos imediatamente antecedentes, sua genealogia nos permite saber de que ela é feita. Mas ao derivar assim o superior do inferior, nós não conseguimos explicar o complexo pelo simples. Certamente, as formas as mais rudimentares não estão em nenhum degrau mais simples que as formas mais desenvolvidas. Sua complexidade é somente de natureza diferente. Os elementos que se distinguirão e se desenvolverão no devir da evolução são reunidos num estado de penetração mútua. A unidade resulta de sua confusão. <sup>11</sup>

Está-se longe das primeiras formulações do método comparativo e genético, manchado ainda de um otimismo absoluto quanto à sua eficácia, que Durkheim propôs nas *Regras do Método Sociológico* (1893) e onde se concebe o *status* de “fatos rudimentares” como desprovidos de ambiguidade:

Para restituir o cômputo de uma instituição social, pertencente a uma espécie determinada, comparar-se-á as formas diferentes que ela apresenta, não somente entre os povos desta espécie, mas em todas as espécies anteriores [...] Se constituirá inicialmente o tipo mais rudimentar que jamais existiu, para seguir em seguida passo a passo a maneira pela qual ele foi progressivamente se complicando. Este método, que nós poderíamos chamar genético, daria de um só golpe a análise e a síntese do fenômeno [...] *Só se pode explicar um fato social de algum grau de complexidade com a condição de se seguir o seu desenvolvimento integral através de todas as espécies sociais.* A sociologia comparada não é um ramo particular da sociologia; ela é a própria sociologia [...] <sup>12</sup>

<sup>10</sup> C.f. M. Mauss, *Leçon d'ouverture* (1902), in *Oeuvres*, Paris, ed. De Minuit, 1968, vol 1, pp. 489-490.

<sup>11</sup> C.f. M. Mauss, *La Prière* (1909), in *ibid.*, *op. cit.*, p. 396.

<sup>12</sup> C.f. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1947, p. 137.

## A SOCIOLOGIA RELIGIOSA E A REDESCOBERTA DA ETNOLOGIA

À luz desses textos a conclusão que se impõe é que, quaisquer que possam ter sido as variações e as incertezas quanto ao *status* das sociedades arcaicas na construção da teoria durkheimiana, assinala-se em seu estudo uma verdadeira *prioridade epistemológica*. As consequências práticas dessa prioridade tão teórica são de início modestas. A coisa não é, entretanto, estranha à vocação etnológica dos primeiros (e dos mais próximos) colaboradores do mestre da Escola Sociológica, Marcel Mauss e Henri Hubert (seguidos mais tarde por Herbert Hertz). A carreira de Mauss é propriamente marcada por sua precoce especialização nesse domínio. Ao sair da agregação (1895), que ele prepara em Bordeaux perto de seu tio (com o intuito de entrar para a Escola Normal Superior, como a maior parte dos candidatos suficientemente brilhantes para a agregação de filosofia), Mauss não ocupa o posto de professor e se consagra aos estudos do orientalismo (sânscrito) e da etnografia exótica. Em 1896, aparece seu primeiro longo ensaio sobre uma obra holandesa de etnologia jurídica<sup>13</sup> e, em 1901 (aos 29 anos), ele ocupará a única cadeira de professor universitário atribuída à etnologia na França (cadeira das “religiões dos povos sem civilização” da 5ª Seção da Escola Prática). A carreira de Hubert – historiador de origem que se especializou no folclore e nos estudos das civilizações pré-históricas europeias – seguiu de perto aquela de seu amigo e colega Mauss na Escola de Altos Estudos. Com estes postos, os durkheimianos asseguraram para si praticamente um monopólio na reprodução universitária da disciplina. O uso durkheimiano da etnologia foi então cedo institucionalizado (Robert Hertz assumiu, pois, igualmente, como professor, uma disciplina na Escola de Altos Estudos durante muitos anos).

Reconsideremos rapidamente as implicações da posição que Durkheim adotou repentinamente com respeito à etnologia, e que encontraria, como já o dissemos, sua fonte na mesma lógica da epistemologia “genética”.

