

Evolução, evolucionismo e antropologia sociocultural: contribuições para um debate inconcluso

*Evolution, evolutionism and sociocultural anthropology:
contributions to an unfinished debate*

DOI: 10.18226/21784612.v26.e021003

Caetano Sordi*

Resumo: Está bem-estabelecido que a moderna noção de ser humano está firmemente ancorada no conceito de evolução natural, no que diz respeito à sua origem biológica e, no conceito de cultura, no que diz respeito à sua condição existencial e à sua multiplicidade de modos de vida. Este artigo discute a relação entre o paradigma evolucionista nas ciências naturais e o pensamento antropológico moderno, analisando as raízes de alguns mal-entendidos entre as duas tradições intelectuais. Notadamente, o embaralhamento entre os legados da obra do naturalista Charles Darwin e do filósofo Herbert Spencer para a escola de pensamento conhecida como “evolucionismo social”, hegemônica entre a década de 70 do século XIX e a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) no contexto antropológico. A partir da crítica dirigida aos autores dessa escola por Franz Boas, fundador da antropologia cultural norte-americana, o artigo demonstra que o conceito evolutivo empregado por evolucionistas sociais como Edward B. Tylor e Lewis H. Morgan remete mais às concepções teleológicas e dedutivas de Spencer da evolução, como uma lei, que às formulações de Darwin da seleção natural como um mecanismo. Por fim, o artigo salienta afinidades entre a teoria da cultura de Boas e a visão darwiniana maiores do que se poderia supor, dentre as quais: uma perspectiva mais retroditiva que preditiva sobre o processo de variação natural-cultural; a substituição da ortogênese determinada pela filogênese indeterminada; e da crença no progresso absoluto e no excepcionalismo humano pelo relativismo com respeito ao lugar da humanidade e às suas formas de vida cultural no mundo.

Palavras-chave: Evolução. Evolucionismo social. Antropologia. Darwin. Spencer.

Abstract: It is well established that the modern notion of human being is firmly based on the concept of natural evolution, regarding its biological origins, and on the concept of culture, regarding its existential condition and its multiplicity of way of life. This paper discusses the relationship between the evolutionary paradigm in the natural sciences

* Graduado em Filosofia (PUCRS) e Ciências Sociais (UFRGS). Mestre e Doutor em Antropologia Social (UFRGS). Ex-docente na Universidade de Caxias do Sul (UCS). Antropólogo no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). *E-mail:* caetano.sordi@gmail.com *Orcid Id:* <http://orcid.org/0000-0003-2334-8096>

and modern anthropological thought by analyzing the roots of some misunderstandings between these two intellectual traditions. Notably, the conflation of the legacies of naturalist Charles Darwin and philosopher Herbert Spencer in the works of the school of thought known as Social Evolutionism, which was hegemonic between the 1870s and World War I (1914-1918) in the anthropological field. Based on the criticism directed at the authors of this school by Franz Boas, founder of North American Cultural Anthropology, the paper demonstrates that the evolutionary concept used by social evolutionists such as Edward B. Tylor and Lewis H. Morgan refers more to Spencer's teleological and deductive conceptions of evolution as a law than to Darwin's approach to natural selection as a mechanism. Finally, the paper highlights that the affinities between the Boasian theory of culture and the Darwinian worldview are greater than might be supposed, such as: a retrodictive view on the process of natural and cultural variability, rather than a predictive one; the substitution of determined orthogenesis for non-deterministic phylogenesis; and the replacement of the belief on absolute progress and human exceptionalism for relativism concerning the place of humanity and its various cultural ways of life in the world.

Keywords: Evolution. Social evolutionism. Anthropology. Darwin. Spencer.

Introdução

Seja nos meios acadêmicos, seja para o público em geral, é consenso que a moderna concepção científica sobre o ser humano, sua origem e evolução, é largamente tributária do pensamento do naturalista britânico Charles Darwin. Mais precisamente, dos conceitos que desenvolve em dois livros seminais: *A origem das espécies* (1859) e *A origem do homem e a seleção sexual* (1874). No primeiro, Darwin apresenta as revolucionárias ideias de descendência com modificação e seleção natural. No segundo, discute, a contrapelo do criacionismo e do excepcionalismo humanos então predominantes, a emergência do *Homo sapiens* – ou ser humano biologicamente moderno – como parte do grande conjunto das formas orgânicas conhecido.

