

ORIGEM E ALTERAÇÃO NO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO DE ROUSSEAU¹

Mauro Dela Bandera (UFAC)^{2,3}

maurodelabandera@yahoo.com.br

Resumo: A diversificação física e cultural humana pode ser lida na antropologia de Rousseau a partir da ideia da degenerescência e do afastamento de uma natureza originária, mas também pode ser encarada em chave positiva como a afirmação da variedade humana, independente de uma referência a um modelo originário. Assim, o pensamento antropológico de Rousseau transita entre dois polos distintos e igualmente válidos: o julgamento histórico e o saber etnográfico. Se o primeiro (mais corrente entre os intérpretes) apoia-se em um modelo único e originário de ser humano que paulatina e historicamente se degeneraria, corrompendo-se; o último multiplica as origens de modo a afirmar positivamente as diferenças, explicando-as enquanto tais. Um se constitui em escala de medida, outro em antídoto contra o etnocentrismo. O objetivo maior deste texto consiste em apresentar sobretudo o último polo. Nele, a diversidade física e cultural se afirma enquanto tal, sem que haja a necessidade de se atribuir prêmios de preservação de uma maior pureza a esta ou aquela sociedade localizada num ponto determinado do tempo e do espaço. A diversidade indicaria não mais uma corrupção, mas sim os vários caminhos assumidos e tomados pelos grupos humanos de acordo com os tempos e as circunstâncias vivenciados.

Palavras-chave: Rousseau; Filosofia das luzes; Antropologia; Origem; Alteração.

¹ Recebido: 07-11-2020/ Aceito: 29-04-2021/ Publicado on-line: 18-11-2021.

² É professor adjunto da Universidade Federal do Acre, Rio Branco, AC, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9672-2483>.

TIPO PRIMITIVO-DEFLEXIVO

Há entre os diversos intérpretes de Rousseau uma tendência a enxergar sua concepção de ser humano baseada em um elemento estático originário, uma natureza humana fixa e homogênea que paulatinamente se corromperia no desenrolar da história, em virtude das aquisições técnico-cognitivas e do desenvolvimento econômico, social e político. Nesta perspectiva, os textos do cidadão de Genebra não fariam senão projetar uma lógica de tipo primitivo-deflexivo. De um lado, existiria um tipo primeiro e, de outro, a(s) história(s) das alterações e dos desvios, isto é, a degeneração do modelo originário.

Essa leitura é, aliás, sugerida pelo próprio Rousseau no início dos *Diálogos* (ROUSSEAU, OCI, 1959, 668-669). Para melhor divisá-la, basta recordarmos as duas frases que abrem o livro I do *Emílio*: “tudo está bem saindo das mãos do autor das coisas” e, em seguida, “tudo degenera entre as mãos dos homens” (ROUSSEAU, OC IV, 1969, 245). Ou ainda, o famoso exemplo da estátua de Glauco no *Discurso sobre a desigualdade*:

como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer, mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível (ROUSSEAU, OC III, 1964,122).

Toda a argumentação sugere a absolvição da natureza no processo que julga a história humana. Ela é inocente pois não preparou os seres humanos para a sociedade, não

lhes estreitou os laços, tampouco os dotou dos instrumentos necessários para tanto. Em muitos momentos de sua obra, Rousseau nos conta que o ser humano foi criado bom e, portanto, algo outro o depravou, algo não inscrito em sua natureza, de sorte que o mau seria apenas um advento, um fato histórico, uma exterioridade que vem alterar e perverter a natureza humana, sufocando-a. De uma bondade natural passa-se então a uma maldade adquirida, isto é, uma corrupção e uma degeneração da origem.

A fecundidade dessa leitura de tipo primitivo-deflexivo pode ser notada em três exemplos singulares: i) a questão da dieta alimentar humana, ii) a teoria linguística e, por fim, iii) a teoria da história.

I. Dieta alimentar humana

O *Discurso sobre a desigualdade* apresenta a passagem entre o tipo de alimentação originário e sua degeneração e desvio. Referindo-se a Rousseau e a essa mudança de regime, no capítulo “Animais carnívoros” (tomo VII da *História natural*, 1758), Buffon assevera que

na primeira idade, no século de ouro, o homem, inocente como a pomba, comia avelã e bebia água; encontrando em toda parte a sua subsistência, não tinha inquietude, vivia independente, sempre em paz consigo mesmo e com os animais; mas, assim que ele esqueceu sua nobreza, sacrificou sua liberdade para se reunir aos outros, a guerra e a idade do ferro tomaram o lugar do ouro e da paz; **a crueldade e o gosto da carne e do sangue foram os primeiros frutos de uma natureza depravada, que os costumes e as artes terminaram de corromper** (BUFFON 2011, 123-124, grifo nosso).

Rousseau imagina, na primeira parte do *Discurso sobre a*

desigualdade, um estado de natureza no qual os humanos viveriam em determinadas condições que não os colocariam em relação uns com os outros e, por conseguinte, não os coagiriam a obrigações e deveres recíprocos. A dispersão e o isolamento absoluto visam a criticar os defensores da sociabilidade natural. Ademais, o argumento de Rousseau busca também refutar Hobbes. Neste quadro, a defesa da dieta composta exclusivamente por frutas, verduras e raízes se apresenta como uma defesa do caráter pacífico do estado de natureza. Assim como outros pensadores do século XVIII, Rousseau considera – diz explicitamente o *Emílio* – que “os grandes devoradores de carne” são, em geral, “mais cruéis e ferozes do que os outros homens” (ROUSSEAU, OC IV, 1969,411). Para Rousseau, contrariamente ao pensamento de Hobbes, o ser humano não é naturalmente belicoso e a não disposição em se nutrir de alimentos cárneos prova tal hipótese. Por isso, nas diversas notas que compõem o *Discurso*, o autor recorre à anatomia comparada⁴ e a outras disciplinas, a fim de provar que o ser humano seria naturalmente vegetariano. A organização fisiológica dos intestinos, a dentição, o bipedismo, as mamas e o número de filhos por gestação atestariam com segurança essa disposição alimentar. Portanto, os seres humanos deveriam ser natural e originariamente colocados ao lado dos animais herbívoros (ROUSSEAU, OCIII, 1964,198-199), sendo a quebra desse regime um signo seguro do advento da maldade e da belicosidade, uma aquisição que vem justamente

⁴ Nas notas, Rousseau se vale das competências da anatomia comparada, muito embora o início da primeira parte de seu livro afirme que esta disciplina, que até então realizara poucos progressos, ainda produzia conhecimentos incertos (ROUSSEAU, OC III, 1964,134).

perverter a natureza humana ao abrir espaço para a violência, tal como havia sugerido Buffon.

II. Teoria linguística

A história linguístico-musical apresentada no *Ensaio* transita entre dois silêncios, um que antecedeu a eclosão das palavras e outro imposto pela violência das coisas. Entre a inexistência e a impossibilidade da expressão vocálica, Rousseau apresenta o tipo primitivo, originário e perfeitamente musical de língua. Música e língua formavam um todo original e coeso, de modo que não se sabia mais, escreve Rousseau na *Carta a M. Burney*, até que ponto se fazia “cantar a língua e falar a música” (ROUSSEAU, OC V,445). Diz o autor no *Ensaio*, “cantar-se-ia em lugar de falar” (ROUSSEAU, OC V,383). Em seguida, entram em cena as alterações e os desvios desse tipo, a degeneração e corrupção desse modelo linguístico-musical originário. Após detalhar a natureza e os elementos distintivos da língua acentuada dos primeiros tempos, de duração meramente ficcional, Rousseau conta que as línguas reais se afastam deste ideal em virtude do excesso de consoantes e de articulações, da harmonização, do desvanecimento da imitação musical, da invenção da escrita, dos desenvolvimentos da razão, dos aperfeiçoamentos técnico-cognitivos e das alterações históricas, sociais, econômicas e políticas. Com isso, retrata o *Princípio da melodia*, “o canto tornou-se gradativamente uma arte inteiramente separada da língua” (ROUSSEAU 1987,461), o que representa uma degeneração. A língua tornou-se, complementa o *Ensaio*, “mais justa e menos apaixonada”, “não fala mais ao coração, mas à ra-

ção” (ROUSSEAU, OC V, 1995,384).

