



## **Evolucionismo social e diversidade cultural:**

### **A história da humanidade através de um olhar etnocêntrico**

Bianca van Steen Mello Laurino

1º semestre/2020

#### **Texto teórico**

#### **1. Delineando a questão: um só caminho para toda a humanidade**

Os encontros de sociedades europeias com sociedades americanas, africanas, asiáticas e oceânicas empreendidos pelo avanço do colonialismo a partir do século XV resultou não apenas em dominações, guerras e genocídios, mas também em uma série de relatos de viagem descritivos sobre as populações até então desconhecidas pelos colonizadores. As tentativas de compreensão dos modos de vida, das línguas e, de certa forma, de tudo aquilo que dizia respeito aos povos nativos de outras terras foi, certamente, um interesse e uma preocupação dos dominadores desde o início. Entretanto, foi apenas no século XIX, com a expansão do imperialismo europeu e o processo de consolidação da ciência moderna, que este tipo de estudo começou a ser sistematizado em maior escala – o que inclusive tem a ver com o próprio surgimento das Ciências Sociais enquanto um campo de conhecimento tal qual conhecemos hoje.

O estabelecimento de “mitos de origem” relativos à fundação de qualquer disciplina é sempre motivo de numerosas disputas, e dificilmente é possível chegar a conclusões certeiras, que erradiquem a questão. De todo modo, o acúmulo de documentos a respeito destas diferentes populações de outros continentes, somado aos interesses pessoais das sociedades colonialistas em ampliar suas formas de dominação, deu origem às pesquisas que, para muitos, marcam o nascimento da Antropologia.

Se, por um lado, havia preocupações práticas por parte dos administradores coloniais, dos missionários religiosos, dos comerciantes e dos demais agentes envolvidos nas tomadas de territórios realizadas entre o século XV e XIX em conhecer



---

melhor aqueles que eram chamados de “povos primitivos”, por outro, a tentativa de entender a história da humanidade e produzir construções teóricas acerca da diversidade cultural humana ganhou centralidade em diferentes campos científicos. Claro que, em muitos sentidos, estes interesses estavam aliados, e de fato acabaram por resultar em teorias que serviram muito bem como justificativas à colonização. Este é o contexto em que o pensamento evolucionista teve seu período de hegemonia dentro dos estudos antropológicos, durante o século XIX.

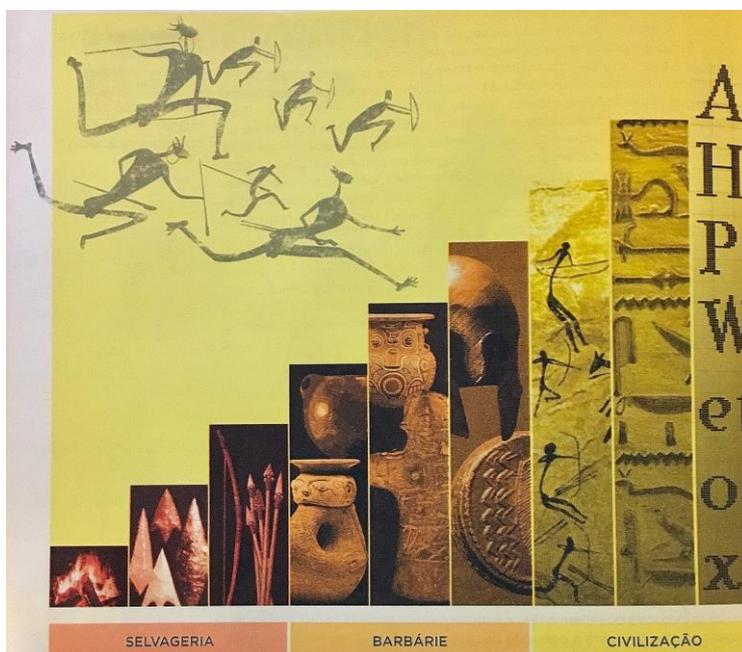
Apesar da tradição evolucionista clássica não poder ser entendida de maneira homogênea, há três autores que ficaram, cada um ao seu modo, conhecidos como “pais fundadores” do *evolucionismo social* – e, por tanto, da própria Antropologia: Lewis Morgan (1818-1881), Edward Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941). Apesar de suas obras não poderem ser reduzidas ao simples rótulo “evolucionista”, elas com certeza foram grandes expoentes dessa corrente de ideias (Castro, 2005a). Seus argumentos estavam, em grandes medidas, influenciados e inspirados pelos escritos do filósofo Herbert Spencer (1820-1903), trabalho que ficou conhecido pelo nome de *darwinismo social*.

O evolucionismo social – ou cultural – é comumente associado e por muitas vezes confundido com o *evolucionismo biológico*, tese proposta por Charles Darwin (1809-1882) em *A origem das espécies* (1859). Contudo, é necessário distinguir as duas vertentes, não só por conta das diferenças existentes em suas ideias, mas também pelo fato de a primeira ser anterior à segunda. Enquanto a teoria de Darwin baseava-se no campo da genética e se debruçava sobre mudanças nas características hereditárias de populações de seres vivos ao longo das gerações, bem como nas suas capacidades de adaptação em relação ao meio, a tese de Spencer almejava organizar todas as sociedades conhecidas segundo uma única escala evolutiva ascendente, em que as culturas consideradas mais “avançadas” possuíam melhores condições de sobrevivência. Ou seja, enquanto em Darwin a evolução não implicava em uma direção de *progresso* unilinear, em Spencer as distintas configurações sociais explicavam-se por diferentes momentos de uma mesma trajetória evolutiva natural, que partia dos “menos evoluídos” para os “mais evoluídos” (Castro, 2005a, p. 13).

Ainda que os trabalhos de Morgan, Tylor e Frazer guardem diferenças, todos os três seguiam a ideia da escala evolutiva proposta por Spencer, e defendiam que todas as



sociedades humanas encontravam-se em algum nível dos estágios históricos existentes, que por sua vez eram unilineares, sucessivos e obrigatórios, e sempre acompanhavam o sentido do “mais simples” para o “mais complexo”, do “menos evoluído” para o “mais evoluído”. Dentro desta escala, que funcionava como uma espécie de escada, encaixavam-se três níveis principais de desenvolvimento: a selvageria, o mais baixo; a barbárie, intermediária; e a civilização, o patamar mais alto<sup>1</sup>. Isto é: havia um só caminho para toda a humanidade, que também era considerada una. As diferenças culturais existentes entre todos os povos conhecidos eram explicadas e reduzidas, desta forma, em estágios menos ou mais “desenvolvidos” de uma cultura única, imperativa e determinada. Nesta escala, os europeus, brancos – e autores da própria teoria – ocupariam o posto mais alto, mais “desenvolvido”.