Desse modo, se é praticamente indisputável que, ao longo do século XX, o pensamento evolutivo tenha se tornado “o eixo organizador do pensamento biológico” (MEYER; EL-HANI, 2005, p. 114) e paleoantropológico contemporâneo, o impacto e a influência desse paradigma sobre as ciências sociais – em especial, sobre a antropologia sociocultural – ainda permanecem objeto de grande confusão e mal-entendidos. Neste artigo, busca-se aclarar, a partir de

uma perspectiva predominantemente internalista (KUHN, 1968), alguns aspectos controversos sobre a relação entre pensamento evolutivo e socioantropológico, sem a pretensão, no entanto, de esgotá-lo em toda sua complexidade.²

Nesse esforço, analisamos, primeiramente, a crítica antropológica moderna à aplicação do conceito de *evolução* para a análise e a interpretação de fenômenos socioculturais, notadamente, a partir dos trabalhos da escola norte-americana reunida em torno de Franz Boas e de seus discípulos. Em seguida, argumentamos que parte dos mal-entendidos entre as duas tradições científicas resulta de um embaralhamento entre os legados teóricos de Darwin e do filósofo britânico Herbert Spencer, assim como de certa confusão entre as noções de *lei* e *mecanicismo*. Para tanto, tomamos como balizas os trabalhos de Lévi-Strauss (2013), Tim Ingold (2004, 2019) e Derek Freeman (1974) sobre a relação entre evolucionismo e antropologia. Por fim, na esteira do argumento desenvolvido por Ingold em *Evolução e vida social* (2019), procuramos demonstrar que há mais afinidades entre a teoria da cultura de Boas e o legado darwiniano do que se poderia supor, tanto em termos de estrutura lógica quanto de pressupostos ontológicos.

1 A crítica boasiana ao evolucionismo social

Em termos gerais, considera-se que a conferência “As limitações do método comparativo da antropologia”, proferida por Franz Boas, em um encontro da Associação Norte-Americana para o Avanço da Ciência (AAAS, na sigla inglês), em 1896, inaugura e determina o sentido da crítica antropológica posterior à aplicação do conceito de evolução para os fenômenos socioculturais. Nascido na Alemanha, Boas dispendeu um ano, entre 1883 e 1884, entre os inuítes da ilha de Baffin, no Canadá, compartilhando o seu cotidiano e aprendendo seu modo de vida na prática. Por esse motivo, é considerado, juntamente com Bronislaw Malinowski (2018), um dos fundadores do moderno método etnográfico, coração epistemológico da moderna antropologia sociocultural.³

² Agradecemos aos avaliadores do periódico pela atenta leitura do manuscrito, direcionamentos e sugestões.

³ Para Bloch (2017, p. 33) esse método se baseia no reconhecimento de que só podemos conhecer profundamente o modo de vida de povos que nos parecem

Em 1886, Boas mudou-se para os Estados Unidos, onde realizou diversas expedições em povos do Pacífico Noroeste, como os Kwakiutl. Dez anos depois, foi contratado como curador das coleções de etnologia do Museu Americano de História Natural, em Nova York, função essa ligada ao seu grande interesse pela cultura material dos povos (então considerados) primitivos. Também passou a lecionar na Universidade de Columbia, na qual se consagrou como fundador da Escola Norte-Americana de Antropologia e orientou diversos expoentes desse paradigma, como Alfred Kroeber, Edward Sapir, Margaret Mead, Ruth Benedict, entre outros. No pensamento antropológico brasileiro, a influência de Boas se faz notar na orientação culturalista do trabalho de Gilberto Freyre, que estudou em Columbia, nos anos 20.⁴

Essa breve biografia de Boas nos auxilia a esclarecer alguns aspectos da sua trajetória que influenciaram sua crítica ao evolucionismo sociocultural, em que pese sua familiaridade com a antropologia física e as ciências naturais. Como pensador de origem alemã, não lhe eram estranhas as distinções neokantianas entre ciências nomotéticas e idiográficas, assim como a diferença idealista entre os objetos e métodos das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e do espírito (*Geisteswissenschaften*). Já como etnógrafo afeito a longos e minuciosos trabalhos de campo, perturbava-o, profundamente, a tendência generalizante e dedutiva com que o conceito de evolução vinha sendo empregado por outros antropólogos à época, como o britânico Edward Burnett Tylor (1877) e o norte-americano Lewis Henry Morgan (2016).

Cada qual à sua maneira, esses autores procuravam, como Boas, dar resposta à questão central da antropologia sociocultural, qual seja, o fato de a vida da humanidade “não transcorrer num regime de uniforme monotonia, mas, ao contrário, em modos extraordinariamente diversos de sociedades e civilizações” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 358). Dado o sucesso das teorias evolutivas do período, em explicar a multiplicidade das formas orgânicas a partir de uma historicização da variação,⁵ era

inicialmente muito diferentes, compartilhando com eles, durante um período considerável de tempo, aqueles valores, representações e disposições para ação que estão implícitos no fluxo de sua vida cotidiana, inclusive de forma não verbal.

⁴ As visões de Boas e da escola norte-americana sobre a relação entre cultura e biologia tiveram grande importância para a crítica freyreana às teorias raciais que, no início do século, procuravam justificar a desigualdade social brasileira a partir de um vocabulário pretensamente darwinista (SCHWARCZ, 1993).

⁵ O final do século XVIII assiste a uma gradual mudança nas explicações sobre a

esperado que o mesmo raciocínio fosse aplicado para além das ciências naturais. E foi justamente o que fizeram os antropólogos evolucionistas, tendo em vista a necessidade de explicar a imensa variedade de modos de vida do ser humano no tempo e no espaço. Além de curiosidade e interesse científicos, tal necessidade revestia-se, também, de um sentido político dado o contexto de aceleração do contato entre as sociedades europeias e os povos não ocidentais.