III. Teoria da história

Os exemplos mobilizados até aqui corroboram com a tese de que a teoria da história de Rousseau opera segundo a lógica da queda (STAROBINSKI 1991,23-24), ou seja, baseia-se em um elemento estático originário, uma natureza humana fixa que paulatinamente se corromperia em razão das aquisições técnico-cognitivas e do desenvolvimento econômico, social e político. Ambas as narrativas hipotéticas de Rousseau apresentam essa lógica, de modo que o ponto final do *Ensaio sobre a origem das línguas*, no qual “as sociedades adquiriram sua última forma” (ROUSSEAU, OC V, 1995,428), harmoniza-se com a conclusão do *Discurso sobre a desigualdade*, o último grau da desigualdade representado pelo estado formado por senhor e escravos (ROUSSEAU, OC III, 1964,191). Rousseau, no *Discurso*, apresenta a história do “funesto acaso” ou, para utilizar o vocabulário de La Boétie, do “mau encontro” (LA BOÉTIE 1999,19; CLASTRES 2004,155-171) que estabeleceu de modo indelével a realidade da desigualdade moral e política. De um lado estaria a natureza humana pura e original, de outro, a natureza humana maculada, degenerada e corrupta. Uma natureza definida como o tempo estável da inocência, o tranquilo reino primitivo/antigo/selvagem; e outra encarada como a atividade culpada, o devir da história da depravação atual/moderna/civilizada. Se o ser humano do puro estado de natureza vivia “em si mesmo”, doravante “o homem sociável, sempre fora de si, vive apenas na opinião dos outros” (ROUSSEAU, OC III,

1964,193); se outrora a liberdade e a independência naturais marcavam a existência humana, atualmente a servidão e a dependência civil indicam de maneira mais apropriada sua condição.

*
* * *

Os três exemplos aqui mobilizados operam a partir de dois polos de estatutos ontológicos distintos: a origem é natural e a alteração, artificial. Mesmo que distintos, há uma relação entre esses polos. A instituição do puro estado de natureza é necessária para julgar por contraste a condição atual do ser humano e o fenômeno social. Com base no ideal formulado de estado de natureza, de dieta originária ou de língua primeva, busca-se construir uma crítica do presente, considerado como uma alteração e um afastamento do modelo paradigmático: o estado social marcado pela desigualdade e dependência, a agressividade oriunda do consumo de carne e as línguas surdas provenientes do desenvolvimento técnico-social atestariam a degeneração atual. Assim, mesmo que a origem não tenha lugar na história, é preciso defini-la, sendo ela a referência a partir da qual se poderá julgar a condição atual do ser humano, objetivo maior dos escritos de Rousseau e afirmado com clareza no *Discurso*:

separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar nosso estado presente (ROUSSEAU, OCIII, 1964,123).

LIMITES PARA A LEITURA DE TIPO PRIMITIVO-DEFLEXIVO

A partir desse quadro, como então compreender a diversidade física e cultural dos seres humanos? Se nos fiarmos de modo integral à leitura de tipo primitivo-deflexivo, seria ela uma simples degeneração.

Rousseau considera que os indivíduos que se aproximam do tipo primitivo originário (inatingível) não são os europeus das regiões temperadas que habitam entre os paralelos 40° e 50° de latitude norte, mas sim as populações ditas selvagens ou não-europeias. O europeu não é mais visto como o modelo primitivo de beleza, virtude e boa constituição, nem o que mais se aproxima desse ideal, mas sim o mais afastado dessa origem. No entanto, a aparição originária da língua fria e articulada e do ser humano setentrional questiona a leitura de tipo primitivo-deflexivo, já que este ser humano e esta língua não podem ser considerados apenas como fenômenos corrompidos – diga-se de passagem, que já nascem corrompidos –, sob o risco de pensarmos que a antropologia de Rousseau resolve-se inteiramente num modelo no qual somente em determinadas regiões geográficas, notoriamente o sul, o ser humano poderá ser verdadeira e efetivamente humano e favorável à boa expressão cultural (linguístico-musical). Rousseau não somente inverte os polos da dicotomia selvagem/civilizados – o que já é em si um empreendimento grandioso –, mas também questiona a própria validade da comparação, ao dizer que não há compatibilidade entre uma e outra sociedade, já que os processos que as formaram são distintos.

Se por um lado há em seus textos um julgamento histórico sobre o estado presente, por outro, não existe propria-

mente na antropologia de Rousseau modos falsos e verdadeiros de estar no mundo. Não obstante, tampouco há um relativismo radical, de acordo com o qual tudo é permitido. Para evitar qualquer confusão, o julgamento em relação ao presente a partir de um parâmetro de medida ideal e abstrato (sem considerar as forças singulares que produzem a diversidade empírica) ainda permanece válido nos escritos do autor. Se se quiser, ele serve como um salutar freio ao possível relativismo e como critério normativo para o estabelecimento de julgamentos comparativos. Mas isso não é tudo.

Por isso, Rousseau também se preocupa em explicar as razões da multiplicidade dos modos de vida. Os povos nórdicos, bem como suas manifestações culturais e modos de vida, não são deslegitimados ou descartados da história. Rousseau deslegitima precisamente a universalização de uma visão particular e o ponto de vista nórdico sobre o ser humano e a humanidade. Para o autor, uma cultura não pode se afirmar como a única verdadeira e digna de ser vivida, ignorando as outras ou negando a elas o estatuto de culturas, diversas e diferentes. A recusa do etnocentrismo se dá uma vez que nenhuma acepção particular de humano pode impor-se enquanto norma da humanidade, nem como o princípio de constituição de um sistema jurídico, social, epistemológico, cultural, etc. A antropologia de Rousseau consiste em recusar a identificação obrigatória de uma cultura à natureza ou ao universal. Em seus textos, bem notou Bento Prado, o projeto de universalidade aparece apenas “como ideológico, prática antropofágica de uma consciência singular ou de uma certa cultura” (PRADO JÚNIOR 2008,317). Rousseau ilustra o caráter particular das pretensões universais na carta endereçada a Charles Bonnet (no-

meado Philopolis), de outubro de 1755: para o indígena, os seres humanos são feitos para “dormir ao ar livre sobre uma rede pendurada nas árvores”, de acordo com os tártaros, “para dormir em uma carruagem”, e, segundo os Europeus, “para construir cidades!” (ROUSSEAU, OC III, 1964,234). O que se afirma através desta aparente vontade de universalidade seria antes – ou apenas – a particularidade de uma consciência histórica e local.

Dito isso, Rousseau estabelece uma tentativa de compreender como se formou cada modo de vida, inclusive o nórdico. Compreender a formação das diversas singularidades humanas torna-se a questão fundamental a guiar suas reflexões antropológicas. Para tanto, a escolha metodológica do autor passa pela multiplicação das origens, na medida em que isto se torna um meio para combater a tendência generalizada – que ronda sobretudo o pensamento europeu – de proceder como se os critérios e valores específicos de uma cultura ou grupo possuísem um alcance e uma validade universais. Nesse sentido, não é suficiente acusar o grau de corrupção e de afastamento de cada agrupamento humano em relação ao parâmetro originário previamente estabelecido. Faz-se necessário observar, assinalar, mapear e inventariar as diferenças e as variações da natureza humana, oferecendo as razões objetivas de sua inconstância.

CRÍTICA DA IMUTABILIDADE DA NATUREZA HUMANA

Refletir sobre a possibilidade de uma outra leitura da diversidade humana implica em romper com o pressuposto basilar da leitura de tipo primitivo-deflexivo, a saber, o caráter imutável e unitário da natureza humana.

O caminho para esse rompimento passa pelo reconhecimento do fato de que Rousseau desenvolve um pensamento sobre a alteração e o desenvolvimento (BEYSSADE 1988, 195), e isto não mais ou não apenas em chave negativa, mas também em chave positiva ao afirmar a variedade da natureza humana. A gênese desta variabilidade enraíza-se nos dois predicados metafísicos que distinguem a humanidade da animalidade: a liberdade e a perfectibilidade. Os seres humanos são perfectíveis e agentes livres não entregues ao instinto, ao passo que os animais são condenados a seguir o instinto fixo próprio de sua espécie e a permanecer sempre idênticos a si mesmos.

Essas duas qualidades metafísicas não toleram nada de muito constante, o que por certo exige uma concepção de natureza humana que seja irremediavelmente alterável. Se a liberdade se situa no centro absoluto, por sua vez, a perfectibilidade inscreve-se num plano relativo, encontra-se submetida ao mundo e ao tempo. Sem ela, certamente os seres humanos sucumbiriam, dado que para sobreviver precisam vencer constantemente as alterações do meio ambiente, as condições adversas de existência (sempre renovadas) e os obstáculos que a natureza lhes impõe (ROUSSEAU, OC III, 1964,143). A perfectibilidade então faz a mediação necessária entre a natureza e o desenvolvimento histórico-cultural. Mesmo que não idênticas, ela aparece associada a liberdade, como um índice e um sintoma. Se a liberdade se define como a abertura ao campo dos possíveis, a perfectibilidade representa a efetivação concreta dessas possibilidades. Sendo a existência humana caracterizada por seu constante movimento, a perfectibilidade pode ser então considerada como a temporalização histórica da liberdade

(GUICHET 2006, 249-252).