(Fonte: Machado et. al, 2019, p. 30)

Para os evolucionistas, estudar as sociedades ditas primitivas funcionava como uma espécie de laboratório para compreender o passado das chamadas civilizações. O presente das populações menos evoluídas corresponderia ao passado das populações mais desenvolvidas, assim como o futuro das primeiras seria o presente das segundas.

<sup>1</sup> Esta ideia ganhou corpo, nestas palavras, mais especificamente na obra de Morgan (1877), mas há raciocínios correspondentes tanto nos escritos de Tylor quanto de Frazer.



---

Sendo assim, tanto os selvagens como os bárbaros representavam diferentes momentos pelos quais os civilizados já haviam passado anteriormente.

Os povos primitivos serviriam, desta forma, como uma espécie de “museu vivo” da história da humanidade, um “documento humano” ou uma “máquina do tempo” de épocas anteriores. Nas palavras de Frazer, como veremos melhor mais para frente: “um selvagem está para um homem civilizado assim como uma criança está para um adulto” (Frazer, 2005, p. 107).

Quanto mais selvagem fosse um povo, mais indiferenciada seria também sua cultura. Todavia, entre os hábitos das sociedades mais evoluídas, restariam resquícios das origens de seus costumes, que permaneciam como provas das condições mais antigas da cultura. Entre eles, estariam as superstições e as crenças populares identificadas como ‘folclore’, que sem seguir o raciocínio racional serviam como exemplos que ajudariam a reconstruir o curso da evolução social humana. Deste modo, os antropólogos recorriam às suas próprias sociedades para justificar o evolucionismo através de “leis” gerais e científicas do comportamento humano.

Estes argumentos seguiam o que ficou conhecido como *método comparativo* da Antropologia – recurso que já havia sido empregado pelo naturalista Georges Cuvier (1769-1832) para pensar a anatomia animal<sup>2</sup>. A comparação entre traços fundamentais em comum de diferentes grupos determinava, assim, as regras de desenvolvimento da espécie humana. Para isso, no entanto, os autores utilizavam, na maioria das vezes, dados colhidos e sistematizados por terceiros, prática que ficou conhecida como *antropologia de gabinete*, fortemente criticada a posteriori, em especial por Franz Boas (1858-1942) e por Bronislaw Malinowski (1884-1942), por conta da baixa confiabilidade de informações e pela pouca preocupação dada aos aspectos mais específicos dos povos em particular, ponto que será melhor desenvolvido adiante.

Um dos pressupostos sem os quais o evolucionismo cultural não se sustentaria é que os humanos possuem uma unidade psíquica única. Quer dizer, toda a espécie compartilharia uma uniformidade de pensamento, uma vez que era homogênea em sua natureza e origem, ainda que pudesse ocupar diferentes graus históricos da escala

---

<sup>2</sup> Autor que introduziu, também, a noção de *raça* dentro deste campo de pesquisa científica, dividindo a humanidade em três raças: caucasiana (branca), etíope (negra) e mongólica (amarela). A miscigenação, neste contexto, era vista como algo a ser evitado, uma vez que gerava decadência racial e social.



hierarquizada da evolução. Esta noção de origem comum *monogenista* distinguia os evolucionistas da antiga tradição *poligenista*, que argumentava que as raças humanas possuíam origens diferentes, o que explicaria a pretensa desigualdade natural existente entre elas.

O evolucionismo cultural também foi mobilizado, por alguns, em favor da *eugenia*, teoria cujos defensores defendiam uma seleção dos grupos humanos baseada em leis genéticas, em que deveria haver a separação total das raças e, em alguns casos, até mesmo a eliminação daquelas consideradas inferiores.

Em termos gerais, o desenvolvimento da corrente evolucionista no interior da Antropologia funcionava não só como uma forma de investigação e de explicação da evolução da humanidade por meio de uma narrativa única, mas também era mobilizado em prol da dominação exercida pelos europeus em outros continentes. Em muitos casos, ela servia como justificativa das intervenções que os dominadores faziam sobre os dominados, que muitas tentavam ser legitimadas como “favores” que os povos mais evoluídos faziam para os menos evoluídos.

Não muito tempo depois, diversos autores, antropólogos e não-antropólogos, dedicaram-se a elaborar críticas ao evolucionismo social, demonstrando como as ideias de *evolução e progresso* por trás da teoria favoreciam unicamente as sociedades ocidentais ao não levarem em conta os contextos específicos nos quais as populações não-ocidentais – “tradicionalistas”, “selvagens”, “primitivas” – estavam inseridas. Isto não só distorcia o entendimento sobre elas, como também o fato de os europeus colocarem no ápice da escala evolutiva aquilo que eles próprios consideravam mais desenvolvido apenas demonstrava como este pensamento estava fundamentado em critérios etnocêntricos. Isto será mais aprofundado à frente, principalmente com a ajuda dos apontamentos de Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

Outro forte polo crítico ao evolucionismo social foi formado pelos difusionistas, que nas duas primeiras décadas do século XX adotaram a ideia de *difusão* no lugar de evolução para explicar a diversidade social humana. Eles utilizavam-se da ocorrência de elementos culturais semelhantes em diferentes regiões geográficas afastadas para defender que, ao invés de uma origem única, o que ocorria era a propagação de elementos culturais entre as diferentes regiões geográficas, seja por comércio, guerras ou outros tipos de contato que envolviam populações. Ainda que não caiba nos limites



---

deste trabalho desenvolver a questão difusionista, vale indicar que a escola também foi mais tarde criticada, como pode-se ver igualmente em Lévi-Strauss (1973).

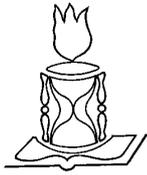
Não só na academia as ideias evolucionistas tiveram continuidade, mesmo após as críticas serem feitas. Ainda que algumas vezes apenas como fundo de inspiração ou na tentativa de atualização, é possível encontrar sua influência nas obras de muitos autores importantes, embora na maioria das vezes de forma não declarada ou direta.

Além disso, a tradição clássica do evolucionismo cultural introduziu concepções que até hoje permanecem vivas e disseminadas no senso comum. A exposição um pouco mais detalhada dos principais argumentos de seus autores aqui apontados como cruciais para compreender o emprego da tradição evolucionista no interior da Antropologia ajudará a deixar isto mais evidente.

## **2. Morgan, Tylor e Frazer: evolucionismo social em sua fase clássica**

Como já comentado anteriormente, não é possível – e também não seria justo – simplesmente equiparar as obras de Morgan, Tylor e Frazer. Cada um pode e deve ser conhecido por suas contribuições específicas, ainda que a leitura de seus textos torne possível encontrar numerosos pontos de convergência e mesmo de repetição. Serão apontados, aqui, alguns poucos elementos específicos, ainda que principais, sobre textos clássicos de cada um dos autores. A ordem da apresentação dos argumentos abaixo diz respeito não às suas datas de publicação, nem muito menos à relevância dos textos em si, mas sim à sucessão de produção de seus autores ao longo do tempo.