Celso Castro (2016, p. 11) identifica dois postulados básicos do chamado evolucionismo social, corrente que, a partir destes três autores, tornou-se hegemônica em antropologia no período que vai da década de 1870 à Primeira Guerra. O primeiro postulado é “o da unidade psíquica de toda espécie humana, responsável pela uniformidade do seu pensamento”. O segundo, “o de que, em todas as partes do mundo, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos e obrigatórios”, de forma unilinear e ascendente (2016, p. 11). Esse sentido unívoco do desenvolvimento sociocultural, concebido pela escola evolucionista, como uma espécie de lei do progresso, ia do mais simples ao mais complexo, do mais homogêneo ao mais heterogêneo.

Considerando que tais formulações tinham como pano de fundo o neocolonialismo na Era Vitoriana – em 1884-1885, ocorre a fatídica divisão da África, na Conferência de Berlim – é mais do que evidente sua conveniência ideológica. Cabe notar, no entanto, que, ao postular a unidade psíquica humana, o evolucionismo social também pressupunha, por consequência, uma origem biológica única para toda a espécie, o que o distinguia das versões mais extremas do racionalismo científico então vigente. Esse, ancorado na teoria das múltiplas origens das raças humanas (poligenia), defendia que cada uma delas se constituía como uma entidade natural à parte, portadora de características fixas e imutáveis, mas degeneráveis pela miscigenação (SCHWARCZ, 1993).

origem e a diversidade da vida. De um lado, a visão de mundo, herdada do criacionismo judaico-cristão, pregava a fixidez das espécies naturais desde a origem do mundo, explicando sua diversidade de acordo com um plano de harmonia e benevolência do Criador, eternas e atemporais. De outro, pensadores inspirados nas novas descobertas da física e na geologia, especialmente o registro fóssil, passam a defender a mudança como princípio de explicação da diversidade da vida na Terra. Conhecidos inicialmente como “transformistas”, estes autores defendiam que os seres vivos não são imutáveis: “aqueles que são vistos atualmente nem sempre existiram, nem sempre tiveram a mesma forma e nem sempre existirão” (MEYER; EL-HANI, 2005, p. 18). A diversidade da vida, torna-se, com isso, um fenômeno temporal e material.

Para o evolucionismo social, em contrapartida, a diferença entre as sociedades complexas e avançadas, simples e primitivas, era, antes, de grau do que de natureza. Tratar-se-ia, portanto, de uma diferença ascendente, sendo os povos primitivos compreendidos como representantes atuais de etapas evolutivas já superadas pelos civilizados. Esse pensamento gradualista permitiu a Tylor (1871) classificar os modos de vida dos povos não ocidentais como *sobrevivências* culturais. Morgan, por sua vez, propôs, em *A sociedade antiga* (1877), um quadro de três estágios sucessivos e necessários de desenvolvimento cultural: selvageria, barbárie e civilização. Como método de trabalho, os evolucionistas sociais faziam uso do método comparativo, procurando identificar, a partir de fenômenos semelhantes, registrados em diversas sociedades, lacunas e tendências da longa evolução cultural humana.

Boas, por outro lado, se opunha veementemente a essa orientação metodológica. Em sua comunicação de 1896, argumenta:

Quando se trata desse problema – o mais difícil da antropologia –, assume-se o ponto de vista de que, se um fenômeno desenvolveu-se independentemente em vários lugares, esse desenvolvimento é o mesmo em toda parte; ou, dito de outra forma, que os mesmos fenômenos etnológicos devem-se sempre às mesmas causas. Isso leva à generalização ainda mais ampla que a semelhança de fenômenos etnológicos encontrados em diversas regiões é prova de que a mente humana obedece às mesmas leis em todos os lugares. É óbvio que essa generalização não se sustentaria, caso desenvolvimentos históricos diferentes pudessem conduzir aos mesmos resultados [...], a fim de descobrir a história uniforme de seu desenvolvimento, a pesquisa antropológica supõe que o mesmo fenômeno etnológico tenha se desenvolvido em todos os lugares da mesma maneira. Aqui reside a falha no argumento do método, pois essa prova não pode ser dada (BOAS, 2005, p. 30).

Um episódio da carreira de Boas como curador pode ser útil para esclarecer as diferenças entre o seu ponto de vista e o dos evolucionistas. Conforme Ingold (2019, p. 62-63), em um intercâmbio com Otis T. Mason, seu equivalente no Instituto Smithsonian e etnólogo evolucionista, os dois antropólogos disputaram em torno da seguinte questão: Qual é o melhor modo de organizar mostruários em um museu etnológico? Para Boas, cada expositor deles deveria mostrar uma diversidade de objetos criados por uma única população, indexados como representantes de uma determinada *tradição cultural*. Para Mason,

em contrapartida, cada mostruário deveria conter um mesmo tipo de objeto coletado em populações diversas, indexados como ilustrativos de um *estágio cultural* pelo qual se supõe que todos tenham passado.