Por um lado, se Rousseau apela para uma natureza humana, por outro, ele nunca a qualifica como imutável, sendo seu objetivo, ao contrário, justamente demonstrar a variabilidade desta natureza. Interessa a Rousseau sobretudo mostrar que cada uma das noções existentes de direito natural se estrutura a partir de uma concepção de ser humano mais ou menos definida. Ao defender a variabilidade da natureza humana, o autor então torna mais complexa a gênese do direito natural, criticando toda uma tradição de autores precedentes. Radica critica exatamente o caráter imutável da natureza humana:

é muito delicado afirmar que Rousseau supõe uma natureza humana estável para efetuar sua gênese, uma vez que sua gênese é notavelmente a gênese da variabilidade da natureza humana. Há certamente algo que Rousseau chama de natureza, mas quando ele finalmente consente em lhe dar um conteúdo, a saber, as duas disposições, a piedade e o amor de si, descobre-se que uma delas, a piedade, desaparece assim que é refletida pelo indivíduo. Quanto ao amor de si, transforma-se a ponto de tornar-se irreconhecível, pois às vezes se volta contra o indivíduo que ele deveria preservar, ao se tornar amor-próprio. Se existe natureza humana, ela não é imutável. Ou a entendemos como origem sempre já ultrapassada, ou somos forçados a aceitar que a noção de natureza que Rousseau propõe inclui necessariamente o dado de um desenvolvimento, do qual a história é o suporte: a natureza que Rousseau descreve e segue é irredutivelmente histórica. Nesse caso, a natureza não é, então, nem somente a origem da gênese, nem somente seu resultado, do qual poderíamos então abstraí-la. Quanto à gênese da variabilidade da natureza humana, ela se baseia em uma premissa que é uma forma vazia, um ponto de partida necessário, mas puramente teórico: a perfectibilidade. Nada muito constante ou imutável é dado por isso. (RADICA 2008,68-69).

Na *Carta sobre os espetáculos*, Rousseau admite que o ser

humano “é uno”, mas também que ele se torna diferente na medida em que é “modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos, pelos climas” (ROUSSEAU, OC V, 1995,16). Ele é uno em sua multiplicidade de aparições históricas e esta unidade só pode ser compreendida como uma forma vazia, já que de fato se inscreve na variação. Ele muda de forma segundo a época e os lugares, de tal modo que se pode dizer sobre o parisiense o que definitivamente não se poderia asseverar sobre o genebrino, e o que se diz sobre o europeu não seria de forma alguma admissível sobre o índio americano. Tudo isso sugere a existência de uma natureza humana no interior da qual as transformações e alterações deverão ser apreendidas. Esta natureza não é, portanto, incompatível com o fato de ser transformada irremediavelmente, de sorte que o autor rompe com toda e qualquer ideia de estabilidade. Logo, o ser humano possui uma natureza submetida a variações, não uma natureza estável. É, pois, na mudança e na alteração que o ser humano deve ser compreendido. A perfectibilidade e a liberdade, predicados que deveriam imobilizar e fixar a natureza humana, mostram precisamente o contrário, a saber, que não se pode compreender o ser humano como um ser dotado de uma natureza imóvel e fixa.

A NÃO DISSOCIAÇÃO ENTRE HISTÓRIA HUMANA E HISTÓRIA NATURAL

Um princípio geral anunciado no texto *Ideia do método na composição de um livro* indica a chave para a compreensão do pensamento antropológico de Rousseau. Segundo tal princípio, o ser humano deve ser examinado por meio de

suas relações, o que engloba tanto as relações intersubjetivas quanto as estabelecidas com a natureza e o meio ambiente⁵. Para melhor entender o significado desse princípio, Rousseau distingue o ser da coisa de um objeto físico do ser da relação de um objeto moral:

o conhecimento da natureza das plantas pode muito bem, por exemplo, ser auxiliado por aquele do terreno que as produzem, dos sucos que as nutrem, e de suas virtudes específicas, mas jamais se conhecerá bem sua mecânica e seus princípios motores se não se examinar isso nelas próprias, se não se considerar toda sua estrutura interior, as fibras, as válvulas, os condutos, a casca, a medula, as folhas, as flores, os frutos, as raízes e, em suma, todas as partes que entram em sua composição. Nas investigações morais, ao contrário, eu começaria por examinar o pouco que nós conhecemos do espírito humano tomado em si mesmo e considerado como indivíduo, daí eu tiraria de forma hesitante alguns conhecimentos obscuros e incertos, mas abandonando logo este tenebroso labirinto, adiantar-me-ia em **examinar o homem por meio de suas relações, e é daí que tiraria uma multidão de verdades luminosas** que logo fariam desaparecer a incerteza de meus primeiros argumentos, e que seriam ainda mais iluminadas pela comparação. (ROUSSEAU, OC II, 1961,1244-1245, grifo nosso).

Se, no exemplo de Rousseau, a inspeção da “estrutura” da planta (debate botânico) em sua individualidade assegura um conhecimento de sua natureza, a experiência imediata dos humanos (debate antropológico), por sua vez, não garante o conhecimento da natureza humana. Sem descon-

⁵ Nas páginas do *Emílio*, Rousseau afirma que o estudo conveniente ao ser humano (enquanto sujeito do conhecimento) é o estudo de suas relações (ROUSSEAU, OC IV, 1969, 493). Prossegue sustentando que enquanto o homem “se conhece apenas por seu ser físico, deve estudar-se por suas relações com as coisas” e à medida que “ele começa a sentir seu ser moral, ele deve estudar-se por suas relações com os homens”. A mesma ideia aparece na carta XVII da segunda parte da *Nova Heloísa*: “meu objetivo é conhecer o homem e meu método é estudá-lo em suas diversas relações” (ROUSSEAU, OC II, 1961,242).

siderar o papel da comparação etnográfica afirmado na citação acima⁶, o peso de fatores externos como o terreno e o clima, cujo papel na determinação do organismo vegetal é desdenhado como algo não essencial, será nuclear na argumentação antropológica de Rousseau. Com isso, o ser humano aparece intimamente atrelado a suas condições materiais de existência, sendo impossível refletir sobre ele sem que tais condições sejam contempladas na análise. Em resumo, se a história humana se funde à história natural ou à história da natureza, nenhuma teoria sobre o ser humano pode desconsiderar as relações efetivas com o mundo, o mundo natural ou os mundos humanos.

Esse princípio é tão geral que permanece válido até mesmo para o homem do puro estado de natureza. Todo ser humano – mesmo o homem do puro estado de natureza – e todos os fenômenos humanos refletem condições materiais de existência. Nesse sentido, não basta apenas chegar ao ser humano do puro estado de natureza por meio de um desnudamento antropológico (meditativo ou ficcional) ou da regressão analítica de inspiração condillaquiana⁷; não é suficiente atingir o “espírito humano tomado em si mesmo e considerado como indivíduo”, o grau zero da cultura ou, de acordo com a feliz expressão de Gusdorf, o “Adão epistemológico” (GUSDORF 1972, 375), pois os conhecimentos daí provenientes seriam, nas palavras de Rousseau,

⁶ Sobre a importância do método comparativo para a antropologia do século XVIII francês, remetemos o leitor ao nosso artigo “O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau” (BANDERA 2019).

⁷ O leitor interessado em se aprofundar no uso que Rousseau faz do método analítico de Condillac poderá consultar a seção intitulada “Da regressão à progressão” de nossa tese de doutorado (BANDERA 2018,242-256).

“obscuros e incertos”. O ser humano do puro estado de natureza possui certamente uma função análoga e uma equivalência metodológica em relação à estátua de Condillac no *Tratado das sensações* (1755). Ambos autores visam o original antes do histórico, do agregado ou do artificial, de modo que o retorno às origens serve para melhor reconstruir a genealogia das aquisições e dos desenvolvimentos humanos. Não obstante, surge uma diferença substancial, o ser humano do puro estado de natureza está desde o começo inserido no mundo e essa inserção traz consigo consequências nada desimportantes para a compreensão da origem. É indispensável então levar em consideração as condições materiais atreladas a existência humana. Nesta perspectiva, o ser humano do puro estado de natureza exige como condição de sua existência (mesmo que teórica) uma terra pródiga ou condições materiais favoráveis de vida. Por isso, a partir das páginas da *História natural* de Buffon (tomo I, 1749) e em oposição às hipóteses de Locke⁸, Rousseau elabora uma imagem de uma idade da abundância, de uma natureza sempre fértil, nunca deficitária e capaz de gerar continuamente excedentes (BUFFON 2007a, 458-459; ROUSSEAU, OCIII, 1964,198).