Primeiramente, essa era uma posição tanto positiva quanto negativa. Certamente se tratava de explorar exaustivamente as análises secundárias da massa de trabalhos recentemente acumulados nos últimos decênios do século XIX sobre as civilizações colonizadas há pouco, e que representavam uma fonte de informações tornadas recentemente disponíveis. Mas essa *démarche* mal escondia a incapacidade dos durkheimianos de conceber a sociologia na qualidade de disciplina empírica e autônoma que coleta e elabora seus próprios dados. A epistemologia durkheimiana

<sup>13</sup> C. f. M. Mauss, *La religion et les origines du droit penal d'après un livre récent* (1896), in *ibid.*, vol. 2, pp. 651-698.

colocava então a sociologia em posição de ciência de síntese, tributária, por sua matéria primeira, das ciências auxiliares empíricas, tais como a etnologia, mas também a demografia, a história ou a estatística moral.

Em segundo lugar, por esse viés, os durkheimianos entraram a fundo em um grande debate internacional no qual eles conseguiram de pronto uma legitimidade científica considerável, devido à sua posição de interlocutores franceses herdeiros de Spencer, da famosa Escola de Antropologia Religiosa Inglesa (Frazer, Lang, Marret) e dos teóricos americanos das sociedades primitivas (Boas, Tylor,<sup>14</sup> Morgan), cuja obra dominava a discussão nas ciências sociais que, nessa época, começavam a ser implantadas nas universidades dos países ocidentais. Eles tiraram proveito em alguma medida da legitimidade que adquiriu, no campo científico internacional, a *interpretação* dos “fatos primitivos” uma vez que, sabe-se, a *observação* em campo possuía naquele momento apenas um *status* fraco entre o conjunto de operações habituais de pesquisa.

Enfim, pela mesma *démarche*, os durkheimianos ofereciam os meios de uma verdadeira reconversão intelectual. Formados nas disciplinas clássicas, de conteúdos consagrados, embora limitados, e, sobretudo, com potencial de inovação intelectual restrito, eles poderiam esperar um êxito mais rápido e mais espetacular em um campo de investigação ainda novo na França. Esta expectativa de inovação não foi efetivamente traída por Mauss ou Hubert, que estavam entre os primeiros a inaugurar no ensino superior francês um novo tipo de carreira – apropriada para certos professores da Escola Prática, orientada exclusivamente para a pesquisa e para a formação de pesquisadores.

Mas a vocação etnológica da Escola Sociológica, que marcará doravante sua imagem pública, encontra-se decisivamente reforçada pelo deslocamento do centro de interesse de Durkheim, que se situará a partir de então no domínio da religião. Esse deslocamento intervém no momento em que ele publica *O Suicídio* e funda o *Année Sociologique*. Ele responde a uma interrogação antiga em sua obra, mas também, à leitura dos últimos trabalhos da Escola Antropológica Inglesa, que permite desenvolver uma reflexão fundamental, no coração de todos os seus trabalhos anteriores sobre as condições de coesão das sociedades. Sem fazer o histórico do desenvolvimento deste tema no pensamento durkheimiano, lembremos que Durkheim coloca suas principais balizas desde suas primeiras publicações. Desde 1887, ele afirma com firmeza “que a religião é na

<sup>14</sup> N.T O britânico Edward B. Tylor, o alemão naturalizado norte-americano Franz Boas, e o norte-americano Henry Lewies Morgan não só escreveram em língua inglesa como partilharam um contexto intelectual comum.

