

Artigo

Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre “relações”¹

Marilyn Strathern

Universidade de Cambridge, Inglaterra
ms10026@cam.ac.uk

RESUMO: Há cerca de sessenta anos, Raymond Firth pensava ser necessário afirmar que as relações sociais não podem ser observadas pelo etnógrafo; elas podem ser inferidas apenas a partir das interações entre as pessoas. Era preciso abstração. Outros pensavam que o problema era de concretização, e recorriam, por sua vez, à personificação. Ao mesmo tempo, Firth referia-se, sem qualquer problematização, a relações em abstrato ao comparar, por exemplo, padrões econômicos e morais. Essas questões não teriam sido estranhas a Hume e outros expoentes do Iluminismo escocês, que se debruçaram sobre o poder das relações no entendimento (humano) e na narrativa (acadêmica), assim como na empatia interpessoal. Neste artigo, evoca-se um período anterior no Iluminismo europeu em geral, entre outras coisas, por conta de seu interesse em narrativas sobre o “desconhecido”. Nessa época, encontramos também algumas peculiaridades da língua inglesa, que estava sendo apropriada por muitos escoceses. No que diz respeito às “relações” no século XVIII, esses usos adensam o enredo, com implicações ainda provocadoras.

PALAVRAS-CHAVE: Relações, Raymond Firth, Iluminismo Escocês, Abstração.

Se a ciência moderna e o conhecimento tradicional frequentemente parecem representar polos opostos da atividade acadêmica, nesta breve investigação, tradicional é a ciência, enquanto o conhecimento é atual. Por ciência “tradicional”, entendo as práticas que foram estabelecidas à época da revolução científica e sua contribuição para o Iluminismo do início da modernidade na Europa. Especificamente, tomo como foco as práticas de pensamento sobre a natureza humana tais como refletidas na obra de dois filósofos anglófonos². Este foi um período extremamente formativo para o advento da antropologia: os conceitos, métodos e abordagens para o conhecimento do mundo estavam então sendo repensados e reformados de tal forma que seus efeitos ainda se fazem presentes – e nesse sentido fazem parte do conhecimento “moderno”. Essas abordagens não resultaram apenas da nova ciência ou de ponderações filosóficas; contudo, quer os filósofos também estivessem destilando o que se passava ao seu redor, quer não, o fato de suas formulações terem permanecido moeda corrente aponta para sua posição privilegiada na economia do conhecimento. O que eles estabeleceram também inclui o que ignoraram, negligenciaram ou omitiram.

Alguns historiadores contemporâneos da ciência formularam a principal questão da qual me ocuparei aqui. Um artigo recente sobre simbiose na revista *The Quarterly Review of Biology* (Gilbert, Sap e Tauber, 2012)³, que esboça as interações interespecíficas essenciais envolvidas na contribuição dos micróbios para a formação e manutenção da vida, iniciou com uma discussão sobre conceitos de individualidade. Fazendo referência ao início da modernidade na Europa, os autores argumentaram que a noção geral de um agente individual autônomo, como entendido então, estruturou de forma substancial o estudo das formas de vida posteriormente conhecidas como biologia. Isto é, até hoje. Ora, conforme afirmaram sobre os organismos, “todas as concepções clássicas de individualidade são questionadas pela evidência de uma simbiose que a tudo permeia” (2012: 327). Eles traçam o desenvolvimento de noções *não* baseadas no indivíduo, como implicadas pelos sistemas orgânicos ou ecológicas, e para isso valem-se tanto de conceitos comportamentais, como interação ou comunicação, quanto de conceitualizações mais abstratas sobre as relações.

Esse movimento deveria ser familiar à antropologia social, cujas próprias visões orgânicas ou ecológicas da vida social recorrem facilmente a um vocabulário relacional. Isto é verdadeiro quer os antropólogos se refiram a relações epistêmicas, conceituais e lógicas *ou*

a relações sociais entre pessoas. E no período mencionado pelos autores – os séculos XVII e XVIII –, algumas coisas interessantes estavam acontecendo (ou não)⁴ com a linguagem da relação. Essas coisas não estão desconectadas da questão de longa duração sobre o que os antropólogos fazem atualmente com a linguagem do individualismo. Por exemplo, ao repensar a pessoa (*personhood*) e o parentesco, Carsten acabou por chamar a atenção para a necessidade de se compreender o “sentido de relacionalidade cotidiana” dos “povos ocidentais” (2004: 107). A questão é como o mundo chegou a fazer com que tal defesa de uma apreciação das relações se tornasse necessária. O que está sendo enfatizado e o que está sendo desconsiderado? Carsten argumenta que discussões sobre a pessoa que enfatizam “a noção de uma entidade abstrata e legalmente definida, o indivíduo autocontido com direito a propriedade (...) obscureceram os contextos mais óbvios nos quais a relacionalidade, como aspecto da pessoa, é expressa”, ou seja, o parentesco (2004: 107). Uma consequência disso foi a visibilização dos processos de autocriação intersubjetiva sistematicamente apontados por Toren (2009). No início da modernidade na Europa, coisas interessantes também estavam acontecendo (ou não) com a noção de pessoa.