A condição de possibilidade da dieta herbívora, da língua primeva acentuada e musical, bem como o postulado antropológico inicial de isolamento e independência no puro estado de natureza, passa necessariamente pela definição precisa do entorno no qual o ser humano se insere. Em ou-

⁸ Locke diz no *Segundo tratado sobre o governo civil* que a fertilidade da terra não é natural, mas advém do trabalho humano: “aquele que se apropria da terra por meio de seu trabalho não diminui, mas aumenta a reserva comum da humanidade” (LOCKE 1960, 294).

tras palavras, só é permitido formular a hipótese do ser humano, sem o auxílio de outro, seguir uma dieta composta exclusivamente de vegetais, ou ainda, uma língua perfeitamente musical, imaginando um meio ambiente adequado ou favorável a isso, ou seja, um estado de abundância.

A suposição desse estado em sua perenidade homogênea é a condição de possibilidade para o estabelecimento da hipótese de uma natureza humana estática e também homogênea. A concepção de natureza humana imutável aparece então intimamente associada ao suposto estado universal de fertilidade natural da Terra. Se o estado de natureza for fixo e imutável, fixa e imutável também será a natureza humana. No entanto, o complexo entretido de natureza e natureza humana (meio ambiente e ser humano) aparece como uma condição instável e altamente transformativa, o que acaba por interditar a fixidez da natureza humana.

Se pensarmos na ficção do homem do puro estado de natureza, sua existência (ou possibilidade teórica) só é possível ao preencher condições materiais mínimas, a saber, a fertilidade ou abundância natural da terra e a primavera perpétua sem transtornos nem reveses, derivadas de acordo com as hipóteses das teorias da Terra do período de um estágio bastante específico na formação do planeta Terra, não possuindo duração permanente. Quaisquer perturbações nestas condições iniciais implicam em novos arranjos, o que acaba por produzir metamorfoses sucessivas na natureza humana e, conseqüentemente, diversidade física e cultural. Em outras palavras, é possível falar em ser humano e suas diferentes formas de expressão apenas se refletirmos previamente sobre suas condições materiais de existência: a

força modeladora da natureza (geografia, topografia, clima, grau de fertilidade ou esterilidade da terra, de abundância ou de escassez, fauna, flora, regime das águas e dos ventos), as catástrofes naturais, a demografia, as ações antrópicas, os desenvolvimentos econômicos, políticos e sociais.

Se os humanos nascessem todos no mesmo lugar e se toda a Terra possuísse originalmente condições materiais homogêneas e inesgotáveis, se poderia pensar num discurso único sobre a origem e em uma natureza humana imutável e homogênea. No entanto, as duas suposições iniciais de Rousseau (lugar único de origem e fertilidade natural) são anuladas pelos acidentes naturais e pelo crescimento demográfico. O crescimento populacional ao alterar a fertilidade da terra força a migração humana; por sua vez, a catástrofe e os acidentes naturais alteram a superfície do globo terrestre e fazem com que a homogeneidade da primavera perpétua se transforme em heterogeneidade.

1) a primeira suposição afirma que os homens teriam nascido todos em um mesmo lugar, um lugar originário. O capítulo VIII do *Ensaio* apresenta este começo absoluto: “o gênero humano nasce nos países quentes, estende-se nos países frios; é aí que ele se multiplica e volta em seguida aos países quentes” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 394). Essas ondas migratórias acontecem, sublinha o autor no capítulo II, uma vez que “o efeito natural das primeiras necessidades foi afastar os homens e não os aproximar”, e “isso era necessário para que a espécie viesse a se estender e que a Terra se povoasse prontamente; sem isso o gênero humano se empilharia em um só canto do mundo, deixando todo o resto deserto” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 380). Algo seme-

lhante se passa no *Discurso sobre a desigualdade*. Rousseau descreve nele como se dá o processo de desertificação: o crescimento populacional altera e perturba o lugar originário de nascimento dos homens, fazendo com que eles migrem para outros cantos diferentes do originário, pois quanto mais homens consumirem os alimentos da terra, menor será a quantidade de materiais orgânicos depositados em sua superfície e, por conseguinte, menor será a quantidade de alimentos e mais negativo será o balanço entre consumo e recursos disponíveis. Os seres humanos adquiriram, ao se espalharem pelo mundo, hábitos convenientes e compatíveis aos seus novos ambientes. Nesse sentido é possível distinguir os habitantes das margens daquelas populações que se localizam em terra firme: os homens se alimentavam de peixe ao longo das costas, da caça em meio à floresta. E assim por diante, se pensarmos em outros biomas ou meios ambientais. A procura por outros alimentos, a diversificação dos modos de ser e a multiplicação das relações com a natureza (coleta, caça, pesca, etc.) não foram provocadas imediatamente por conta do crescimento demográfico, mas por uma adequação às (e uma reflexão sobre as) situações materiais de existência de cada meio ambiente e de cada lugar para os quais esse crescimento deslocou os homens. Em outras palavras, as condições geográficas levaram os seres humanos a identificar o melhor alimento, a internalização das diferentes condições vivenciadas levou-os a expressá-las de modos distintos, dos quais se destacam, dentre outras coisas, as variações alimentares.

2) a segunda suposição afirma que toda a Terra estaria sob uma “primavera perpétua” (ROUSSEAU, OC V, 1995,400) dotada de uma fertilidade generalizada, o que

proporcionaria uma homogeneidade originária nas condições materiais de existência. No *Discurso sobre a desigualdade*, o estado de natureza é apresentado como um estado “em que todas as coisas tendem a caminhar de uma maneira bastante uniforme e em que a face da terra não está sujeita a essas mudanças bruscas e contínuas” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 136); ou ainda, um estado em que reina “a simplicidade e a uniformidade da vida animal e selvagem, em que todos se nutrem dos mesmos alimentos, vivem da mesma maneira e fazem exatamente as mesmas coisas” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 160-161). Faz-se necessário anular esta segunda suposição, já que não haverá diversificação dos modos de ser e multiplicação das relações com a natureza se os deslocamentos e as ondas migratórias direcionarem-se para outras regiões de uma Terra homogênea. Donde a importância dos acidentes naturais que fazem com que a homogeneidade da primavera perpétua da idade de ouro – a abundância do meridiano absoluto – não esteja mais presente no globo terrestre.

O *Discurso sobre a desigualdade* apresenta esses acidentes como as “grandes inundações ou tremores de terra” que “cercaram de água ou de precipícios regiões habitadas”, e as “revoluções do globo” que “separaram e cortaram porções do continente em ilhas” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 168-169). A mesma imagem dos “acidentes da natureza” (dilúvios, erupções vulcânicas, terremotos, incêndios e etc.) aparece tanto no *Ensaio* [a “tradição das desgraças da terra” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 402)] quanto no texto *A influência dos climas sobre a civilização* (ROUSSEAU, OC III, 1964, 533). Nestes dois últimos, aliás, Rousseau também

mobiliza a ideia de catástrofe. Para o autor, a homogeneidade do paraíso terrestre que reteve o homem em sua indolência originária findou com uma espécie de *piparote demiúrgico*. Tal é a inscrição da catástrofe no seio do *Ensaio sobre a origem das línguas*: aquele que inclinou com o dedo o eixo do globo foi o responsável pela catástrofe e pelo estreitamento dos laços sociais indispensáveis para o surgimento das línguas (ROUSSEAU, OC V, 1995, 401)⁹. Por uma catástrofe circunstancial e contingente – que poderia nunca ter ocorrido –, alterou-se a própria dinâmica do globo terrestre fazendo com que sua topografia fosse ela também alterada. Em lugar da unidade da primavera perpétua, a catástrofe coloca em cena a dualidade de princípios, a polaridade e a oposição dos lugares e das origens, o Norte e o Sul, as revoluções das estações do ano que de alguma forma fazem mudar o clima do mesmo local, produzindo a alternância do quente e do frio, da água e do fogo. Com isso, Rousseau insere em suas reflexões as diferenças espacial e também temporal, o que acaba por transformar a topografia e o clima da Terra e, por conseguinte, altera o registro de

⁹ Rousseau insiste nessa imagem n’*A influência dos climas sobre a civilização*: “Inclinar com o dedo o eixo do mundo ou dizer ao homem: *cobre a Terra e sê sociável*, isso foi a mesma coisa para Aquele que não tem necessidade nem de mão para agir nem de voz para falar” (ROUSSEAU, OC III, 1964,531). Segundo Charles Porset, a fonte dessas passagens é o livro de Noël-Antoine Pluche, *Le spectacle de lanature*, 1733: “uma linha deslocada da natureza bastou para Deus mudar sua face. Ele tomou o eixo da Terra e o inclinou um pouco em relação às estrelas do Norte” (PORSET, in: ROUSSEAU 1969,108, nota). Todavia, pensamos que não se pode desconsiderar aqui a influência do livro *A new theoryofthe Earth* de William Whiston (1667-1752), publicado em 1696. Para o autor, “a Terra era originalmente desprovida de montanhas, sua órbita era circular e seu eixo não era inclinado, de sorte que a humanidade primitiva desfrutaria de uma eterna primavera”. Mas veio o dilúvio perturbar esse quadro idílico. Um dilúvio provocado por um objeto celeste: “a passagem de um cometa provocou uma catástrofe planetária, inclinando o eixo dos polos, alongando a órbita e derramando torrentes de chuvas provenientes supostamente da água contida na cauda do cometa e atraída pela gravidade terrestre” (SCHMITT, “Introduction”, in: Buffon 2007a,78-79; SCHMITT, in: Buffon 2007b,1408-1409, nota 3).

origem homogêneo no qual os seres humanos se encontravam outrora inscritos.