totalidade ou em parte um fenômeno sociológico”<sup>15</sup> que jamais se achou em outro lugar “senão no seio das sociedades constituídas”,<sup>16</sup> que as práticas religiosas suportam obrigações sociais<sup>17</sup> porque elas satisfazem os interesses coletivos e que é a solidariedade que é preciso considerar como “a causa determinante do sentimento religioso”.<sup>18</sup> Neste antigo texto, Durkheim formula já com absoluta clareza suas intuições sobre o lugar central dos cultos na ordem das funções sociais, a saber, que “é hoje que a moral se tornou independente da religião; na origem, ao contrário, as ideias morais, jurídicas e religiosas estavam confundidas numa síntese um pouco confusa cujo caráter era antes totalmente religioso”<sup>19</sup> e que a religião é dependente de causas sociais, que ela subsistirá tanto tempo quanto persistirem as causas, e que a falsa antinomia da ciência e da religião não permite pensar o futuro das religiões.<sup>20</sup> Nesse primeiro texto no qual Durkheim desenvolve sua sociologia religiosa, veem-se evocados os sujeitos da reflexão que animarão seus principais trabalhos originais desenvolvidos em toda a segunda parte de sua carreira e que desembocam em 1912, no livro síntese sobre as *Formas Elementares da Vida Religiosa*.

Esse deslocamento temático fundamental começou unido à etnologia porque a sociologia religiosa de Durkheim dela se nutriu quase exclusivamente. Sua problemática é, com efeito, inteiramente centrada sobre “as origens”, quer dizer, sobre os fenômenos religiosos “elementares” e (por hipótese) “rudimentares” (outra maneira de formular a identidade do “primitivo” e do “simples”) descritos pelos etnólogos. Na lógica de sua obra há duas razões complementares, todas duas perscrutadas desde 1887, para preferir recorrer ao estudo das religiões “elementares”. A primeira é que as funções essencialmente sociais (opostas às funções individualizadas que se desenvolverão em seguida) são mais bem observadas nas religiões arcaicas. Segundo, podem-se e devem-se revelar no sistema religioso dos “primitivos” os primeiros elementos das outras “funções sociais” que, em consequência do desenvolvimento, se separarão do culto para se tornar autônomas, tais como o direito ou a moral. Sabe-se que Durkheim explorará essas intuições teóricas nas duas direções. Ele colocará inicialmente que os fenômenos religiosos estão no centro de toda

<sup>15</sup> C.f. E. Durkheim, L'avenir de la religion, in *Textes, op. Cit.* Vol. 2, p. 160.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 161 et 163.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 164.

“sociabilidade” a título de – em última análise – hipóstase ou autorrepresentação exaltada da sociedade ela mesma.<sup>21</sup> Ele fará derivar disto, em seguida, uma série de análises da “confusão primitiva de funções” para apreender a origem das categorias de pensamento (tais como as categorias de orientação no espaço e no tempo, as “classificações primitivas”)<sup>22</sup> e estabelecer as bases de uma crítica sociológica do conhecimento. A contribuição etnológica torna-se, então, vital para a consecução de seu empreendimento intelectual. Pode-se compreender a objetivação em toda a sua obra ulterior, como já o dissemos, mas, sobretudo, no *Année Sociologique*, onde Durkheim partilha, em estreita colaboração com Mauss, Hubert e Hertz, a discussão crítica da literatura etnológica e onde essa literatura ocupa, ao longo de 12 publicações sucessivas, um lugar preeminente. Se se comparam as primeiras e as últimas publicações, vê-se, pois, que a maior parte das análises de obras consagradas aos estudos etnológicos locais passa de menos de 10% a perto de dois quintos do conjunto de trabalhos dedicados aos estudos “exóticos”. Este conjunto constitui-se com certa permanência por volta de 45% dos relatórios publicados no *Année sociologique*. O peso da etnologia para os durkheimianos se acha demonstrado nesta evidência.

Além dos fatores epistemológicos inerentes à obra durkheimiana, já evocados, há todo um feixe de condições ligadas ao estado do campo intelectual no qual se inscreve a etnossociologia da religião preconizada por Durkheim. Podemos situá-las em quatro registros.