Assim, no museu de Boas, cada mostruário indicaria de que maneira determinado objeto técnico (um machado, por exemplo) se relaciona (esteticamente, formalmente, materialmente, etc.) com outros objetos (flechas, tigelas, instrumentos musicais ou mágico-religiosos, etc.) contemporâneos a si ou que o precederam, produzidos por gerações sucessivas de uma mesma tradição cultural, em uma área geográfica circunscrita. No museu de Mason, diversos machados, coletados arbitrariamente, em diferentes partes do mundo, contariam uma história diferente: o aparecimento de um mesmo estágio de desenvolvimento cultural em diversas populações humanas, caracterizado pela emergência de artefatos como um machado.

Para Boas, entretanto, essa forma de expor os artefatos culturais inculcaria o risco de se estabelecerem hipóteses indevidas e, no limite, inverificáveis, sobre as causas do aparecimento de coisas formalmente semelhantes em lugares e tempos longínquos. Da mesma forma, o museu evolucionista poderia sugerir a existência de um desenvolvimento necessário, quase natural, do traço cultural *machado* para toda a humanidade, ainda que, como bem lembra Lévi-Strauss (2013, p. 366), um grande leitor e admirador de Boas, “um machado, diferentemente de um animal, não dá fisicamente origem a outro machado”.

Logo, se é verdade que a noção de evolução biológica “corresponde a uma hipótese dotada de um dos maiores coeficientes de probabilidade que se possa encontrar no campo das ciências naturais”, por outro, “a noção de evolução sociocultural [...] oferece no máximo um procedimento sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação dos fatos” (2013, p. 366). Essa é, precisamente, a objeção de Boas ao método comparativo dos evolucionistas, que, segundo ele, seria “notavelmente estéril com relação a resultados definitivos” (2005, p. 38). Tendo por axioma a lei do progresso e modelos unidirecionais como o de Morgan (2016), bastaria ao etnógrafo enquadrar as evidências etnográficas à “camisa-de-força” (BOAS, 2005, p. 34) desse procedimento dedutivo e se contentar em descobrir o que já supunha.

Para Boas limitar a comparação a um território restrito e bem-definido seria um procedimento mais seguro e fiel à orientação indutiva da ciência moderna. A comparação restrita e situada permitiria reconstituir, a partir de evidências sólidas e bem-documentadas, histórias

particulares de desenvolvimento cultural. Apenas futuramente, com o acúmulo de evidências e comparações locais, poder-se-ia avançar no estabelecimento de leis gerais. A partir de Boas, portanto, o objetivo da antropologia cultural deixa de ser a reconstituição do grande caminho da evolução cultural humana para se tornar “a compreensão de culturas particulares em suas especificidades” (CASTRO, 2016, p. 33).

Note-se que, aqui, se impõe outra diferença importante entre o culturalismo boasiano e o evolucionismo social. Ainda que a escala de desenvolvimento cultural proposta por Morgan (2016) possa sugerir, por vezes, que as populações humanas, tomadas como portadoras de culturas particulares, sejam a unidade de análise do evolucionismo, esses autores empregavam os termos *cultura* e *sociedade* sempre no singular. Em outros termos, não lhes interessa a trajetória evolutiva da cultura A ou B em particular, mas da *cultura humana* como um fenômeno geral. Com efeito, está bem claro, ao menos para Tylor (1871), que as unidades de evolução que interessam a essa escola de pensamento não são grupos ou populações em si, mas *traços culturais*, isto é, cada costume, hábito, instituição, objeto técnico, etc., que caracteriza determinado nível de desenvolvimento, como pudemos ver anteriormente no exemplo dos machados.

Ora, é justamente essa ênfase sobre os *traços culturais*, mais do que sobre as populações como *totalidades culturais*, o que permitiu aos evolucionistas falarem em *sobrevivências*, ou seja, em traços culturais supostamente anacrônicos presentes em sociedades para todo o resto *avançadas*. Nesse sentido, *cultura* e *sociedade* estariam para o evolucionismo social como o conjunto do mundo vivo está para o evolucionismo biológico; e os traços culturais, por sua vez, como as espécies individuais que evoluem, mudam de forma e/ou desaparecem no decorrer da história cumulativa desse conjunto. Em uma aproximação um tanto tosca, mas, ainda assim, elucidativa, não seria o caso de as culturas primitivas serem como dinossauros, mas de cada uma delas ser uma espécie de *parque dos dinossauros* de traços anacrônicos em particular.

Surpreendentemente, partirá de Boas, e não de um evolucionista social, a ideia de que são as culturas humanas, consideradas como individualidades históricas, que devem ser comparadas a espécies biológicas, e não, os traços culturais. Mais precisamente: “As culturas – escreveu Boas em 1932 – diferem entre si como espécies, ou possivelmente gêneros, de animais” (INGOLD, 2019, p. 60). Para um

autor tão comprometido em demarcar diferenças para com o paradigma evolutivo de sua época, parece haver um paradoxo nessa afirmação. Entretanto, é uma excelente deixa para se examinar até onde vai o efetivo darwinismo dos evolucionistas sociais, assim como o que pode haver de pensamento darwinista em quem supostamente o rejeita.