Desse modo, a alteração e a diversificação das condições materiais de existência são elementos solidários a um discurso sobre a origem que insere em seu interior outras tantas narrativas possíveis, o que termina por anular o discurso unitário sobre o ser humano do puro estado de natureza, abrindo caminho para a diversidade. Ainda que seja possível pensar de modo conjectural em um ser humano que escape incólume às causas físicas que formam as identidades e as diferenças (um ser puro e neutro, sem coloração e fisionomia bem definidas), ou ainda que seja hipoteticamente admissível ter um acesso à coisa em si, é preciso admitir que diversas causas agem continuamente para variar a constituição humana e produzir toda a multiplicidade observada de conformações físicas (diversidade de fisionomias, cores e tamanhos), de costumes, de línguas, de paixões, de regimes alimentares, de modos de vida e sistemas culturais. Não fosse uma ficção, poderíamos até supor que o homem do puro estado de natureza (encarado como paradigmático) seria apenas uma das possibilidades existentes. E isto em razão do próprio princípio antropológico estabelecido pelo autor, de acordo com o qual é preciso inscrever o ser humano em sua rede de relações.

Os modelos da primeira língua, da dieta originária e do primeiro ser humano são construídos, então, a partir da suposição de certas condições materiais de existência. A questão é saber se ainda existem as condições materiais necessárias ou adequadas para a produção do ser humano (fictício) originário. Para Rousseau, é muito provável que não. Mais ainda, talvez nunca tenha existido uma “primave-

ra perpétua” (*Ensaio*), tampouco céus clementes e terrenos pródigos espalhados por todos os lados (*Discurso sobre a desigualdade*); se exatas, estas últimas considerações acabariam por atestar o carácter ficcional do homem natural, inscrito em um meio ambiente também ele ficcional.

A insistência – teoricamente justificada – de Rousseau em perseguir o ser humano puro e não alterado pelos caprichos da história talvez revele apenas a impossibilidade real de encontrá-lo. Lévi-Strauss parece sustentar ter conhecido ou divisado esse humano saído diretamente das mãos da natureza entre os Nhambiquara. Afirma que “por detrás do véu demasiado erudito dos Caduveo e dos Bororo”, prosseguira sua procura pelo puro estado de natureza descrito por Rousseau.

Mais feliz do que ele, eu [diz Lévi-Strauss] acreditava havê-lo descoberto numa sociedade agonizante, mas de que era inútil indagar se representava ou não um vestígio: tradicional ou degenerada, ela me punha apesar de tudo em presença de uma das formas de organização social e política mais pobres que seja possível conceber. Eu não tinha necessidade de me dirigir à história particular que a mantivera nessa condição elementar ou que, mais verossimilmente, para ela a reconduzira. Bastava considerar a experiência sociológica que se desenrolava sob os meus olhos. | Mas era ela que se furtava. Eu procurava uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos Nhambiquara o estava a tal ponto que nela só encontrei homens. (LÉVI-STRAUSS 1957,337).

Lévi-Strauss afirma ter tido mais sorte que Rousseau, pois em meio aos Nhambiquara encontrara o tão procurado humano num estágio de pureza originária ou, ao menos, num grau mais puro de natureza. No entanto, Lévi-Strauss não é ingênuo. Sabe que os Nhambiquara não são exemplos do ser humano natural, nem revelam um arcaísmo ori-

ginal ou um grau (quase) zero da cultura: a sociedade Nhambiquara já é uma sociedade marcada pela alteração, muito possivelmente tendo sido conduzida à sua atual situação pela “história particular” de suas condições de existência, englobando em seu interior seus modos de estabelecer relações com os elementos externos. Também sabe que, aos olhos de Rousseau, qualquer ser humano ou agrupamento humano observado por viajantes ou etnólogos já se encontra longe do estado de natureza e, por conseguinte, modificado por suas diversas relações com o mundo humano e natural. Sustenta ser ridículo acusar Rousseau de glorificar o estado de natureza (LÉVI-STRAUSS 1957,369). Assim, apesar de algumas sociedades parecerem aos olhos do observador muito primitivas, dentre elas os Nhambiquara, diz Lévi-Strauss em *A noção de arcaísmo em etnologia*, “a história de cada uma delas, se a conhecêssemos, explicaria melhor sua condição particular do que a hipótese de serem sobrevivências de um nível mais arcaico” (LÉVI-STRAUSS 2008,122).

O FUNDAMENTO ECONÔMICO DO DEBATE ANTROPOLÓGICO

Assim que vem ao mundo, o ser humano encontra condições variáveis de existência, cuja força formadora é uma força de origem variável. Por isso, a questão sobre as origens da diversidade físico-cultural humana se traduz nos textos de Rousseau em termos econômicos. Como escreve o autor no fragmento sobre os climas, “tudo se reduz primeiramente à subsistência e é por aí que o homem se apega a tudo o que o cerca. Ele depende de tudo e torna-se o que tudo de que ele depende o força a ser” (ROUSSEAU, OC

III, 1964,530). Ou ainda, desta vez no *Ensaio*,

vê-se que tudo se liga, em seu princípio, aos meios de atender a subsistência e, no que concerne àqueles meios que reúnem os homens, que são eles determinados pelo clima e pela natureza do solo. Será, pois, pelas mesmas causas que se deve explicar a diversidade das línguas e a oposição de seus caracteres (ROUSSEAU, OCV, 1995, 400).

Com a introdução desse fundamento econômico no discurso antropológico, faz-se necessário reler os três exemplos iniciais, sublinhando a mudança do discurso antropológico rousseauiano, não mais preocupado com a degeneração de um modelo originário, mas com a variação de origem quase infinita da natureza humana: i) as dietas alimentares, ii) as teorias linguísticas e, por fim, iii) as teorias da história.

I – Dietas alimentares

O fundamento econômico se faz ver desde o início das narrativas de Rousseau. O caso das dietas alimentares é aqui significativo, pois, ao criticar as tentativas de fixar o comportamento humano, Rousseau defende por meio da perfectibilidade a tese da variabilidade da natureza humana. Apesar de tudo na configuração física do ser humano indicar que ele deveria ser natural e originariamente colocado ao lado dos animais herbívoros, ele é livre para aquiescer ou recusar “a voz da natureza”, podendo aperfeiçoar-se e estabelecer para si novos regimes alimentares mais apropriados para satisfazer as necessidades experimentadas. Segue-se que não é legítimo eleger no caso humano nenhum regime melhor do que outro, nem concluir uma disposição originária absolutamente herbívora de sua natureza. Nesse sentido, o

debate fisiológico perde paulatinamente valor argumentativo (sua aparição em nota já é, neste sentido, bastante reveladora). As disposições fisiológicas deixam a cena em prol de um discurso de ordem eminentemente econômica. O regime herbívoro é apenas um dos casos de dietas alimentares. Sua existência se dá apenas ao se supor um estado de fertilidade natural da Terra, isto é, certas condições materiais de existência. Portanto, o fato de se alimentar de plantas não revela a conformidade humana à uma fisiologia natural, mas sim o acesso à abundância única e específica do mundo vegetal. De acordo com as razões de Rousseau, com uma economia natural superprodutiva e com excedentes vegetais se afirma conseqüentemente a ideia de uma alimentação vegetal que prevalece sobre o consumo de carne (ASSOULY 2016,354). Uma vez alterada essa condição material homogênea de existência do estado de natureza (a fertilidade e a abundância derivadas do balanço sempre positivo de alimentos), outras dietas surgirão naturalmente, sem que isto represente uma degeneração do humano ou um afastamento de uma pureza originária da natureza humana.