Se o debate internacional sobre as religiões primitivas se desenvolve a partir dos anos 1880, em decorrência das pesquisas que eram frequentemente especulativas ou históricas, de Robertson Smith e de Frazer, o conhecimento mesmo das religiões clânicas – que parecem apresentar, aos olhos dos contemporâneos, os traços tão procurados do caráter “elementar” – faz progressos imprevistos e decisivos na virada do século. Spencer e Gillen, Strehlow, Howitt, Swanton, Boas etc renovam e multiplicam as informações sobre os cultos totêmicos australianos e ameríndios e sobre as organizações sociais que estão a eles relacionados. A teoria durkheimiana passou a dispor desde então de um material de referência com qualidade incomparavelmente melhor e que ela não possuía uma dezena de anos antes. São justamente as análises dos trabalhos desses “novos etnólogos”, mais profissionais que seus predecessores, que preenchem a seção do *Année sociologique* dedicada à religião (que se torna muito rapidamente,

<sup>21</sup> C.f. E. Durkheim, *Morale, religion et société*, in *Ibid.*, vol. 2, pp. 10-12.

<sup>22</sup> C.f. E. Durkheim et M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, in M. Mauss, *Oeuvres.op. Cit.*, vol. 2, pp. 13-89.

de longe, a seção mais importante).<sup>23</sup> Toda a obra tardia de Durkheim e os primeiros grandes trabalhos de Mauss lhes são devedoras. Pode-se medir indiretamente o efeito disso ao se comparar as fontes dos dois livros de Durkheim que trataram das sociedades arcaicas. Enquanto a *Divisão do Trabalho Social* (1893) encerra ainda bem poucas referências propriamente etnológicas, estas representam a grande maioria das referências utilizadas em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912). Além disso, na primeira obra, as referências às obras francesas são quase majoritárias (43%) contra 25% de referências anglo-saxônicas e 25% de referências alemãs. Na segunda, a parte de referências francesas (12%) e alemãs (15%) torna-se mínima em face da profusão de referências anglo-saxônicas (72%) que se referem, sobretudo, à etnologia empírica. A existência dessa literatura recente constitui assim a verdadeira condição de possibilidade da sociologia durkheimiana das religiões.

Se esta fonte parece ser mais segura que todas aquelas que, até então, alimentaram os debates sobre os “primitivos”, é porque as informações que ela fornece referem-se às sociedades de pequenas proporções, que oferecem a ilusão tão procurada de ser “simples e de fácil compreensão”, respondendo à esperança positivista de uma inteligibilidade exaustiva. Além disso, trata-se de fontes de informação renováveis e extensivas, contrariamente às fontes históricas, cuja credibilidade havia sido outrora exaltada por Durkheim, uma vez que as observações etnológicas puderam ser reiteradas e seus resultados submetidos ao controle empírico. Certamente, nenhum discípulo de Durkheim abandonou a postura do cientista fechado em seu gabinete para partir para o campo. Uma palavra de Mauss traiu mesmo a profundidade de sua fé na eficácia da divisão do trabalho científico entre os homens de teoria e de síntese e os observadores de campo. “É necessário que existam sociólogos e etnógrafos. Uns explicam e outros informam”.<sup>24</sup> Durkheim formula com maior prudência esse mesmo problema, uma vez que ele pensa que “não há trabalhos etnográficos que não sejam explicativos e ao mesmo tempo descritivos”.<sup>25</sup> Isso não o impede de compartilhar a ideia de que a etnologia, fornecendo aos sociólogos elementos de comparação confiáveis, aproxima a epistemologia sociológica de seu ideal científico, a experi-

<sup>23</sup> A seção de sociologia religiosa precede todas as outras seções temáticas do *Année sociologique* por seguir imediatamente a seção consagrada à sociologia geral. Na primeira edição ela ocupa a maioria das páginas (230 páginas em 440) consagradas à apresentação das análises de obras. Na última edição publicada, enquanto Durkheim estava vivo (nº 12 aparecido em 1913), a seção cobre então 245 páginas contra 230 páginas para a sociologia moral e jurídica, 46 páginas para a sociologia criminal e estatística moral, 216 páginas para a sociologia econômica e 30 páginas para a morfologia social.