2 Darwin, Spencer e um erro colossal

Dada a importância do paradigma evolutivo nas ciências biológicas, é natural que as ideias de evolução e evolucionismo, quando suscitadas em debate socioantropológico, sejam imediatamente associadas ao autor de *A origem das espécies* e seu legado, muitas vezes de modo negativo. No entanto, muito do que os evolucionistas sociais elaboraram, a partir do conceito de evolução, provém, na verdade, de outro contemporâneo de Darwin, o filósofo britânico Herbert Spencer. A esse respeito, escreve Lévi-Strauss:

Não há dúvidas de que o evolucionismo sociológico recebeu um impulso vigoroso do evolucionismo biológico, mas existia antes dele [...]. Os dois fundadores do evolucionismo social, Spencer e Tylor, elaboraram e publicaram suas teorias antes de *A Origem das Espécies*, ou sem terem lido esta obra. Anterior ao evolucionismo biológico, que é uma teoria científica, o evolucionismo social costuma não passar de maquiagem falsamente científica de uma velha questão filosófica cuja chave nada indica que um dia seja possível obter pela observação e pela indução (2013, p. 366).

Palavras duras, por certo, mas que convergem para Ingold (2004, p. 209) quando esse defende que os mal-entendidos entre evolucionismo biológico e evolucionismo social derivam de um “erro colossal, originalmente perpetrado pelo filósofo Herbert Spencer”. Mas que erro seria esse?

O verbo *evoluir*, registra Ingold (2019), vem da palavra latina *evolvere* – literalmente, estender ou desdobrar. No século XVIII, essa noção teria seguido uma “direção peculiar” (2019, p. 30) ao se tornar o conceito central da teoria da pré-formação na embriologia, estabelecida por Charles Bonnet. Por volta da metade do século XIX, essa teoria teria desaparecido, assim como sua crença de que os espermatozoides humanos continham uma pequena imagem de seu desenvolvimento

posterior, os homúnculos. No entanto, o conceito de evolução persistiu no vocabulário erudito da época, sendo reavivado “com uma aparência externa completamente” por Spencer, a quem Ingold chama de “dinossauro da filosofia vitoriana” (2019, p. 31). Com ele, argumenta Ingold, a evolução teria deixado de significar o desdobramento de qualidades imanentes do ente em evolução para se ligar, “em vez disso, à ideia de desenvolvimento progressivo em direção ao futuro iluminado” (2019, p. 31), em linha com o otimismo civilizacional da época.

Nessa toada, generalizando certas descobertas do embriologista alemão Karl von Baer,⁶ Spencer (1972, p. 71) tentou demonstrar a existência de uma lei cósmica do progresso, segundo a qual a evolução seria “uma integração da matéria e uma concomitante dissipação do movimento, durante a qual a matéria passa de uma homogeneidade indefinida e incoerente a uma heterogeneidade definida e coerente”. Apesar do modo naturalizante com o qual o princípio é definido, Freeman (1974) e Ingold (2019) ressaltam seu caráter fortemente metafísico. Para este último, “com um movimento da sua caneta cósmica”, Spencer teria estabelecido que “tudo, a Terra, todas as formas de vida, o homem e a sociedade humana, fora colocado nos limites de um princípio único de desenvolvimento epigenético” (INGOLD, 2019, p. 31), aplicável da astronomia à geologia, da biologia à psicologia e à sociologia.

Tratava-se, é verdade, de um clima intelectual bastante propício para esse tipo de grande síntese, na esteira do declínio das explicações cosmológicas de ordem religiosa e do crescente prestígio das ciências naturais nos meios eruditos. Em uma atmosfera de entusiasmo grandiloquente com o potencial das explicações naturalistas, o “erro colossal” de Spencer, na visão de Ingold (2004, 2019), teria sido imaginar que a teoria da seleção natural ofereceria uma confirmação independente da sua lei universal da evolução. Mais precisamente, de um axioma que formulara sete anos antes da publicação de *A origem das espécies*, e que, ainda hoje, permanece sendo erroneamente atribuído a Darwin: “a sobrevivência do mais apto”.

Em verdade, como relata Ingold, o próprio Darwin foi convencido por Alfred Russell Wallace, codescobridor da teoria da seleção natural, a utilizar a expressão de Spencer, a partir do argumento de que ela seria “menos sugestiva da interpretação errônea da natureza

6 Von Baer observou que, em cada etapa do desenvolvimento de um organismo, havia um avanço da homogeneidade para a heterogeneidade estrutural.

como um agente voluntarioso que seleciona formas para atingir seus objetivos” (INGOLD, 2004, p. 209). Conforme Browne

Wallace convenceu Darwin de que qualquer comparação entre seleção artificial e natural poderia ser tomada literalmente, e que a palavra “seleção” necessariamente implicava um seletor – a antítese do que Darwin realmente intencionava dizer. Este hesitou, mas acabou por efetuar a mudança na quinta edição de *A origem* (1869). Wallace então revisou sua própria cópia de *A origem*, deletando as palavras “seleção natural” e inserindo “sobrevivência do mais apto”. Posto que a objeção de Wallace se dirigia às implicações teleológicas do termo “seleção”, é irônico que sua visão de mundo tornou-se cada vez mais teleológica com o passar do tempo. Estas quatro palavras, “sobrevivência do mais apto” tornaram-se um elemento significativo da cultura vitoriana e permaneceram proeminentes no entendimento público da teoria evolutiva até hoje (2013, p. 1.071, tradução nossa).⁷