II – Teorias linguísticas

É certo que o autor desejou uma única gênese possível, isto é, uma única origem, tal como assinala o próprio título do livro, *Ensaio sobre a origem das línguas*, mas ele se viu forçado a multiplicar as origens justamente para dar conta da diversidade cultural humana, inscrita também no título, *as línguas*. Não à toa existem duas teses opostas no *Ensaio*: enquanto uma supõe as paixões como a origem única das

línguas, a outra, por sua vez, afirma as necessidades e as paixões como representantes de duas origens que se opõem mutuamente. De um lado, um discurso único sobre a origem, de outro, um discurso duplo sobre as origens. Os capítulos I a VII representam a primeira tese ao retrazar a evolução das línguas desde sua origem até seu estado atual, lógica que tem seu paralelo nos capítulos concernentes à evolução e à degradação da música (do XII ao XIX); ao passo que os capítulos VIII a XI representam a segunda e explicam a diversidade das línguas a partir da diversidade humana oriunda da variedade dos climas, dos terrenos e dos processos de socialização. Rousseau declara nesta segunda tese a existência de duas línguas de origens diferentes: as línguas do Norte e as línguas do Sul. As primeiras são, sobretudo, línguas da necessidade, ao passo que as últimas são fundamentalmente línguas da paixão.

A inteligibilidade dessa mudança no discurso se dá quando compreendemos que a variação da pressão da necessidade sobre a formação da socialização faz surgir diferentes tipos de agrupamentos humanos, distintas paixões e, por conseguinte, origens variáveis para as línguas e culturas. Diz Rousseau no *Emílio*: “a região não é indiferente à cultura” dos seres humanos, pois no norte eles “consomem muito sobre um solo ingrato”, ao passo que, junto a linha do equador, consomem “pouco sobre um solo fértil” (ROUSSEAU, OC IV, 1969, 267). Do mesmo modo, afirma no *Discurso*: em geral, “os povos do norte são mais industriais que os do equador, porque eles podem menos passar sem sê-lo, como se a natureza quisesse assim igualar as coisas, conferindo ao espírito a fertilidade que recusa à terra”

(ROUSSEAU, OC III, 1964, 144). Ou ainda: “a diferença de terrenos, de climas, de estações forçou-os a adaptar sua maneira de viver” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 165).

Tudo isso comprova que a fertilidade generalizada e os céus clementes da primavera perpétua não se fazem mais sentir inteiramente no globo terrestre. Mais ainda, não se fazem presentes nem mesmo no Sul, já que os seres humanos aí necessitam frequentemente perseguir seus meios de subsistência. Ao contrário do que se passa nas regiões férteis e bem irrigadas, o calor e a aridez do Sul atraem os seres humanos para os pontos de água, tal como ilustra a passagem do *Ensaio* sobre as “primeiras festas”. Não há uma inversão completa em relação aos povos do Norte, pois os habitantes das regiões áridas também se reúnem para satisfazer necessidades comuns. Com diferenças de graus de necessidade, Norte e Sul inscrevem-se no interior de um mesmo quadro de aridez estimulante, eliminando de modo preliminar as zonas pródigas dotadas de uma fertilidade atenuante desfavoráveis ao aparecimento das necessidades e, com isso, incapazes de aproximar materialmente os seres humanos.

Nesse quadro, os agrupamentos localizados em regiões quentes possuem línguas “vivas, sonoras, acentuadas, eloquentes”, já que são sociedades de maior abundância ou, ao menos, de menor escassez. O pouco tempo dedicado ao trabalho faz com que essas sociedades sejam sociedades do lazer, sendo suas necessidades materiais mais fáceis de satisfazer e os seres mais disponíveis para a paixão amorosa. Ao passo que as regiões frias do Norte, sociedades de maior carência, dispõem de línguas “surdas, rudes, articuladas, gri-

tantes, monótonas e claras” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 409), uma vez que seus habitantes têm frequentemente mais ocasião de comunicar suas inquietudes e dificuldades do que suas alegrias de viver. Não é que os homens do Norte não tenham paixões, eles as têm, mas de uma variedade diferente daquela do Sul, já que a pressão da necessidade sobre a formação da socialização é muito maior. Enquanto as línguas do Sul nascem de uma demanda de amor (*aimez-moi*), pois são as paixões que arrancam as primeiras vozes, as línguas do Norte nascem de uma demanda de ajuda, de um pedido de socorro (*aidez-moi*). A diferença que reside em um mero traço fonemático revela-se de capital importância: de um lado, um bilabial (*m*) e, de outro, um dental (*d*). A agressividade dos homens do Norte necessita de uma articulação consoante mais dura para se expressar, ao passo que as paixões dos homens do Sul são transmitidas através de uma língua mais melodiosa e mais doce. O toque labial é o mais fácil de acionar, o mais suave e gracioso; em contrapartida, os dentes são mais firmes e as entonações que deles provêm são fortes e ruidosas. Em suma, a pluralidade inscrita no título do *Ensaio* indica diferentes posturas próprias para cada língua: umas exprimem originalmente a paixão, outras a necessidade. Nesta perspectiva, o Norte não é simplesmente o outro distanciado do Sul, assim como não abdica das paixões. Ele não expressa uma simples degeneração de uma língua primeva, não é um termo que se atinge partindo-se da única origem concebível, a saber, a meridional. Rousseau reconhece que o Norte é uma outra origem, diferente da origem do Sul, mas tão válida quanto ela.

Nenhuma língua é substancialmente do Sul ou do Nor-

te, assim como nenhuma sociedade é absolutamente uma sociedade da abundância ou da carência. Sobre isso, o debate sobre a música italiana e francesa – que também é um debate linguístico – é significativo. Na *Carta sobre a música francesa*, Rousseau atribui ao italiano moderno a musicalidade que, no *Ensaio*, é apanágio da língua originária. Não obstante, o autor não excetua nem mesmo a língua italiana nas páginas do *Ensaio*: “as línguas modernas da Europa estão, todas, mais ou menos no mesmo caso. [...] A língua italiana, tanto quanto a francesa, não é, em si mesma, uma língua musical” (ROUSSEAU, OC V, 1995, 392). A diferença do lugar ocupado pela música italiana nos dois textos se explica na medida em que o *Ensaio* apresenta um contexto amplo no qual a língua italiana aparece como nórdica se comparada às línguas orientais, ao árabe e ao persa. Inserida em um contexto mais limitado, a argumentação da *Carta* apresenta as línguas italiana e francesa não como derivadas de uma posição absoluta (GARCIA 2008, 90-91). O italiano localiza-se mais ao sul e o francês mais ao norte, o que sugere que cada língua ocupa apenas uma posição relativa.

Por tudo isso, é preciso prestar atenção em uma certa economia da natureza e não universalizar uma condição material de existência particular – tendência que os humanos têm de tudo referir ao que se passa ao seu redor –, tal como sugere uma passagem do *Ensaio* em que o autor critica o etnocentrismo europeu:

o grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofar sobre as origens das coisas próximo ao que se passa ao seu redor. Nunca deixam de nos mostrar os primeiros homens, habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, impelidos a conseguirem

um abrigo e roupas; veem em todos os lugares apenas a neve e os gelos da Europa, sem pensar que a espécie humana, como todas as outras, nasceu nas regiões quentes e que sobre dois terços do globo o inverno mal é conhecido. (ROUSSEAU, OC V, 1995, 394).

Isso sugere que o desejo de uma única origem existe, mas se dilui ao longo da descrição de Rousseau. Em seu lugar entra em cena um jogo de origens controlado por uma lógica da alteração das condições materiais de existência. Desenha-se com uma consistência clara algo que Derrida havia expressado de modo ainda hesitante:

não podendo simplesmente resolver que o conceito de origem só ocupa uma função relativa em um sistema que situa em si uma multidão de origens, cada origem podendo ser o efeito ou o rebento de uma outra origem, podendo o norte tornar-se o sul para um sítio mais nórdico e etc., Rousseau gostaria que a origem absoluta fosse um meridiano absoluto (DERRIDA 1967,311)¹⁰.