<sup>24</sup> C. f. M. Mauss, *Le Manuel d'anthropologie de Kroeber* (1925), in *Oeuvres, op. Cit.*, vol.3, p. 389.

<sup>25</sup> C.f. E. Durkheim, *Débat sur les rapports de l'ethnologie et de la sociologie* (1907), in *textes, op. Cit.*, I, p. 257.

mentação pela pesquisa comparativa. É assim que se pode compreender que em 1904 então, Durkheim confirma o primado que a etnografia deve se conservar entre as ciências auxiliares da sociologia porque ela “fornece [...] elementos de comparação que nada pode substituir” e que ela “tem então essa vantagem que nos auxilia a compreender a nossa própria evolução; ela vem esclarecer os monumentos de nosso passado e ela tem essa superioridade sobre a história que ela porta sobre os povos que ainda vivem”.<sup>26</sup> Graças notadamente às novas descobertas de trabalho de campo, vê-se que a apreciação relativa do lugar da história e da etnografia foi invertida na ótica durkheimiana.

Independentemente de sua rentabilidade epistemológica, o recurso ao estudo das religiões arcaicas para fundar uma sociologia religiosa respondia para os durkheimianos a um imperativo mais propriamente ideológico. Havia na França da virada do século, que acabava de sair da crise provocada pelo caso Dreyfus – crise de antissemitismo sem precedentes em que o direito católico se opôs ao *establishment* laico do Estado republicano –, na época em que o governo radical socialista preparava a separação da Igreja e do Estado, uma importante demanda pública pela interpretação científica dos fenômenos religiosos. Essa demanda já tinha sido revestida de uma forma institucional, uma vez que o parlamento, majoritariamente republicano, tinha suprimido, em 1885, os créditos das faculdades de teologia católicas para destiná-los à criação da Seção de Ciências Religiosas da Escola Prática. Na mesma ordem de ideias, esperava-se também que a sociologia trouxesse soluções práticas aos problemas da moral laica, a ser implantadas no ensino primário e laico – conforme obrigavam as leis Ferry – ou que ela contribuísse para a elaboração de uma pedagogia racional. Esse papel utilitário – de uma “sociologia aplicada” *avant la lettre*<sup>27</sup> – Durkheim jamais recusou. Ele evoca desde 1883, em seu prefácio de *A Divisão do Trabalho Social*:

[...] do fato de nos propormos a estudar a realidade, não se conclui que nós renunciemos a melhorá-la: nós consideraríamos que nossas pesquisas não teriam merecido uma hora de dedicação se elas apresentassem apenas um interesse especulativo. Se nós separamos com cuidado os problemas teóricos dos problemas práticos, não é para negligenciar estes últimos: é, ao contrário, para nos colocar em melhor situação para

<sup>26</sup> C. f. E. Durkheim, *Ethnographie et sociologie* (1904), in *ibid.*, 1, pp. 255-256.

<sup>27</sup> Optamos por não traduzir a expressão, embora seu significado mais exato para a presente discussão seja o de, literalmente, fiel aos princípios jurídicos. N.T

resolvê-los [...] [neste livro] ver-se-á que a ciência pode nos auxiliar a encontrar o sentido para o qual nós devemos orientar nossa conduta.<sup>28</sup>

Desde seu primeiro grande trabalho, ele formula, portanto, claramente, a dificuldade de assumir diretamente este papel utilitário e preconiza a separação dos problemas “teóricos e práticos”, cuja confusão prejudica toda solução e incita ao jornalismo sociológico. É verdade que o risco de cair em um discurso desprovido de legitimidade científica própria devia constituir, para os durkheimianos, uma das maiores razões de sua recusa em consagrar diretamente suas pesquisas à realidade contemporânea com vistas à aplicação “utilitária”. Esse risco é ainda mais real porque os principais autores dos *Années* são militantes socialistas ou radicais socialistas (Durkheim é amigo próximo de Jaurès). Donde a necessidade de separar com rigor a atividade científica e a militância política, algo que os durkheimianos realizaram com uma notável consciência do perigo no qual incorriam. É desse modo que o recurso às religiões “elementares” para a abordagem do fenômeno religioso em sua generalidade aparece como uma saída para a empresa conciliadora de interesses ideológicos contraditórios: fundar uma teoria da religião aplicável ao presente e que conservasse a objetividade científica.