Quando o próprio Darwin se apropriou de partes do vocabulário spenceriano para tentar explicar, nos termos de seu próprio paradigma, o desenvolvimento das complexas faculdades mentais, morais e sociais dos seres humanos em *A origem do homem e a seleção sexual* (1874), a confusão teria se agravado de vez, carregando consigo gerações de biólogos e cientistas sociais (INGOLD, 2004, p. 209).

Todavia, tanto Ingold (2004, 2019) quanto Freeman (1974) defendem que o mecanismo de seleção natural invocado por Darwin, para explicar a diversidade da vida na Terra está muito longe de confirmar, desde a biologia, as leis evolutivas de Spencer. Em verdade,

⁷ Do texto original: “Wallace told Darwin that any comparison between artificial and natural selection was liable to be taken literally, and that the word ‘selection’ necessarily implied a selector – the antithesis of what he and Darwin really meant. Darwin hesitated, but eventually made the change in the fifth edition of the *Origin* (1869). Wallace went through his own copy of the *Origin* deleting the words ‘natural selection’ and inserting by hand ‘survival of the fittest.’ Given that it was the teleological implications of the term ‘selection’ that Wallace was objecting to, it is ironic that his worldview became increasingly teleological as he aged. These four words ‘survival of the fittest’ became a significant element in wider Victorian culture and have remained prominent in the public understanding of evolutionary theory today.”

ele se apoia sobre “princípios inteiramente incompatíveis com o axioma do desenvolvimento progressivo inerente a essas leis” (INGOLD, 2019, p. 33), as quais, cumpre notar, estariam muito mais próximas do lamarckismo e sua crença em “uma tendência, inerente à vida, de aumento da complexidade” (MEYER; EL-HANI, 2005, p. 24) do que do darwinismo:

Cabe recordar, aqui, algumas divergências entre Lamarck e Darwin a respeito do processo de surgimento e extinção de espécies naturais. Para o primeiro, cada forma de vida existente representaria um momento em um processo de desenvolvimento linear, iniciado pelo processo de geração espontânea e guiado por uma lei de melhoramento constante (INGOLD, 2019, p. 34). Na obra do segundo, o modelo de linhas paralelas derivadas de diferentes processos de geração espontânea é substituído por “uma árvore que se bifurca, com somente um ponto de origem em comum” (2019, p. 34). O aparecimento desse ancestral comum, no entanto, não é algo que a teoria darwinista se propõe explicar. Com efeito, como bem recordam Allgayer e Hiller (2020, p. 222), trata-se de uma teoria que explica o aparecimento de novas espécies na natureza, e não, de como surgiu a primeira forma de vida. Analogamente, a antropologia cultural de Boas não busca uma explicação para o surgimento do fenômeno cultural, ou da passagem da natureza para a cultura, mas um inventário das formas de vida humana que ilumine, posteriormente, as possíveis explicações para sua diversidade.

Em contraste com as leis evolutivas spencerianas, o mecanismo de seleção natural enfatiza a contingência, pois para ele cada organismo constitui um evento único e irrepetível na história cósmica, cuja viabilidade (isto é, sobreviver e deixar descendentes) é constantemente *testada* pelas condições ambientais (INGOLD, 2019).⁸ Longe de uma tendência à perfectibilidade absoluta, formas de vida extremamente complexas, do ponto de vista de sua arquitetura orgânica, podem fenecer em condições adversas, ao passo que outras, extremamente simples desde o mesmo ponto de vista, podem prosperar nessas mesmas condições. A

⁸ Mesquita, Allgayer e Hiller (2016) ressaltam, entretanto, que este caráter de teste da seleção natural se consolidará apenas com a emergência da teoria sintética, isto é, a combinação, ocorrida no século XX, entre darwinismo e genética. Para estes autores, “a distinção central está em que, segundo a abordagem da teoria sintética, a seleção natural tem o caráter de testar as variações genéticas e não de direcioná-las. As variações genéticas ocorrem mediante a cruzamento, mutação e transmissão horizontal, fatores que são aleatórios e impossibilitam a existência de um direcionamento de cunho teleológico”.

seleção natural não envolve o desenvolvimento progressivo e necessário em direção a uma forma superior (ortogênese), ela apenas “tira proveito das variações que surgem e são benéficas para cada criatura em suas complexas relações de vida” (DARWIN *apud* INGOLD, 2019, p. 42).

Por esses motivos, a seleção natural não é uma *lei* que, identificando regularidades no mundo natural, permite prever a ocorrência de determinados fenômenos. Ela é um *mecanismo*, ou seja, não nos capacita a antever as formas que a vida assumirá no futuro, apenas “fornece um modo de explicar por que, em circunstâncias específicas, as coisas tiveram o resultado que tiveram” (2019, p. 39). O conceito com que operavam os evolucionistas culturais, portanto, estava muito mais próximo da visão ortogênica de Spencer, da evolução, como uma lei do que da abertura para a contingência e a adaptação criativa implícitas nas formulações de Darwin sobre a seleção natural como um mecanismo.