Em 1877, Morgan publicou o texto “A sociedade antiga”, que levou o subtítulo: “Ou investigações sobre as linhas de progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização”, cunhando os três estágios evolutivos sucessivos já referidos, que por tanto tempo perduraram (e ainda perduram) em diferentes campos de conhecimento e, talvez, principalmente, no senso comum. A forma de comparação e organização das diferentes populações era feita por meio da avaliação de suas instituições, invenções e descobertas e, uma vez que a “história da raça humana é uma só – na fonte, na experiência, no progresso” (Morgan, 2005, p. 21), Morgan acreditava



---

ser possível deduzir a uniformidade das operações da mente humana através do desenvolvimento da inteligência entre os povos.

As principais instituições e formas de governo demonstravam que a coesão e organização social eram frutos do “amadurecimento” das populações. Desta forma, os arranjos assumidos pela *família* e a presença ou ausência da ideia de *propriedade* eram pontos centrais para sua argumentação. Ambas tiveram sua origem ainda na selvageria, foram desenvolvidas na barbárie e amadureceram na civilização, o que o permitia afirmar que os modos de vida dos indígenas, por exemplo, estavam declinando sob a influência da civilização americana. A sociedade política baseada no domínio do território pela propriedade era, para ele, a marca inicial da civilização.

Mas não só a estes campos se aplicava o desenvolvimento lógico da mente humana. Além da propriedade e da família, deveriam também ser analisadas as invenções e descobertas, formas de governo (como já citado), as artes de subsistência, o desenvolvimento da linguagem, o desenvolvimento da religião e a arquitetura das moradias e da vida doméstica das populações. A invenção do alfabeto fonético e o uso da escrita em composições literárias também eram marcas determinantes para a configuração da civilização (como pode ser visto na imagem da página 3).

Ao longo de suas considerações, Morgan dedicou-se a argumentar contra a teoria que defendia a *degradação* humana como explicação da existência de povos selvagens e bárbaros diante dos civilizados. Segundo ele, essa ideia não encontrava suporte “nos fatos da experiência humana” (ibdem, p. 25) que, por seu turno, apresentava evidências suficientes para sustentar que o *progresso* estava relacionado às influências externas. Ou seja, quanto mais isolado geograficamente um povo estivesse, mais suas artes e instituições seriam puras e homogêneas, não diferenciadas e, portanto, também menos desenvolvidas. Sendo assim, o desenvolvimento das populações mais “atrasadas” dependia do contato com as mais “avançadas”. Vale ressaltar que este era um argumento muito utilizado como justificativa das empreitadas colonialistas e imperialistas.

Para o antropólogo norte-americano, não só a experiência da humanidade e os princípios mentais eram os mesmos, indiferentemente das raças, como também suas necessidades eram substancialmente iguais. Por isso, a passagem entre as três escalas evolutivas e, no interior delas, entre os períodos *inferior*, *intermediário* e *superior*



(presentes em cada uma das linhas de progresso), era algo completamente natural e condicionado, visto que em todos os casos havia o mesmo interesse em “progredir”. Desta maneira, as diferenças culturais existentes entre sociedades distintas em um mesmo período de tempo, que segundo Morgan podiam ser observadas principalmente comparando o hemisfério ocidental com o hemisfério oriental, eram consequência da característica desigual dos continentes; porém, as condições de sociedades que ocupassem os mesmos status de desenvolvimento, mesmo que em locais distantes, deveriam corresponder, excluídas as exceções. Em linhas gerais, seu argumento principal baseava-se na unidade de origem da humanidade, que, tendo seu caminho evolutivo predeterminado, possuía um mesmo trajeto a seguir, sempre em direção ao progresso – seja em relação às instituições, aos modos de governar, à linguagem, à religião, à organização familiar ou à gestão das propriedades.

Alguns anos antes, em 1871, Tylor havia publicado “A ciência da cultura”, texto que ficou conhecido por conter a primeira definição formal do termo ‘cultura’ dentro do campo antropológico. Segundo ele, *cultura* e *civilização* seriam termos sinônimos, que designariam “todo o complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade” (Tylor, 2005a, p. 31). Seus vários graus de desenvolvimento representariam os estágios evolucionários de cada população que, assim como em Morgan, eram resultados de suas histórias prévias, estando prontos para serem modelados no futuro de acordo com os próximos passos evolucionários já definidos. Como parte da natureza, as sociedades também responderiam à unidade das leis naturais e de suas sequências, uma vez que todo fato depende do que se passou antes dele, mas também atua sobre o que virá depois.

Esta proposta de definição e a equivalência existente entre as noções de cultura e civilização já indica, por si só, o cunho etnocêntrico das ideias do autor e de sua teoria evolucionista. “Cultura” seria tudo aquilo que, aos olhos ocidentais dos europeus, integraria a civilização – ou seja, aquilo que eles próprios consideravam desenvolvido o suficiente para alcançar o estágio de “civilizado”.

Da mesma forma que a cultura, conceito singular, seria um conjunto único, a noção de *raça humana* deveria também ser tratada do mesmo modo. Embora situada em diferentes graus de civilização, a humanidade era, aos olhos de Tylor, homogênea, sem



poder ser diferenciada apenas pela configuração corporal de um povo, como cores de pele e de cabelo. Por mais incômoda que pareça esta ideia hoje em dia, e por mais criticada que ela tenha sido posteriormente as publicações do antropólogo inglês, é importante ressaltar que na época havia certo grau de inovação nesta argumentação, uma vez que muitos outros autores defendiam que as raças humanas eram desiguais (igualmente) por natureza. Este pensamento ficou muito conhecido na obra do diplomata e filósofo francês Arthur de Gobineau (1816-1882), que se celebrou com a publicação do *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*. Para ele, assim como para muitos outros, a mistura entre as raças representava a degeneração física e intelectual da raça humana. Suas ideias serão mais bem discutidas no próximo tópico. De todo modo, ainda que não diretamente, a proposta de Tylor era contrapor-se a este tipo de proposição, baseando-se na recorrência de dados etnográficos dos quais se pudesse deduzir generalizações a respeito das sociedades humanas, demonstrando a reincidência de culturais entre diferentes povos ao redor do mundo.

Também contrário a teoria da poligenia e da degradação humana, Tylor tentou sustentar em seus escritos que o progresso era um processo de evolução que nunca regrediria, e que sempre partiria de estados mais baixos para alcançar estados mais elevados. A “qualidade” da humanidade poderia, assim, ser medida por meio do grau de consenso de populações inteiras adotarem as mesmas leis, língua, religião, arte e conhecimentos – ideia que ele chamou de “qualidades gerais de corpos organizados” (ibidem, p. 37). Os princípios do pensamento e da ação humana serviriam, então, como uma espécie de guia prático para estruturar os fatos de acordo com sua ordem mais apropriada, supostamente ditada pela própria natureza.