III – Teorias da história

O movimento da linguagem reproduz a seu modo e em seu plano o da história da humanidade, não sendo diferente deste. No domínio da história humana, Rousseau também desejara narrar efetivamente uma história única

¹⁰ Em outra passagem e de modo nada hesitante, Derrida sustenta que “falar de origem e de grau zero é comentar, efetivamente, a intenção declarada de Rousseau e, a este respeito, tal fala corrige mais de uma leitura clássica e precipitada. Contudo, a despeito desta intenção declarada, o discurso de Rousseau se deixa coagir por uma complexidade que tem sempre a forma do suplemento de origem. Sua intenção declarada não é anulada, mas *inscrita* num sistema que ela já não domina. O desejo da origem torna-se uma função indispensável e indestrutível, mas situada numa sintaxe sem origem. Rousseau desejaria separar a originalidade da suplementariedade. Tem a seu favor todos os direitos constituídos por nosso *logos*: é impensável e intolerável que, o que tem o nome de *origem*, não seja mais do que um ponto situado no sistema da suplementariedade. Esta rouba, com efeito, a língua à sua condição de origem, ao seu condicional ou futuro de origem, ao que ela *ter(i)á* devido ser e nunca foi: ela só pode nascer ao suspender sua relação com toda a origem. A sua história é a do suplemento de origem: do suplente originário e do suplente da origem”. (DERRIDA 1967,345).

marcada pela queda e pela passagem da liberdade à servidão. A história humana termina no *Discurso sobre a desigualdade* com “um novo estado de natureza”, não obstante, “diferente daquele por que começamos”, pois “fruto de um excesso de corrupção” humana e marcado pela desordem política e moral (ROUSSEAU, OC III, 1964,191). Como o movimento da história humana se mostra indissociável do movimento da história da natureza, vemos que a própria natureza desemboca em um novo estado de homogeneidade diferente, no entanto, do inicial: se o primeiro estado de natureza era marcado pela ideia da abundância generalizada, o último será marcado pela esterilidade oriunda da ação antrópica.

O mesmo movimento de homogeneização aparece tanto no *Discurso sobre a desigualdade* (ROUSSEAU, OC III, 1964, 208) quanto na seção dedicada às viagens no *Emílio* (ROUSSEAU, OC IV, 1969,829-830). Nestes textos, o autor relata o processo contínuo de diluição dos caracteres nacionais¹¹. A civilização, em escala mundial, espalha-se cada vez mais por todos os cantos da Terra, diluindo as inúmeras pequenas diferenças por conta do comércio constante entre os povos, da miscigenação, da padronização dos terrenos, ações antrópicas, etc. Para Rousseau, os processos da mundialização nascente e da constante padronização nos modos de vida dos homens forçam uma dissolução de suas idiossincrasias, uniformizando cada vez mais os costumes e até mesmo o aspecto físico dos povos. A onda civilizatória invadiria paulatinamente o imenso, diverso e

¹¹ Os tópicos sobre o processo de homogeneização dos homens e sobre as viagens foram abordados por Souza (2001,55 e sequência).

complexo continente multicultural, sendo esta invasão análoga à subida do nível dos oceanos. A analogia não é de toda descabida, uma vez que no nono capítulo do *Ensaio*, Rousseau sugere, muito provavelmente por influência de Buffon (BUFFON 2007a, 840), que o mundo seria nivelado pela ação das águas – com a diferença nada sutil de que a ação humana detém no *Ensaio* o movimento natural de homogeneização produzido pelas águas, ao passo que no *Discurso* e no *Emílio* ela é responsável direta pela homogeneização dos terrenos.

Poucas ilhas de humanidade permanecem acima da superfície, separadas por enormes extensões de um oceano bastante homogêneo. É certo, no entanto, que a teoria antropológica de Rousseau deixa aberta a possibilidade para o surgimento de novas diferenças, novas originalidades, em formas que não podemos nem imaginar, não sendo ninguém capaz de assegurar definitivamente o termo no qual o ser humano poderia chegar. “Quem ousa determinar limites precisos à natureza e dizer eis até onde o homem pode ir e não vai além?”, escreve Rousseau no segundo prefácio da *Nova Heloísa* (ROUSSEAU, OC II, 1961, 12). Mas mesmo que o fim seja o mesmo para todos os povos e que no fim da história narrada todos os seres humanos se corrompam, os pontos de partida (as origens) e os caminhos percorridos por cada um deles são radicalmente diferentes. Se é verdade que Rousseau afirma no capítulo X do *Ensaio* que “com o tempo todos os homens se tornam semelhantes”, na sequência ele pontua que “a ordem de seus progressos é diferente” (ROUSSEAU, OC V, 1995,407). Assim, mesmo que as sociedades projetem, ao fim e ao cabo, uma imagem ho-

mogênea de suas histórias, chegam a isso por vias diferentes que precisam ser levadas em consideração na investigação antropológica.

Desse modo, não é de todo fora de propósito distinguir em Rousseau os processos formadores das sociedades europeias – apontando as eventuais diferenças entre elas – de outras formas de socialização humanas, por exemplo, as sociedades ameríndias. Tal distinção pode apoiar-se metodologicamente na diferenciação realizada por Pierre Clastres (2003) de dois tipos principais em que podem se reduzir a diversidade das organizações sociais e a abundância de sociedades dessemelhantes, a saber: sociedades sem Estado e sociedades com Estado. Em alguns lugares os seres humanos experimentaram o mau encontro que estabeleceu o poder político e a distinção entre dominantes e dominados, entre governantes e governados ou, ainda, entre senhor e escravos. Para Rousseau, foi a metalurgia e a agricultura em larga escala, particularmente o ferro e o cultivo do trigo – ambos abundantes na Europa –, que levaram necessariamente ao lento aparecimento da ideia de propriedade, à divisão do trabalho, à desigualdade social e ao estabelecimento do Estado¹². No entanto, a realidade do

¹² Sobre a relação entre a emergência do Estado e a agricultura baseada em cereais, remeto o leitor ao livro de James Scott *Against the grain: a deep history of the earliest states* (2017), traduzido para o francês como *Homo domesticus: une histoire profonde des premiers États* (2019). Scott retoma Rousseau. Segundo ele, a história jamais registrou a existência de um Estado da mandioca, do sagu, do inhame, do taro, da banana da terra, da fruta-pão e da batata doce. Apenas os cereais são adaptados à concentração da produção, à arrecadação fiscal, à apropriação, aos registros cadastrais, à estocagem e ao racionamento; apenas eles permitem o controle da população por parte do Estado. Por isso, eles são a condição necessária, mas não suficiente, para a emergência do Estado. O autor arrisca dizer que, ao menos até aproximadamente os séculos XVII e XVIII (estimativa conversadora), a maioria da população mundial permaneceu constituída em povos sem Estado, considerados bárbaros, selvagens, indomáveis e, em suma, não domesticáveis (SCOTT 2019, p. 233).

Estado não é incontornável, e os trabalhos de Clastres são exemplares em “precisar as condições de seu não aparecimento” (CLASTRES 2003, 222), de modo que outros grupos humanos experimentam formas de organização social que recusam a instauração da servidão e da divisão entre os que mandam e os que obedecem, isto é, rejeitam o nascimento do Estado – prova disso talvez sejam as dezenas de povos isolados existentes no mundo que recusam constante e voluntariamente, portanto não por desconhecimento, o contato com o Estado.

Para Rousseau, nenhuma das sociedades ditas selvagens mostra o ser humano em sua integridade originalmente natural, sendo já diferenciada e marcada pela cultura. Os povos conhecidos já estão longe do primeiro estado de natureza, e os ameríndios, tais como aparecem no *Discurso sobre a desigualdade*, se encontram a meio caminho entre o puro estado de natureza e a civilização, denominado “juventude do mundo”. Os “selvagens”, afirma o autor, foram quase todos encontrados nesse estágio intermediário, um “meio termo entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade de nosso amor-próprio” (ROUSSEAU, OC III, 1964, 171). As expressões “juventude do mundo” e “meio caminho” não significam – como parecem sugerir – a confissão de um evolucionismo hoje em dia ultrapassado. Ao contrário, Rousseau considera que existem nas sociedades localizadas na juventude do mundo processos profundos de relações tanto com o meio social quanto com a natureza, expressões complexas de sistemas linguístico-musicais, bem como a interdição do incesto, marca definiti-

va e maior da presença da cultura¹³. Fica claro, afirma Lévi-Strauss referindo-se a Rousseau, “que esse estado médio não é de modo algum um estado primitivo”, pois supõe “certa dose de progresso; e que nenhuma sociedade descrita apresenta a imagem privilegiada disso” (LÉVI-STRAUSS 1957, 370). Do mesmo modo, Lévi-Strauss considera que os Nhambiquara não revelam um “estado natural utópico”, nem “a descoberta da sociedade perfeita no coração da floresta”. Isso nos permite conjecturar que as sociedades ameríndias, tanto para Lévi-Strauss quanto para Rousseau, não se localizam em um passado que foi ultrapassado pelas formas europeias de sociedade, tampouco que estão fadadas ao desaparecimento, ao contrário, são contemporâneas a elas e, com isso, refletem processos distintos e específicos de formação social. Embora o curso histórico dessas sociedades escape frequentemente à análise, elas não são definitivamente povos sem história que permaneceram congeladas no tempo, como se fossem fósseis vivos ou janelas para um passado perdido.