O presente argumento ziguezagueia através de diversos materiais. A razão para tanto é meu desejo de falar sobre algo que não ocorreu – de fato, no momento em que não ocorreu, esse algo provavelmente jamais poderia ter ocorrido. O não evento é um contrafactual que advém totalmente da antropologia social (“moderna”), ou seja, da forma como ela tem sido praticada ao menos desde o segundo quartel do século XX. Assim, é apenas retrospectivamente que podemos sentir o efeito residual de um não evento, o sobressalto de perceber que algo nunca existiu. Ainda que eu utilize a linguagem daquilo-que-poderia-ter-sido, não tomo como inferência qualquer premonição específica a respeito. Mas vejamos se posso afinal transmitir algo desse sobressalto.

O ceticismo de Firth

Quando Firth traçou seu programa intelectual em *Elementos de organização social* [*Elements of Social Organization*] (1961 [1951]), observou que naquele momento havia, entre as várias disciplinas, mais “entendimento” sobre o que faziam os antropólogos do que nunca. Entrementes, os esforços dos próprios antropólogos *para* entender não eram inequívocos.

Como eles sabem o que sabem? Ao descrever como se empenharam em atingir seu principal objetivo, a “observação correta”, Firth imediatamente identifica um problema de método. O problema torna-se agudo quando se trata de relações sociais. Pode-se dizer que os antropólogos sociais estudam a sociedade, afirma Firth, mas não é isso que eles observam. “Eles nem mesmo observam relações sociais; eles as inferem” (1961: 22, ênfases omitidas). Ele apresenta o argumento óbvio de que os antropólogos – ele os pensa como pesquisadores de campo – abstraem “tipos” de relações sociais a partir de um comportamento contínuo no qual o observador “é um ponto em movimento em um fluxo de atividade” (1961: 22). O termo chave, “processo social”, chama a atenção para a natureza mutável, crescente, dessa atividade. Isso é de fato óbvio.

Entretanto, se pensarmos a respeito, para que o argumento se sustente não é afinal necessário que o observador – e muito menos o pesquisador de campo – refira-se às relações. Relação é, em si mesma, um conceito abstrato. Refere-se a um estado de coexistência imaginado como conexão ou vínculo, sem especificar entidades e implicações. Não só as relações *sociais* devem ser inferidas, mas *qualquer* afirmação de relação procede por inferência. Isso inclui as conexões lógicas ou epistêmicas, como quando Firth escreve sobre “as relações entre padrões econômicos e morais” (1961: 138). Em inglês, a linguagem das relações faz parte da linguagem sobre a produção de conhecimento. Ora, essas questões não causariam estranhamento a Hume e outros eruditos do Iluminismo, que investigaram o poder das relações no entendimento (humano) e na narrativa (acadêmica). Os filósofos do século XVIII partiam de uma tradição argumentativa que colocava questões sobre a natureza do entendimento – os processos cognitivos – juntamente com todo tipo de investigação sobre a natureza humana e a natureza do mundo em geral. Conforme veremos adiante, eles também previram o ceticismo de Firth quanto à conceitualização de relações abstratas.

Variedades de abstração

É quase no gênero das chegadas antropológicas (foi assim que Firth iniciou *Nós, os Tikopia* em 1936) que a historiadora Davis nos apresenta a uma artista e naturalista do século XVII: Maria Sibylla Merian, a qual embarca em Amsterdã em direção a uma colônia holandesa no Suriname⁵. Era 1699 e Merian passou dois anos na América do Sul. Aos cinquenta anos,

ela já construía sua reputação como pintora talentosa: “ela não só retratava flores, plantas e insetos com perfeita naturalidade, como também era uma observadora conhecedora dos hábitos de lagartas, moscas, aranhas e outras criaturas do tipo” (Davis 1995: 140). Merian havia publicado sobre os hábitos alimentares e a transformação das lagartas, que não só retratava como criava, e agora partia em busca de suas congêneres tropicais. Sua obra em dois volumes sobre os insetos do Suriname asseguraria sua posição entre os cientistas e colecionadores de Amsterdã.