Dentro da tendência geral da cultura – isto é, da passagem da selvageria para a civilização, percorrendo a barbárie –, os costumes e as invenções acompanhariam o caminho do progresso, mas guardariam em seu processo *sobrevivências* de seus estados passados. Quer dizer, existiram certos costumes e opiniões que representariam evidências da evolução cultural, expressadas na forma de folclores, superstições e mitos. Estas provas seriam todos os hábitos “atrasados” que continuavam a existir em certas sociedades, mesmo após elas já terem evoluído para estágios mais avançados em direção à civilização, como provas da transição de tempos “antigos” para tempos



“novos”. Para Tylor, todos os costumes possuíam explicações históricas, e essa era sua maneira de compreender possíveis incoerências entre os estágios da evolução cultural.

“Se existe lei em algum lugar, existe em todo lugar” (ibidem, p. 44), ele diz. A partir dos itens gerais da vida de um povo, ou seja, de sua cultura, Tylor buscava elaborar uma *teoria do desenvolvimento* geral dos humanos, bastante influenciado pelo pensamento positivista. Ao longo do texto, inclusive, ele cita algumas vezes Auguste Comte (1798-1857), maior expoente da corrente do positivismo sociológico.

Mais de duas décadas depois da publicação de Tylor, Frazer lança “O escopo da antropologia social”, palestra que pode ser entendida como momento inaugural da Antropologia Social, pelo menos enquanto uma cadeira universitária. Frazer, nascido na Escócia, foi o primeiro antropólogo convidado a assumir uma cadeira criada com este título, na Universidade de Liverpool, na Inglaterra.

Sua fala inicia-se definindo a Antropologia enquanto a ‘Ciência do Homem’ em relação direta com o evolucionismo, ou seja, como um estudo que, ao comparar as raças humanas, consegue deduzir a evolução do pensamento e a origem das instituições, descobrindo suas leis. O princípio da sociedade humana, desta forma, se desvelaria por meio da relação existente entre passado e futuro, bem como em toda a natureza.

Em comparação aos outros seres vivos, o exame dos costumes e das crenças selvagens forneceria o “mesmo tipo de evidência da evolução da mente humana que o exame do embrião fornece a respeito da evolução do corpo humano” (Frazer, 2005, p. 48), ele argumenta, ainda que o primitivo de hoje seja distinto do primitivo primeiro. Por mais que todas as raças de homens atuais já tivessem passado por algum tipo de progresso ascendente na escala evolucionista, Frazer acreditava que estudar a vida selvagem hoje ajudaria a compreender o passado das raças mais elevadas, e por isso seus estudos eram centrados no “homem selvagem” – ainda que no sentido relativo e não absoluto do termo.

Igualmente como em Morgan e em Tylor, Frazer defende que entre os povos mais cultos haveriam “vestígios” de costumes e crenças selvagens, que por sua vez deveriam promover um campo de pesquisa unicamente voltado às “reliquias” dos tempos passados. A permanência de superstições e folclores em níveis mais elevados da cultura se daria pela “natural, universal e inerradicável desigualdade dos homens”, afirma Frazer. “Não apenas diferentes raças são dotadas no que diz respeito a



---

inteligência, coragem, habilidades e assim por diante, mas, dentro da mesma nação, homens de uma mesma geração diferem enormemente quanto à capacidade e ao valor inatos” (ibidem, p. 51), ele completa.

Estas diferenças poderiam ser explicadas não só por conta das diferenças guardadas entre as raças, mas também pelas diferenças existentes no interior das próprias raças. As desigualdades se dariam, entretanto, por divergências quantitativas e não qualitativas. Seriam de grau, e não de gênero. Assim sendo, todas as raças teriam as mesmas capacidades mentais e morais, mas estariam em graus distintos de desenvolvimento dentro de suas possibilidades. As melhores ideias, formadas nas camadas mais elevadas da humanidade e nas “poucas mentes superiores” (ibidem, p. 52), apenas ainda não teriam penetrado nas mentes que ocupavam escalões mais baixos da evolução humana. A chave para o progresso estaria, então, precisamente na capacidade de alguns em governar a sociedade, dirigindo o conhecimento.

Aqui vale comentar novamente que mesmo que mobilizando argumentos no sentido contrário aos de Tylor, Frazer também se opõe à ideia presente nos escritos de Gobineau de que as raças humanas seriam desiguais por natureza. Embora por outros motivos, Frazer acreditava piamente na capacidade de ascensão da espécie humana, o que incluiria todas as raças por meio do progresso intelectual, mesmo que algumas vezes ele parecesse imperceptível de tão lento.

Para além daquilo que já foi apontado e deixando de lado reflexões consideradas secundárias para os fins desta apresentação e de sua reconstrução do pensamento evolucionista em seu período clássico na Antropologia, mostra-se necessário destacar, ainda, a defesa que Frazer faz em relação ao método comparativo. Utilizando-se de paralelos com a investigação da morfologia do reino animal feita pela biologia, o autor também justifica o estudo das vidas consideradas selvagens como uma espécie de “documento humano” da evolução. Se é verdade que todas as raças humanas possuem similaridade de pensamento e as mesmas capacidades de intelecto, salvo seus diferentes estágios de desenvolvimento, é verdade também que o estudo do funcionamento da mente revela suas leis gerais.

Neste sentido, Frazer se pronuncia enquanto um defensor ferrenho da sobrevivência dos ditos povos selvagens, uma vez que sua extermínio seria de desvantagem tamanha para os interesses científicos. Sem eles, não haveria mais provas



---

contemporâneas das permanências de hábitos e tradições antigas, menos “avançadas”. “Ainda não é tarde demais” (ibidem, p. 57), ele declara quanto a necessidade de registrá-las antes que os povos selvagens desapareçam.

Sobre este ponto, é preciso comentar, mais uma vez e mesmo que brevemente, como a ciência evolucionista demonstrou-se etnocêntrica. Para o antropólogo escocês, a real importância de que povos “primitivos” não desaparecessem (e fossem mortos, diga-se de passagem) estava imbuída no valor que estas populações possuíam para os estudos e teorias da Antropologia, ciência ocidental – nos casos citados, mais especificamente norte-americana e inglesa, não ocasionalmente. Apesar de os autores acreditarem que ali estava a chave para o entendimento do funcionamento de toda a humanidade, de suas leis e de sua história, não havia grandes constrangimentos em assumir, publicamente, que as preocupações eram estritamente intelectuais, e de acordo com suas visões de mundo próprias.