A juventude do mundo representa de modo nítido a ideia de sociedade sem Estado – ou seria também para Rousseau, assim como é boa parte das sociedades ameríndias da floresta tropical para Clastres, uma sociedade contra o Estado? Seja como for, Rousseau reconhece que tais sociedades não constituem formas incompletas de humanidade nem que lhes faltaria algo para que se desenvolvessem integralmente. Não se trata de uma humanidade *manquée*, de um embrião infrapolítico revelador de uma infância da

¹³ Remeto o leitor ao nosso artigo “Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau” (BANDERA, 2021).

humanidade, mas, ao contrário, de formas outras de existência e de ordenamento sociais, possuindo consistência e lógica próprias. Isso tudo sugere que as soluções propostas e perseguidas por uma determinada sociedade não são comparáveis àquelas de uma sociedade diferente, pois suas condições materiais não são compatíveis. Se certos povos não chegaram a possuir Estado, não foi por incapacidade, atraso, inferioridade cultural, mas simplesmente porque eles não tinham necessidade ou desejo dele. Assim, se cada sociedade reflete formas singulares de modos de ser, é imperioso entender cada uma das sociedades existentes no mundo em suas dinâmicas específicas de constituição e de relações tanto com a natureza quanto com seu entorno, sem nenhum tipo de ilusão originária.

*
* * *

À diversidade geográfica corresponde uma pluralidade real de modelos de origem para as línguas, para os agrupamentos humanos que as falam, bem como para outros tipos de manifestação cultural, como as dietas alimentares. O que Rousseau nos faz ver é, bem notou Mosconi, que “a questão da origem admite somente respostas singulares, que implicam, em cada caso, a análise, sob todos os aspectos, de uma certa relação dos homens com suas condições de existência” (MOSCONI 1966,83). As condições humanas em relação aos meios de subsistência influenciam diretamente suas trocas mútuas e, conseqüentemente, a formação do arranjo social, das línguas e de seus sistemas culturais. Essas influências se realizam no seio de cada sociedade diferentemente por meio de um processo singular que só se torna

inteligível se referido à análise completa de uma situação histórica, a todos os elementos constitutivos do modo de vida dos homens e, fundamentalmente, às relações efetivas entre o humano e a natureza.

Temos então o seguinte quadro da antropologia de Rousseau:

1) Ao ser humano natural associam-se certas condições materiais de existência. As variedades humanas e distinções culturais não são apresentadas no quadro teórico-fictício dos seres humanos dos tempos primevos, pois eles hipoteticamente viveriam todos em condições bastante homogêneas. Sendo as condições em todos os lugares as mesmas, homogêneos serão também os humanos.

2) Às variedades encontradas na espécie humana vinculam-se condições materiais de existência variadas. Sendo distintas as condições de existência em cada rincão da Terra, distintos serão os indivíduos e os grupos humanos. Por isso, em relação aos modelos de origens disponíveis que a reflexão antropológica pode acessar, a origem setentrional da língua e do humano é apenas mais um dos modelos naturais possíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não obstante a força e pertinência da leitura de tipo primitivo-deflexivo – nunca é demais repetir, validada pelo próprio Rousseau –, a lógica do desvio não é a única nem a melhor expressão do pensamento antropológico do autor. Ler Rousseau numa chave analítica que busca a origem do humano e seu desvio não se mostra adequado quando se trata de compreender a diversidade humana. As diferenças

humanas não indicam pura e exclusivamente a degenerescência de uma natureza humana única e homogênea, pois não há em Rousseau um quadro único no qual se inscrevem originariamente as condições materiais de existência a partir das quais podemos pensar, de um lado, o ser humano natural da origem e, de outro, o ser humano alterado. A passagem de uma estrutura de origem homogênea para outras estruturas heterogêneas revela toda sua importância. Todo ser humano reflete em sua constituição condições materiais de existência e, como essas condições variam de lugar para lugar, não pode haver uma condição natural de existência fixa elevada como norma ou padrão unitário, segue-se então que a natureza humana não se apresenta como estática, nem imutável, não sendo o que explica o ser humano de maneira imediata, como um termo pronto que pode ser exibido a todo e qualquer momento. Ela é, antes – e isso que a torna mais interessante –, o que no humano se altera, o que o explica apenas indiretamente.

Rousseau assinala a inconstância da natureza humana e oferece as razões objetivas dessas variações, razões que levam em consideração as transformações da natureza, não mais considerada como um reduto imaculado de pureza. Se a inconstância da natureza humana caminha junto com a instabilidade da noção de natureza em Rousseau e se a história humana aparece intimamente associada à história natural, segue-se que o humano se deixa ver apenas em suas relações com o mundo e com a natureza enquanto universo transformacional. Com isso, a dicotomia entre origem primitiva e alteração corruptiva deixa de fazer sentido.

As reflexões antropológicas de Rousseau sugerem um quadro no qual nenhuma natureza humana fixa pode ser

admitida. A questão da origem única se dilui então em uma profusão de origens distintas e igualmente possíveis. Multiplicam-se as origens de modo a afirmar a diversidade por ela mesma, sem que a baliza teórica de julgamento (seja o estado de natureza, seja o ser humano do puro estado de natureza, seja ainda a língua primeva ou a dieta originária) tenha lugar ou muita importância. Se na leitura de tipo primitivo-deflexivo a diversidade implicava em um afastamento progressivo da origem, donde a possibilidade de falarmos em uma origem da alteração, nesse outro modelo de interpretação, por sua vez, a diversidade expressa precisamente a ausência dessa origem, não sendo a natureza humana incompatível com o fato de ser constante e originalmente alterada. Temos aqui a alteração ou as alterações de origem, originária(s), uma vez que o humano deixa de ser pensado a partir do referencial de uma natureza única, passando a ser compreendido apenas a partir dos processos singulares de socialização, dos elementos constitutivos dos diferentes modos de vida e, mais fundamental, das relações efetivas entre ele e a natureza.

Abstract: Human physical and cultural diversification can be read in Rousseau's anthropology from the idea of degeneration and the removal of an original nature. Otherwise, it can also be seen, in a positive way, as the affirmation of human variety, regardless of a reference to a original model. Thus, Rousseau's anthropological thought moves between two distinct and equally valid poles: historical judgment and ethnographic knowledge. If the first one (most common among interpreters) is based on an unique and original model of human being that gradually and historically would degenerate and become corrupted; the latter one multiplies the origins in order to positively affirm the differences, explaining them as such. One constitutes a scale of measurement, another one is an antidote against ethnocentrism. The main objective of this text is to present specially the last pole. In it, physical and cultural diversity affirms itself as such, with no need to award prizes for pre-

serving greater purity to this or that society located at a specific point in time and space. Diversity would no longer indicate corruption, rather the various paths assumed and taken by human groups according to the times and circumstances experienced.

Keywords: Rousseau; Enlightenment; Anthropology; Origin; Alteration.

REFERENCIAS

ASSOULY, Olivier. *Les nourritures de Jean-Jacques Rousseau: cuisine, goût et appétit*. Paris: Classiques Garnier, 2016.

BANDERA, Mauro Dela. *A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau*. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

_____. Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau. *Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp*, Marília, v. 44, n. 1, p. 293-312, 2021. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/10252/7168>. Acesso em: 8 mai 2020.

_____. O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau. *Revista Discurso*, São Paulo, n. 2, p. 137-153, 2019. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165480> . Acesso em: 13 out. 2020.

BEYSSADE, Jean-Marie. Rousseau et la pensée du développement: Facultés virtuelles et développement. In: *Entre forme et histoire: la formation de la notion de*

développement à l'âge classique. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988.

BUFFON. *Histoire naturelle*. Tome I. Paris: H. Champion, 2007a.

_____. *Histoire naturelle*. Tome VII, Paris: H. Champion, 2011.

_____. *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2007b.

CASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. *A sociedade contra o estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

GARCIA, Daniela de Fátima. *A música sob a perspectiva crítica de Rousseau: uma análise da carta sobre a música francesa*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Unicamp, Campinas/SP, 2008.

GUICHET, Jean-Luc. *Rousseau: l'animal et l'homme: L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature et l'homme au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1972.

LA BOÉTIE. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de arcaísmo em etnologia. In: _____. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. *Tristes Trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

LOCKE, John. *The Second Treatise of civil Government*. In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: University Press, 1960.

MOSCONI, Jean. Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIème siècle. *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 4, 1966.

PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008.

ROUSSEAU. *Du Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique*. In: WOKLER, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language (Texte imprimé): an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, pp. 436-482, 1987.

_____. *Essai sur l'origine des langues*. Bordeaux: Duclos, 1969.

_____. *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1995.

SCOTT, James C. *Homo domesticus: une histoire profonde des premiers États*. Traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry. Paris: La Découverte, 2019.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.