Enfim, em último lugar, a vitória da exploração sociológica da contribuição etnológica continha também a fragilidade da disciplina etnológica na França. A oferta de serviço e de síntese que os sociólogos apresentaram aos representantes das disciplinas universitárias fortes – história, geografia, filosofia – foi recebida frequentemente de modo frio, e até mesmo recusada, a despeito do extraordinário capital de prestígio acumulado pela Escola Sociológica. É só no entre guerras, após o desaparecimento de Durkheim, que os historiadores da Escola dos Anais, certos herdeiros da Escola de Geografia Humana de Vidal de La Blache e alguns filósofos (raros) se inspirarão no projeto de Durkheim. Nenhuma resistência é comparável, ou pôde se manifestar em tamanha escala, àquela enfrentada por uma disciplina tão desvalorizada universitariamente quanto a etnologia francesa contemporânea. Aquelas que se fizeram notórias, viram-se reduzidas rapidamente, tão grande era a desproporção entre o peso dos durkheimianos e aquele de seus adversários (dentre os quais somente o nome do folclorista Van Gennep emerge para a posteridade) nesse setor estreito do campo intelectual contemporâneo. De todo modo, a empresa durkheimiana só teve, em suma, incidências benéficas para o futuro da etnologia na medida em que ela poderosamente contribuiu para assegurar a esta disciplina marginal uma legitimidade científica e

<sup>28</sup> C. f. E. Durkheim, *Ethnographie et sociologie* (1904), in *ibid.* 1, pp. 255-256.

universitária cujos especialistas colhem ainda hoje os frutos. Evoquemos rapidamente, para concluir, os principais aspectos e consequências deste intento de legitimação.

#### A HERANÇA DURKHEIMIANA E A ETNOLOGIA DE CAMPO NA FRANÇA

Em primeiro lugar, a ação durkheimiana contribuiu para a legitimação da etnologia de campo, concorrendo para a elevação do *status* de seu objeto. A etnologia – a exemplo de todas as outras ciências humanas empíricas, admitidas na Universidade graças às reformas republicanas (história social, geografia regional, pedagogia, psicologia, sociologia) – sofria com o fato de seus objetos de estudo – contrariamente àqueles das disciplinas clássicas – não serem suscetíveis de celebração cultural. O baixo *status* das sociedades “primitivas”, na qualidade de objetos culturais, parecia condenar à marginalidade a disciplina que se consagrava ao seu estudo. Ora, Durkheim, desde seus primeiros escritos, combate esses “preconceitos” cujo efeito pernicioso introduziu uma hierarquia completamente tradicional nas orientações de estudo. “Para nós – disse ele em 1888 – nós sabemos que [...] as palavras superior e inferior não têm um sentido científico [...] Para a ciência, os seres não estão uns abaixo dos outros”.<sup>29</sup> Nesse mesmo texto programático ele não hesita em pôr a história, disciplina canônica da Universidade, e a etnologia, em pé de igualdade, a ponto de evocar a possibilidade de que os progressos futuros da história dependem da etnologia (“O direito doméstico das tribos da Austrália ou da América nos fará compreender melhor aquele dos romanos”).<sup>30</sup> Acordando um lugar de escolha aos dados relativos aos “primitivos” na sua teoria sociológica da religião e do conhecimento, Durkheim, de uma só vez, realizou essa autêntica reabilitação da etnologia, indo contra toda a tradição letrada que tinha, até então, comandado a hierarquia das disciplinas universitárias.<sup>31</sup>