Mais uma vez, pode-se perceber os motivos pelos quais muitos estudos antropológicos serviam e correspondiam tão bem aos interesses coloniais. O discurso das nações imperialistas baseou-se, durante muito tempo, na ideia de necessidade de “missões civilizatórias”, que afirmavam que os povos mais “desenvolvidos” tinham a capacidade, e muitas vezes até mesmo o dever, de levar conhecimento aos povos mais “atrasados” e intelectualmente considerados inferiores – pelos próprios colonizadores, é claro. Em grande parte, esta ideologia partia dos europeus e se direcionava aos povos indígenas e africanos, raças vistas pelos primeiros como menos capazes.

### **3. Em defesa da igualdade: principais críticas ao evolucionismo cultural**

Como já comentado na introdução, não surpreendentemente o evolucionismo social passou a receber críticas, dentro e fora da antropologia. Este trabalho teve como interesse maior reconstruir os principais argumentos que sustentaram a teoria em sua época clássica. Não será possível, na mesma medida, reconstruir todas as críticas realizadas a ela posteriormente, mesmo porque estas discussões nunca cessaram. Todavia, não é possível tratar do evolucionismo cultural sem comentar rapidamente alguns autores que marcaram estas discordâncias.



---

O primeiro deles certamente é o alemão Franz Boas. Indiscutivelmente um dos fundadores do que é hoje considerado a moderna Antropologia, Boas dedicou a maior parte de sua obra a criticar o evolucionismo e a mostrar que as desigualdades entre os povos e as raças se explicavam por meio de causas inteiramente sociais, e não por discrepâncias naturais. Tendo feito boa parte de sua carreira nos Estados Unidos, dedicou-se também, mais especificamente, a defender este argumento em relação à dita inferioridade do negro norte-americano. “Vale lembrar que, naquela época, os afro-americanos eram cidadãos de segunda classe, sem direitos políticos e civis básicos – não votavam e viviam uma realidade cotidiana de segregação em escolas, bancos de ônibus, banheiros públicos e templos religiosos”, destaca Celso Castro (Castro, 2005b, p. 13).

Seu texto intitulado *As limitações do método comparativo da antropologia*, de 1896, é uma crítica contundente à metodologia de investigação do evolucionismo cultural, como defendida por Morgan e, principalmente, por Tylor e Frazer. Segundo Boas, o pressuposto de que a comparação de traços fundamentais em comum de diferentes sociedades permitiria a elaboração de leis de desenvolvimento uniformes e universais não era suficientemente científica. As similaridades culturais encontradas não serviriam como provas incontroversas da conexão histórica ou mesmo de um funcionamento uniforme da mente para toda a humanidade. Excluída pelos evolucionistas a hipótese de que os humanos teriam tido todos uma mesma origem comum (tese monogenista), a dedução de que o desenvolvimento de traços culturais análogos entre povos distintos e distantes teria se dado de forma independente (tese poligenista) não era fortemente fundamentada em dados que permitissem a afirmação, argumentou Boas (Boas, 2005). Para ele, pelo contrário, ideias não existem de forma idêntica por todas as partes, elas precisam ser pensadas em suas variações.

Antes de ser possível supor que fenômenos aparentemente semelhantes fossem atribuídos às mesmas causas – o que, inclusive, não se sustentaria cientificamente –, era necessário investigar, em cada caso específico, se o processo de transmissão cultural não poderia ter acontecido, ao invés de simplesmente supor que cada povo o teria desenvolvido de maneira independente. O intercâmbio entre diferentes culturas sempre existiu e prova, diferentemente do que acreditavam os evolucionistas, que certos elementos culturais foram assimilados por outras culturas através do contato – ainda que



---

outros não. Para Boas, de todo modo, também não se trata de um processo unicamente marcado por imposições culturais de povos mais “civilizados” sobre povos menos “civilizados”. Por mais que grande parte do contato entre culturas europeias e culturas americanas, africanas e oceânicas tenha sido conflituoso e assimétrico, outros casos mostram a existência de trocas de maneiras menos imperativas. A introdução de elementos estrangeiros ao longo de toda a história aponta, inclusive, para a impossibilidade de existência de costumes “puros” e “autênticos”. Porém, o autor também se opunha ao difusionismo, pois não acreditava que todos os aspectos culturais possuíam uma mesma origem única.

Isto posto, as variações apresentadas entre os costumes culturais de povos distintos deviam-se a variações tanto externas, baseadas por exemplo no ambiente, quanto internas, como as condições psicológicas específicas de cada população. Ou seja, ao contrário do que achavam os evolucionistas, Boas argumenta que grupos humanos distintos possuem, também, estados psíquicos diferentes, determinados pelo contexto particular no qual estão inseridos. Ou seja, a mente humana não obedece às mesmas leis em todos os lugares, uma que vez que fenômenos analisados pela etnologia não se desenvolvem em todos os locais da mesma maneira. Além de não haver provas suficientes para que se comprove o oposto, um mesmo fenômeno étnico pode se desenvolver por meio de diferentes causas, assim como obter diferentes resultados. Devemos admitir, por isso, a existência de múltiplos caminhos investigativos possíveis, argumenta o antropólogo.

Para tal, Boas sugere a utilização de um outro método de pesquisa, batizado de *método comparativo histórico*, no qual as comparações se restringissem a territórios específicos e a populações bem definidas, isto é, a limites bem determinados de tempo e espaço. O estabelecimento de grandes leis de funcionamento das sociedades só poderia existir, por seu turno, após um exaustivo trabalho de comparações menores entre as culturas, respeitando seus diferentes contextos como condição.

É preciso ressaltar que, neste momento, as críticas de Boas ao evolucionismo ainda eram mais voltadas ao próprio método, e não à ideia de escalas evolutivas em si. Sua defesa neste texto era voltada mais diretamente ao fato de que somente a relação entre a história e a formação dos hábitos de determinada cultura poderiam oferecer conexões sobre seu desenvolvimento e suas condições psicológicas, assim como sua



contribuição para o desenvolvimento de outras culturas. No caminho inverso do evolucionismo social, primeiro deveriam dar-se as investigações históricas, que por sua vez revelariam a origem comum de certos costumes, para depois serem elaboradas leis mais gerais. Só após estes procedimentos é que maiores comparações entre diferentes povos poderiam ser feitas, levando em conta as diferenças encontradas.