O próprio Darwin, ao que tudo indica, cultivava reservas para com Spencer e seu estilo grandiloquente, bem como por “sua maneira dedutiva de tratar todo e qualquer tema” (FREEMAN, 1974, p. 220). Assim, se, por um lado, o naturalista, conhecendo suas próprias limitações em matéria de filosofia, nutria certa deferência para com a importância da obra de Spencer no contexto intelectual da época, por outro, “com respeito à sua própria especialidade, não nutria qualquer ilusão quanto à importância de Spencer como pensador científico” (FREEMAN, 1974, p. 220). Ao contrário, muito do que Spencer produziu em biologia era considerado por Darwin um “terrível lixo hipotético” (*dreadful hypothetical rubbish*).

3 Darwin e Boas: possíveis aproximações?

Retorne-se, agora, a Boas, algoz do método comparativo dos evolucionistas sociais em antropologia. Que outras conexões poderiam ser traçadas entre sua visão sobre o desenvolvimento das culturas e o paradigma darwinista? Em *Evolução e vida social* (2019, p. 91), Ingold identifica, ao menos, cinco pontos de aproximação, para além da já mencionada analogia entre culturas – como grupos integrados de elementos – e espécies. São eles: (i) a ênfase concomitante na história de indivíduos e populações; (ii) a substituição do essencialismo pelo nominalismo;⁹ (iii) a ortogênese determinada pela filogênese

9 Ingold refere-se, aqui, ao pensamento populacional de Darwin, segundo o qual

indeterminada; (iv) o holismo pelo atomismo; (v) a crença no progresso absoluto pelo relativismo.

O mais relevante, contudo, parece ser a seguinte formulação de Boas (1948, p. 284) com a qual Darwin seguramente concordaria: “Para entender história, é necessário saber não só como são as coisas, mas como vieram a ser.” No entanto, tanto um quanto o outro não parecem buscar o sentido da história em alguma força metafísica ou um esforço consciente, mas “simplesmente localizar o presente como *o precipitado de uma sequência antecedente de eventos singulares*” (INGOLD, 2019, p. 92, grifo nosso). Logo, ao tematizarem a transformação, seja de espécies ou de culturas, percebe-se que ambos desenvolvem teorias *retroditivas*, muito mais que *preditivas* (SCRIVEN, 1959). Conforme Mayr (2005), a biologia é uma ciência simultaneamente histórica e indutiva. Ora, esses

parecem termos que Boas poderia empregar sem maiores problemas para caracterizar sua antropologia cultural.

Cada cultura, assim como cada espécie, é um precipitado histórico único, donde se conclui que o método comparativo dos evolucionistas sociais, de inspiração grandemente spenceriana, não é uma base sólida para se reconstruir o passado e, tampouco, prever o futuro. Nas palavras de Lowie, discípulo de Boas, citado por Ingold (2019, p. 61), “a ordem singular de eventos pelos quais [nossa própria civilização] veio a existir não oferece nenhum plano para o itinerário de culturas alheias”. Em grande medida, portanto, atribuir aos povos não ocidentais e aos seus modos de vida o *status* de *sobrevivências* é um grande erro categorial. Ato contínuo, a história das culturas humanas, em toda sua variedade, deve ser pensada mais como uma árvore ramificada, como nos diagramas de Darwin, do que como uma escada ascensional, à maneira dos modelos ortogenéticos de Spencer, Tylor e Morgan.

4 Conclusão

Neste artigo, buscou-se aclarar alguns mal-entendidos entre pensamento evolutivo e pensamento antropológico, procurando explicitar, em que medida, os erros e as deficiências identificados pela escola culturalista norte-americana, nas formulações do evolucionismo

espécies não podem ser consideradas essências, mas convenções nominais que respondem a questões práticas (GONZÁLEZ, 2011).

sociovitoriano, podem ser, de fato, creditados a Darwin e ao seu legado. A partir do exame de comentaristas recentes dessa questão (INGOLD, 2004, 2019; LÉVI-STRAUSS, 2013; BROWNE, 2013; FREEMAN, 1974), conclui-se que, em sua arquitetura argumentativa e pressupostos ontológicos, o evolucionismo social possuía mais afinidades com o paradigma spenceriano da evolução, que a entende como uma *lei* do progresso universal, do que com as ideias de Darwin, calcadas na atuação do *mecanismo* da seleção natural sobre a descendência com modificação.

Por outro lado, pôde-se notar que há uma série de afinidades entre o pensamento de Darwin e o de Boas. Afinidades que, em uma leitura apressada e, por vezes estereotipada, da crítica deste último ao evolucionismo social, podem passar despercebidas. Com efeito, viu-se que o próprio Darwin, ao recorrer a certo vocabulário spenceriano em *A origem das espécies* e *A descendência do homem*, pode ter contribuído para a perpetuação desse mal-entendido. No entanto, o mais importante a ser sublinhado é que tanto Boas quanto Darwin lançam as bases para uma explicação histórica da variação e da transformação, a qual independe de um princípio metafísico que guie todo o processo, seja no campo da evolução natural, seja no campo da diversificação cultural.