A ação durkheimiana teve por consequência imediata a elevação do nível universitário do recrutamento dos etnólogos. Certamente a passagem da etnologia de amadores para a prática científica organizada e exercida pelos seus profissionais não se consumou de um momento para outro. A obra de Mauss, Hubert e de Hertz, universitários de alto *status* (seja normalistas, detentores ou não de agregação, seja, ao menos, agregados da Universidade), é seguramente um vetor dessa transformação, porque são

<sup>29</sup> C. f. E. Durkheim, Introduction à la sociologie de la famille (1888), in *Textes, op. Cit.*, 3, pp. 24-25.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>31</sup> Para uma crítica da tradição letrada, ver V. Karady, Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française, *art.cit.*, sobretudo pp. 18-21.

eles próprios quem, por meio de seu ensino na Escola Prática, realizaram os passos decisivos na direção da reprodução universitária da etnologia em um alto nível. Outros agregados e normalistas os seguirão, e se assiste durante a vida de Durkheim à conversão temática para a etnologia de um prestigioso professor da Sorbonne, o filósofo Lucien Lévi-Bruhl. Desde então, o debate sobre as sociedades “primitivas” se desenvolve nas instâncias mais elevadas do *stablishment* universitário, como na Sociedade Francesa de Filosofia ou nas revistas filosóficas, consagrando a conclusão de um percurso que conduziu a etnologia da marginalidade ao ápice da consagração acadêmica (que simbolizará, em 1935, a criação de uma cadeira específica para Mauss no *Collège de France*).<sup>32</sup>

Esse processo é evidentemente inseparável da institucionalização da etnologia no ensino superior. Lá, ainda, os durkheimianos parecem ter sido os mestres de obra. Se Mauss, Hubert e Hertz inauguraram o ensino especializado de etnologia na Escola de Altos Estudos, seus cursos se situam fora do ciclo de estudos normais das faculdades de letras onde a maior parte de seus alunos era recrutada. Era importante então implantar a etnologia nessas próprias faculdades. Isso só se tornou possível graças à reforma dos estudos, em 1921, criando as licenças compostas de quatro certificados. Em 1925, Mauss, Lévi-Bruhl e Paul Rivet (um antropólogo físico) fundam o Instituto de Etnologia da Universidade de Paris, que obtém, em 1926, a habilitação para atribuir um certificado de etnologia. Esse certificado terá a propriedade específica de permitir completar ao mesmo tempo uma “licença livre” (sem objetivo profissional) e uma licença de ensino, nas duas faculdades de letras e de ciências (pelo viés da antropologia física). Ele poderia servir notadamente de certificado opcional aos candidatos à licença de filosofia, o que tornou universitariamente rentável a frequência dos cursos do instituto por um número considerável de estudantes. Se os seminários de Mauss, de Hubert e de Hertz são, antes da Grande Guerra, frequentados por uma dúzia de alunos,<sup>33</sup> os estudantes efetivos inscritos para o instituto passam

<sup>32</sup> Esta cadeira será intitulada, contudo, sociologia, marcando bem de cada vez a continuidade da obra de Mauss através daquela de seu tio mas também, sub-repticiamente, a preeminência da ciência de síntese (sociologia) através de sua afilhada empírica e auxiliar (a etnologia). Notemos mais uma vez que Durkheim, embora reconhecesse sua importância, jamais concedeu um *status* epistemológico *autônomo* à etnologia e até menos assinalou um lugar temático *independente* aos objetos de estudos privilegiados da disciplina. Mas isto não seria, no entanto, uma maneira estratégica de fazer aceitar a ideia de que a lógica do social é a mesma em toda a parte, do mesmo modo que a ciência que o trata é uma? Notar-se-á em particular que o termo etnologia não apareceria em nenhuma parte na ordenação das orientações de pesquisa do *Année sociologique* e que os trabalhos consagrados às sociedades arcaicas são discutidos lado a lado com outros, tratando sobre as sociedades industriais ou sobre as civilizações históricas.