Antes de entrar nas críticas elaboradas por Boas posteriormente, mais diretamente ao entendimento de evolução cultural em si, é fundamental ressaltar o impacto que o livro *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski, teve para a Antropologia, principalmente em relação à necessidade de o antropólogo ter experiência de campo, direta e prolongada, com as populações a serem pesquisadas. Também crítico do método comparativo, Malinowski foi o grande responsável pela ruptura com a *antropologia de gabinete* da tradição evolucionista. Seu livro, de 1922, fruto de uma longa pesquisa de campo com os nativos da Nova Guiné melanésia – que, para época, não era apenas longa, mas sim longuíssima –, era também uma grande defesa da necessidade de realização de trabalho de campo qualificado. Segundo ele, o conhecimento etnográfico só se sustentaria se elaborado por meio de longas observações participantes, pois só assim o pesquisador teria capacidade de compreender o *ponto de vista nativo*, observando a cultura “por dentro”. Em sua obra, é enfatizada numerosas vezes a importância de entender a cultura de um povo em sua *totalidade* – social, cultural e psicológica –, sem fragmentações. Somente a partir do contato diário, durante um longo período de tempo, do exercício de aprendizado da língua nativa e do *relato honesto* é que os antropólogos conseguiriam desvendar os códigos nativos, a partir de fontes mais seguras (Malinowski, 2018).

Mas, voltando a Boas, costuma-se atribuir a ele, também, o uso da expressão *culturas*, no plural, em oposição à proposta de Tylor, de que a *cultura*, no singular, era única para toda a humanidade. Na perspectiva de Boas, o grande objetivo da Antropologia era justamente a compreensão das diferentes culturas em suas especificidades, e não da elaboração do caminho da evolução cultural humana, (mais uma vez) único, ascendente e obrigatório. Como bem resumiu Castro:

A concepção boasiana de cultura tem como fundamento um relativismo de fundo metodológico, baseado no reconhecimento de



que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que cresceu – em uma expressão que se tornou famosa, ele disse que estamos acorrentados aos “grilhões da tradição”. O antropólogo deveria procurar sempre relativizar suas próprias noções, fruto da posição contingente da civilização ocidental e de seus valores (Castro, 2005b, p. 18).

Ou seja, ao lado da noção de cultura de Boas já estavam presentes as ideias de *relativismo cultural* e de *etnocentrismo*, tão caras à disciplina, ainda que por vezes de forma não formalizada. Ambas, é claro, assumindo por consequência a existência da *diversidade cultural*, em oposição à sua unidade. Este último é também o tema de outro texto do autor, intitulado *Raça e progresso* e publicado em 1931. Em uma vigorosa crítica às teorias racistas, Boas defende a inexistência de diferenças raciais significativas entre os homens para além de elementos puramente superficiais, como a cor da pele, a textura do cabelo e o formato do rosto. Contrapondo-se ao que muitos pensavam, o antropólogo argumenta que, no interior de populações consideradas racialmente homogêneas, muitas vezes havia maior variabilidade genética do que entre populações consideradas racialmente distintas. Por este e por outros motivos, não havia cabimento em se falar em “raças puras”.

Segundo o autor, para se compreender diferenças observadas entre populações de origens distintas, não basta apenas considerar supostas características raciais, mas é também imprescindível que se levem em conta outras variáveis, como as condições meio ambiente (ainda que ele se contrapusesse também ao determinismo geográfico) e, principalmente, as condições sociais em que essas populações estão inseridas. Por isso mesmo não é possível apartar essas variáveis das análises antropológicas rigorosas. Esta era, entre outros motivos, a razão pela qual Boas criticava tão fortemente a validade científica de testes de inteligência, muito utilizados na época para a comparação racial e a tentativa de comprovação da superioridade da raça branca em relação às “pessoas de cor” (Castro, 2005b).

Em suma, o propósito central do texto era criticar a forma pela qual os evolucionistas relacionavam características raciais físicas e comportamentos mentais – como se os últimos fossem determinados pelos primeiros – e, portanto, o próprio significado dado ao termo ‘raça’ no interior dos escritos evolucionistas. Para Boas, nada justificava a reivindicação de que o tipo anatômico determina o intelecto e a cultura de



---

um povo, pois não era possível provar a correlação entre os fenômenos. “Tudo o que podemos afirmar com certeza é que o *fator cultural* é da maior importância e poderia bem ser responsável por todas as diferenças observadas, embora isso não exclua a possibilidade de existirem diferenças biologicamente determinadas”, diz ele (Boas, 2005, p. 81, grifo meu). A discriminação racial, então, só poderia ser explicada pela estratificação socialmente construída em grupos de caráter racial, e não por características inatas.

Sobre este tópico em específico, vale aqui destacar que, ainda em 1885, Antenor Firmin, antropólogo haitiano negro, já havia lançado *Igualdade de raças humanas – Antropologia positiva*, livro inteiramente dedicado a combater a tese de Arthur de Gobineau presente em *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, citado anteriormente. Pouquíssimo comentado dentro do campo de debate sobre o evolucionismo social, Firmin foi um dos autores percursores na elaboração de críticas antirracistas à teoria racial em voga na época. Ainda que seus pensamentos sigam os moldes da Antropologia Física e que tenham como plano de fundo a ideia – de cunho evolucionista – de que uma cultura era mais “evoluída” que as outras, o autor tentou comprovar a não existência de diferenças entre as capacidades mentais das raças humanas. Para ele, bastava que as populações negras tivessem acesso à “alta cultura” para que elas pudessem se desenvolver, igualmente aos brancos. As desigualdades entre os grupos raciais seriam explicadas, desta forma, pela falta de oportunidades equivalentes, e não por capacidades naturalmente distintas.

Talvez o autor que melhor tenha sintetizado o acúmulo das críticas elaboradas ao evolucionismo cultural e à teoria das desigualdades raciais tenha sido Lévi-Strauss. Em 1952, o antropólogo francês escreveu *Raça e História* após ser nomeado secretário-geral do Conselho Internacional de Ciências Sociais da Unesco (o “braço cultural da ONU”), ensaio cujo objetivo comissionado pela instituição era combater o racismo no plano das ideias. O intuito era levar a público as ideias debatidas no interior da Antropologia que, no entanto, ainda eram muito pouco conhecidas fora do cenário acadêmico.

O texto, construído através de uma série de analogias, contrapõe-se não só aos ideais evolucionistas a respeito de “raça” e “cultura”, como também às concepções de “progresso” e de “invenção cultural” utilizadas pelos seus autores. Lévi-Strauss realiza



---

um importante e profundo debate a partir da relevância do pensamento histórico, demonstrando que o dito caminho único, linear e progressivo a ser seguido por toda a humanidade não se passava de um *falso evolucionismo*:

Muito exatamente, trata-se de uma tentativa para suprimir adversidades das culturas, fingindo conhecê-las completamente. Porque, se tratamos os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas como longínquas, como estágios ou etapas de um desenvolvimento único que, partindo de um mesmo ponto, deve convergir para o mesmo fim, vemos bem que a diversidade é apenas aparente (Lévi-Strauss, 1973, p. 336).