Por fim, em sua rejeição comum às explicações teleológicas clássicas¹⁰ e unilineares, Boas e Darwin podem ser considerados expoentes de uma mesma visão de mundo secular e científica, revolucionária para a Era Vitoriana e, sob certos aspectos, também para o contexto atual. Da obra de um e de outro depreendeu-se que não há qualquer princípio apriorístico ou lei universal, que sustente a necessidade do aparecimento da humanidade no seio do mundo vivo e, tampouco, da modernidade no seio da humanidade, tudo existindo apenas como o precipitado contingente de uma sequência de oportunidades e adaptações a condições propícias. Dessa maneira, os legados de Darwin e Boas propõem um exercício de descentração antropológica muito útil e eloquente também do ponto de vista ético.

Atualmente, vivemos uma aguda crise ecológica, cujas bases ideológicas remetem a uma visão de mundo e a um modelo de desenvolvimento profundamente antropocêntricos (PICQ, 2016).

¹⁰ Sobre este ponto, cabe a ressalva de Silveira, Allgayer e Hiller (2016, p. 46): “O evolucionismo darwinista não abandona por completo o caráter teleológico. Ao invés de um ser supranatural, é o processo de seleção natural que direciona o surgimento das características que estarão presentes na natureza dos organismos.” Sobre isso ver também Allgayer e Hiller (2020).

Esses, por sua vez, são produtos de uma forma de existência humana que enxerga a si própria, senão como a única possível, ao menos aquela no sentido da qual todas as outras apontam seu processo de desenvolvimento necessário. No plano das nossas relações com a natureza, Darwin capacita-nos a ver que o homem não é nem o centro, nem o objetivo da Criação. No plano da cultura, a antropologia de Boas permite-nos enxergar que a modernidade predatória não é o único destino do homem e, tampouco, a realização plena de suas capacidades de existência, seja como ser social, seja como no que diz respeito à sua relação com o mundo vivo circundante.

Referências

ALLGAYER, H.; HILLER, R. F. O discurso evolutivo na obra *A origem das espécies* pode ser considerado uma teleologia natural? *Problemata*, v. 11, n. 1, p. 220-248, 2020.

BOAS, F. *Antropologia cultural: textos selecionados*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOAS, F. *Race, language and culture*. New York: Free Press, 1948.

BLOCH, M. Anthropology is an odd subject: studying from the outside and the inside. *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, v. 7, n. 1, p. 33-43, 2017.

BROWNE, J. Wallace and Darwin. *Current Biology*, v. 23, n. 16, p. R 1.071-R 1.072, 2013.

CASTRO, C. Franz Boas e o novo método em antropologia. In: BOAS, F.; MALINOWSKI, B.; LÉVI-STRAUSS, C. *et al. Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016. p. 32-33.

DARWIN, C. *On the origin of the species*. Oxford: Oxford University Press, [1859] 2008.

DARWIN, C. *The descent of man*. Toronto: York University, 1874.

FREEMAN, D. The evolutionary theories of Charles Darwin and Herbert Spencer. *Current Anthropology*, v. 15, p. 211-237, 1974.

GONZÁLEZ, F. O problema da espécie: 150 anos depois de *A origem*. In: ABRANTES, P. C. (org.). *Filosofia da Biologia*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 97-122.

INGOLD, T. *Evolução e vida social*. Petrópolis: Vozes, 2019.

- INGOLD, T. Beyond biology and culture: the meaning of evolution in a relational world. *Social Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 209-221, 2004.
- KUHN, T. Science: the history of science. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, v. 14, p. 74-83, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, C. Raça e história. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 357-400.
- MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo: Ubu, 2018.
- MAYR, Ernst. *Biologia, ciência única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- MEYER, D.; EL-HANI, C. N. *Evolução: o sentido da biologia*. São Paulo: Edunesp, 2005.
- MORGAN, L. H. A sociedade antiga – 1877. In: BOAS, F.; MALINOWSKI, B.; LÉVI-STRAUSS, C. *et al. Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016. p. 12-23.
- PICQ, P. *A diversidade em perigo: de Darwin a Lévi-Strauss*. São Paulo: Valentina, 2016.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão social no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCRIVEN, M. Explanation and prediction in evolutionary theory. *Science*, v. 130, p. 477-482, 1959.
- SILVEIRA, M. M.; ALLGAYER, H.; HILLER, R. F. Distinções entre a teleologia aristotélica e a darwinista e sua superação pela teoria da síntese estendida. *Argumentos*, v. 8, n. 16, p. 37-49, 2016.
- SPENCER, H. *On social evolution*. Chicago: Chicago University Press, 1972.
- TYLOR, E. B. *Primitive culture*. London: John Murray, 1871.

Submetido em 3 de maio de 2020.

Aprovado em 4 de julho de 2020.