<sup>33</sup> De 1901 a 1911, o efetivo de ouvintes inscritos nos cursos de Mauss na Escola Prática oscilou entre 16 e 38; aqueles de Hubert entre 10 e 29.

de 26, em 1926, para 258, em 1938. É ainda mais significativo para a reprodução universitária da disciplina que o instituto envie para campo (na África e nas Américas, sobretudo) um grande número de alunos (113 no total, entre 1926 e 1940). É graças a essas missões, financeiramente patrocinadas pelo instituto, que a etnologia universitária francesa se estabelece na pesquisa empírica.

Portanto, o impulso durkheimiano marcou fortemente o desenvolvimento futuro da etnologia, elevando, ousamos dizer, também, seu nível teórico. De Mauss a Lévi-Bruhl e até Lévi-Strauss, a pesquisa etnológica francesa não cessou de estar inspirada, guiada e informada por especialistas oriundos de uma formação filosófica. A exigência de síntese teórica se acha, assim, inscrita até nossos dias no plano de aprendizagem dos etnólogos de campo. É uma especialidade bem francesa que não se acha absolutamente em outros lugares, sobretudo nos países anglo-saxões, e ela é diretamente devedora da herança da Escola Sociológica.

Outro aspecto dessa herança é a proximidade e o parentesco contínuos das *démarches* sociológica e etnológica, e também, a simbiose institucional e intelectual das duas disciplinas que constituem, ainda, um traço, em alguma medida, “estrutural”, inerente ao desenvolvimento das ciências sociais na França, ao longo do século XX. A não separação dos especialistas nos departamentos universitários responde, efetivamente, com frequência – como ilustra o mais alto nível da obra de um Pierre Bourdieu – ao cuidado de reunir em uma metodologia sintética as regras do método e as técnicas de abordagem atribuídas alhures, exclusivamente, seja à sociologia, seja à etnologia. Esta convergência e esta interpenetração de métodos colocadas em marcha na sociologia e na etnologia, desde que a segunda não é mais concebida como uma serva da primeira, representam uma das principais aquisições, ainda válida na França, do empreendimento de Durkheim.

Figura 1: Os temas etnológicos e exóticos no *Année Sociologique*

Número de publicações do <i>Année Sociologique</i>							
	1 e 2	3 e 4	5 e 6	7 e 8	9 e 10	11 e 12	Nova série 1
Generalidades sobre os primitivos, as origens, estudos comparativos, a <i>Völkerkunde</i>	18	4	11	8	8	10	24
Estudos tópicos comparados sobre magia, ritos, totemismo, sobrevivência das sociedades sem escrita.	13	7	6	8	5	5	1
Etnologia e estudos pré-históricos locais (civilizações sem escrita).	9	19	17	25	31	38	34
Etnologia europeia, civilizações tradicionais ou anciãs (Celtas), folclore, mitos.	16	16	19	15	19	8	7
Civilizações clássicas orientais ou pré-colombianas (judaísmo, Egito etc).	19	36	21	24	22	14	17
Civilizações da antiguidade greco-romana e cretense.	25	19	26	21	16	25	18
Conjunto.	100	100	100	100	100	100	100
Efetivos (n=)	149	124	172	217	216	312	103
Parte do conjunto nas recensões publicadas.	43%	45%	44%	44%	45%	47%	45%

## ABSTRACT

*In this paper the author inquires and discuss the relationships between the first sociological works in France, led by Durkheim and his followers at French Sociological School, and the origin of Ethnology in that country. In this sense, his analysis is focused, on one hand, over the importance acquired by ethnological data close to durkheimian theoretical production, and, on the other hand, over the decisive role from the works by Durkheim, Mauss and Hubert, and others, to the institutionalization of Ethnology on the academic circles in France. Therefore, it is an analysis eminently historical, which one rescues, in a critical way, the path of the Ethnology in France since its pre-academic era to its definitive inclusion at the French universities, a path ruled by wide debates about the possibilities of to drawing or not drawing a diachronic and evolutionist axe regarding to the human societies' development around the world.*

Keywords: *anthropology's history; Durkheim, french ethnology*