A partir desta ideia, o antropólogo faz uma distinção clara entre *raças biológicas* e *culturas humanas* – bem como Boas e Firmin –, utilizando-se de exemplos já antes relatados para afirmar que a diversidade de sociedades existentes relaciona-se exclusivamente às circunstâncias históricas, geográficas e sociológicas de cada grupo, e não ao seu plano biológico, uma vez que não existem aptidões raciais inatas, como defendia Gobineau. Segundo ele, o “pecado original da antropologia” é exatamente confundir a noção puramente biológica de raça com produções psicossociológicas das culturas humanas. O que devemos entender, então, por culturas diferentes? Como elas se formam, no tempo e no espaço?

A estas perguntas, Lévi-Strauss responde dizendo que a noção de diversidade cultural não pode ser compreendida de maneira estática, nem apenas através dos próprios parâmetros culturais de uma determinada sociedade – a saber: a ocidental. O etnocentrismo, mecanismo pelo qual repudiamos pura e simplesmente todas as formas culturais, morais, religiosas e estéticas que correspondem a outras lógicas que não as nossas próprias, nos impossibilita de compreender realmente outras culturas, em especial aquelas que por tanto tempo foram consideradas selvagens. Por isso, o desafio do antropólogo é justamente exercitar-se em tentar entender pontos de vista outros, não necessariamente tendo de concordar com eles, mas sim levando-os em consideração.

Sem negar a existência de progresso da humanidade, mas a encarando de maneira crítica, o autor defende que as progressões humanas não são necessárias, nem contínuas, nem muito menos consistem em ir mais longe em uma mesma direção, como acreditavam os evolucionistas. Apenas caracterizam-se pelo processo contínuo de

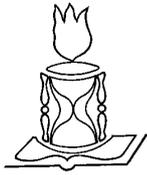


---

transformação que o humano empenha ao buscar melhorias em termos sociais e técnicos para sua sociedade. Nenhum povo encontra-se estagnado no tempo, sem fazer acontecer mudanças. “Para considerar determinadas sociedades como ‘etapas’ do desenvolvimento de outras, seria preciso admitir que, enquanto com estas últimas se passava qualquer coisa, com aquelas não acontecia nada” (ibidem, p. 342).

Portanto, não existem povos “sem história”, nem povos “crianças”. Todos se desenvolveram igualmente ao longo do tempo, ainda que de maneiras diferentes. Por isso, o progresso tem de ser entendido apenas como as novas possibilidades em cima das quais os humanos tomam suas decisões, e não como um avanço unilateral. Outras culturas só se parecem estacionárias para nós porque suas linhas de desenvolvimento não são mensuráveis no sistema de referências que usamos, e não porque de fato o são. A historicidade como a entendemos é apenas uma questão de *posição*, depende da situação que nos encontramos em relação a ela. Por isso é tão importante buscarmos entender os costumes de culturas alheias a partir de certo relativismo cultural, quebrando nossa ignorância sobre seus verdadeiros interesses, conscientes ou não. “Toda história é cumulativa, com diferenças de graus” (ibidem, p. 362).

O mesmo vale, como sugere o autor, para medir a importância (e mesmo a existência, na história) de “invenções” ou “descobertas” culturais. A razão pela qual a Revolução Industrial ou mesmo a Revolução Neolítica são tão importantes para a (nossa) história é que elas são as únicas que podem aparecer-nos como tais, visto que é o nosso próprio sistema de referência que permite medi-las. Outras grandes transformações, de outros povos, não são consideradas tão relevantes não porque não existiram ou não o foram, mas porque não *tomam este sentido* para o homem ocidental moderno, diz Lévi-Strauss. Isto não quer dizer, no entanto, que elas não foram tão importantes ou que não realizaram grandes acontecimentos para a humanidade. Significa apenas que não foram as únicas, e que talvez aos olhos de outras culturas sejam menos relevantes. Assim, igualmente, não se trata de negar certa “ocidentalização” do mundo, mas compreendê-la sem assumir que este era o único (e melhor) caminho para a humanidade – e, vale dizer, levando em consideração as imposições e assimetrias culturais presentes no processo. Até porque, aquilo que consideramos serem características e traços ocidentais são, na verdade, co-construídos pelo contato entre as culturas e sua diversidade.



---

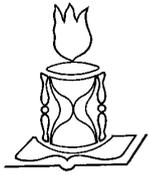
Isto porque as realizações culturais não podem ser consideradas – pelo menos não em sua totalidade – resultados de “invenções” isoladas, dado que as culturas combinam, voluntária ou involuntariamente, seus conhecimentos. Para o autor, se as culturas fossem de fato isoladas, não havia por que uma ser “superior” às outras. As culturas estão, em sua maioria (salvo exceções de alguns poucos povos indígenas), coligadas umas com as outras, e é isto mesmo que permite que existam o que ele chama de “séries cumulativas”, ou seja, o desenvolvimento de conhecimentos.

O mérito da atribuição precisa de uma “invenção” a determinada cultura nunca é certo. A única condição que traria esta certeza é que um grupo vivesse, desde sempre, só. Por outro lado, o fato de algumas inovações técnicas terem sido desenvolvidas paralelamente em diferentes locais do mundo, mesmo que em tempos diferentes, sem que uma cultura tenha compartilhado conhecimentos com a outra, mostra que todas as culturas têm iguais capacidades de desenvolvimento, e que no fim das contas tudo se resume a probabilidades diante das possibilidades.

Em suma, todo progresso cultural é fruto de coligações entre diferentes povos e, conseqüentemente, de diferentes culturas. O que as diferencia são suas distintas *condições e possibilidades* diante do mundo. Mais uma vez, nas palavras do autor: “o progresso é sempre o máximo de progresso nem sentido pré-determinado pelo gosto de cada um” (ibidem, p. 364). A coexistência de diferentes povos, por si só, já oferece diversidade cultural, sem contar com a pluralidade existente no interior de cada cultura. E é exatamente essa diversidade a condição fundamental do real progresso da humanidade – sem esquecer que o pluralismo não pode ser atribuído a diferenças biológicas, visto que não está vinculado a raças, mas sim e somente a diferenças psicossociológicas.

#### **4. Considerações finais:** A herança evolucionista

Mesmo após o esforço dos autores (destes e de tantos outros) em combater os ideais evolucionistas, não é possível afirmar que eles tenham sido de fato e totalmente deixados para trás. Até hoje alguns pesquisadores possuem interesse nas populações indígenas e outras comunidades tradicionais por acreditarem que elas irão acabar, seja



pelo avanço do capitalismo, seja pelo avanço “natural” da “evolução humana”. Por este motivo, seria necessário registrá-las o mais rápido possível – algo muito próximo ao que foi dito por Frazer décadas atrás. Para além disso, de forma mais generalizada, o racismo ainda hoje tão existente em nossa sociedade carrega em si muito do evolucionismo cultural, o que se pode perceber na promoção de certas metas e critérios de *desenvolvimento*, ou na persistente qualificação de determinadas populações e modos de vida como sendo “primitivas”, “subdesenvolvidas” ou “atrasadas”. Não é raro encontrar este discurso vivo na contemporaneidade, seja em escritos e pesquisas acadêmicas, seja no senso comum ou mesmo na construção de políticas públicas por parte de diferentes governos.

Uma das temáticas em que isto aparece com enorme força é a miscigenação. Lilia Schwarcz é, com certeza, uma das autoras que mais estudaram e escreveram a respeito da questão no contexto brasileiro, em que ela é muito presente. O Brasil possui uma enorme diversidade racial e cultural em função da história do país, que não cabe aqui ser remontada. Muitos foram os autores que tentaram abordar esta característica, em diversas linguagens da literatura. Entre eles estão Darcy Ribeiro (1922-1997), Gilberto Freyre (1900-1987), Nina Rodrigues (1862-1906) Florestan Fernandes (1920-1995), Octavio Ianni (1926-2004), Caio Prado Jr. (1907-1990), Fernando Henrique Cardoso (1931-) e, como já mencionado, Lilia Schwarcz (1957-).

O que esta autora nos mostra no texto *Espetáculo da miscigenação*, artigo publicado em 1994, é que a ideia da nação brasileira enquanto uma *nação mestiça* é quase sempre acompanhada, desde o século XIX, de um processo de *degeneração social*. Fruto do pensamento evolucionista, em que não só o progresso e a civilização eram elogiados, mas que também concluía que a mistura de raças era sempre um erro e um processo de perda para a sociedade, este raciocínio levava (e continua levando) muitos a acreditarem que os grupos indígenas, africanos mestiços eram (e são) uma barreira para a identidade nacional – pelo menos em seu sentido positivado. Esta concepção teve, inclusive, influência determinada sobre a construção dos critérios de cidadania e direitos humanos no país (Schwarcz, 1994, p. 146).

Segundo a autora, o sucesso das teorias raciais europeias elaboradas ao longo de meados dos anos oitocentos chegaram tardiamente ao Brasil, mas foram acolhidas com muito entusiasmo. Todavia, o conceito de “raça” no contexto brasileiro apresenta um



eterno campo de disputas, dada a presença da forte miscigenação desde o princípio da colonização. Não havia, no país, presença significativa daquilo que poderia ser chamado de “raça pura”. Sendo assim, a adoção das teorias raciais teve também que contar com certas “torções”, não podendo ser apenas uma importação do modelo europeu, mas sem perder de vista a vontade de uma nação que promovesse “progresso” e se tornar-se “moderna”:

Falar da adoção das teorias raciais no Brasil implica refletir sobre um modelo que incorporou o que serviu e esqueceu o que não se ajudava. Ou melhor dizendo, procurou nessas teorias justificativas para expulsar *a parte gangrenada* da população, sem deixar de garantir que o futuro seria *branco e ocidental* (Schwarcz, 1994, p. 147).

Ou seja, em um país onde a miscigenação já era fato consumado, as teorias evolucionistas tiveram que ganhar novos traços em relação à mistura racial para elaborar ideais destinados à “nação brasileira”. A saída, então, foi adotar o ideário científico, isto é, a diferença ontológica existente entre as raças, sem com isso carregar inteiramente o ideário teórico e a condenação à hibridação. (ibidem, p. 138). De todo modo, não era sem resistência e ressalvas que grupos considerados menos desenvolvidos, como os indígenas, africanos e mestiços, eram incorporados à identidade nacional em construção. “Raça”, então, aparece no Brasil como um conceito de negociação, em que o cruzamento racial aparece como uma questão fundamental do tema.

Tendo isto em vista, a autora mostra, também, como a mestiçagem, dependendo do momento do país, foi vista como algo a ser combatido ou com algo a ser vangloriado, servindo como um ícone nacional. O Brasil, enquanto uma “ilha de democracia racial, cercada de racismo” (Schwarcz *apud* Haag, 2007) não largou mão da tentativa de branqueamento da nação, ainda que isso fosse impossível. A mistura entre o determinismo racial, que supõe que não pode haver mistura, e o evolucionismo social, que assume que certas misturas são mais benéficas do que outras, criou uma ideia própria de *seleção* dentro do contexto brasileiro, incorporando o que o servia e deixando de lado aquilo que não se ajustava às condições locais.

Com efeito, essa visão racial, que partiu sobretudo dos estabelecimentos científicos do país, está até hoje “presente no domínio das relações sociais, das



vivências cotidianas, das experiências mais intimistas”, conclui a autora (Schwarcz, 1994, p. 149). “Raça” continua carregando uma conotação negativa, na qual se vinculam aspectos exteriores a deformações ou incapacidades morais e mentais. A continuidade das ideias evolucionistas permanece viva, não só no Brasil como no mundo. Por isto, conhecer a gênese de suas ideias e ter contato com o que já foi elaborado enquanto crítica é tão importante, até hoje – e provavelmente para sempre.

## **5. Bibliografia:**

BOAS, Franz. 2005. “As limitações do método comparativo da antropologia”; “Raça e progresso”, IN: CASTRO, Celso (org.), *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 25 a 39 e p. 67 a 86.

CASTRO, Celso. 2005a. “Apresentação”, IN: CASTRO, Celso (org.), *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 7 a 40.

CASTRO, Celso. 2005b. “Apresentação”, IN: CASTRO, Celso (org.), *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 7 a 23.

FRAZER, James. 2005. “O escopo da antropologia social”, IN: CASTRO, Celso (org.), *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 101 a 127.

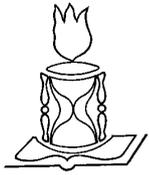
HAAG, Carlos. 2007. “Entrevista com Lilia Schwartz: Quase pretos, quase brancos”, IN: *Pesquisa FAPESP*. Ano 8, nº 134 – “Genética de Populações: Nosso retrato em preto e branco”, São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. “Raça e História”, IN: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 328 a 366.

MACHADO, Igor; AMORIM, Henrique; ROCHA DE BARROS, Celso. 2016. “Unidade 1 – Cultura”, IN: *Sociologia Hoje: Ensino Médio*, São Paulo, Editora Ática, 2ª edição.

MALINOWSKI, Bronislaw. 2018. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Editora Ubu.

MORGAN, Lewis. 2005. “A sociedade antiga”, IN: : CASTRO, Celso (org.), *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 41 a 65.



Universidade de São Paulo  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH  
Departamento de Sociologia  
**Laboratório Didático - USP ensina Sociologia**

---

SCHWARCZ, Lilia. 1994. “Espetáculo da Miscigenação”, IN: *Estudos Avançados*, v. 8, nº 20. São Paulo, p. 137 a 152.

TYLOR, Edward. 2005. “A ciência da cultura”, IN: CASTRO, Celso (org.), *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 69 a 99.