A ida de naturalistas a lugares distantes não era incomum, mas os fazendeiros de cana do Suriname não conseguiam entender as preocupações de Merian. “As pessoas me ridicularizavam por procurar qualquer coisa que não fosse açúcar”, disse ela (1995: 173). Mas os africanos e ameríndios que viviam no Suriname auxiliaram-na bem mais que os fazendeiros europeus, e Merian baseou-se no conhecimento (“testemunho”) de escravos e “índios” arawak/caribe. O interessante é que o leitor *sabe* que isso aconteceu. Na Europa, os naturalistas raramente mencionavam os criados que os assistiram na pesquisa; mas Merian escreve sobre suas conversas. Davis ressalta que “o estilo científico e a troca dialógica de Merian fomentaram uma escrita etnográfica indiferente à fronteira civilizado/selvagem” (1995: 190), divergência marcante em relação à literatura de viagem da época. Merian tornou-se muito conhecida. Meu interesse foi inicialmente motivado pela atenção de Davis a suas incipientes sensibilidades etnográficas. Consideremos como essa pintora-naturalista apresentou os insetos sul-americanos às pessoas de seu lugar de origem. Seu livro *Metamorfose dos insetos do Suriname* [*Metamorphosis of the insects of Suriname*] (1705) foi descrito como pertencente a uma nova forma de consciência planetária pelos europeus (Davis 1995: 180-1, citando Pratt [1992: 31]), na medida em que uma por uma, as “formas de vida [das plantas] tinham de ser desemaranhadas dos fios que teciam a vida no seu entorno e tecidas novamente em padrões de unidade e ordem globais de base europeia (...), inseridos na linguagem do sistema”. Em outras palavras, eram abstraídas por meio da observação e da classificação⁶.

Ao mesmo tempo, e quem o afirma é Davis (1995: 181, ênfases minhas), “o olhar e o toque ecológicos [de Merian] dão muito espaço para que os insetos e plantas surinameses floresçam *segundo os termos e as relações locais*”. Sua estratégia narrativa “engenhosamente fazia com que o leitor europeu transitasse alternadamente entre o familiar e o estranho” (1995: 180). Contudo, o que ela alçou a um novo nível foi seu interesse pelo ciclo de vida,

pela origem e pela transformação dos insetos, bem como por seu alimento, em suma, pelos “processos e relações da natureza” (1995: 179). No prefácio a seu novo livro, Merian afirmou que o que faltava em suas coleções de espécimes do exterior – das Américas, da África e do Pacífico, as quais foram levadas a Amsterdã por holandeses – eram precisamente as origens e transformações dos insetos. “Os belos espécimes haviam sido imobilizados, retirados de seu contexto; faltava o processo” – contexto e processo são, é claro, palavras de Davis (1995: 167) que bem poderiam ter sido ditas por Firth. Nas palavras da própria Merian, ela se sentia impelida a fazer uma longa e dispendiosa viagem ao Suriname.

Ela desejava realizar na América do Sul o que fizera nos volumes anteriores, nos quais pintara os insetos ao vivo. Estava presente seu ambiente imediato, como nos muitos retratos organizados em torno de uma planta que florescia ou dava frutos, em cujas folhas as lagartas se alimentavam e punham ovos. Segundo Davis (1995: 149), seu objetivo não era metafórico ou alegórico, como no caso de muitos pintores de natureza morta; antes, “seus insetos e plantas contavam uma história de vida (...) para evocar um processo de mudança particular e interconectado”. Sua visão era ecológica⁷; seu tema, um conjunto de eventos (as metamorfoses ou transformações). Pode-se dizer que eram as relações envolvidas na metamorfose dessas formas vivas que a mobilizavam. Pois as ilustrações de seu livro não seguiam uma ordem classificatória reconhecida; ao contrário, o olhar do observador era direcionado para cada “vida”, para uma apreciação de como o processo se repetia, inseto após inseto. Davis conclui que o efeito insistia “nas conexões da natureza” (1995: 154).

Retirar um espécime individual do habitat onde vive é uma imagem persuasiva da “abstração”, tornando a informação útil para a comparação entre formas gerais. *Contudo, o que se seguiu foi certamente um outro modo de abstração.* Se o foco de Merian era de fato o processo e o contexto, como quer o linguajar moderno, isso também implicava um tipo de abstração. Tratava-se de uma inferência sobre as conexões. Se Merian houvesse escrito em inglês (e não em alemão, holandês ou latim), ela talvez utilizasse esse mesmo termo, “conexão” [*connection*], que desde o início do século XVII indicava um vínculo de interdependência ou coerência ao unir ideias. De fato, o termo, que foi totalmente absorvido pelo falar do Iluminismo, adquiriu o estatuto de um princípio abstrato. Na notável observação de Adam Smith em 1775, ele foi assim utilizado: “A filosofia é a

ciência dos princípios de conexão da natureza (...)”, escreveu ele, “ao representar as cadeias invisíveis que ligam (...) objetos desconectados” (citado em Porter, 2000: 150)⁸.

Talvez não seja necessário recorrer a Merian para chegarmos a este ponto; seu papel exato neste relato ficará mais evidente no final.

Abstrato ou concreto?

Ora, na língua de Smith, para ordenar o “caos das aparências dissonantes e discordantes” – poderíamos tomar como exemplo uma lagarta rastejante e uma mariposa batendo as asas –, a filosofia deveria *representar* os princípios da coerência. Há aqui um enigma. Pois uma abstração, ao ser apresentada à imaginação, adquire uma forma concreta. Se um princípio abstrato, ao ser discernido, aparece de forma concreta, o abstrato e o concreto se entrelaçam: aquilo que se infere com base na observação adquire suas próprias características “observáveis”. Para alguns antropólogos do século XX, por exemplo, quando as relações foram concebidas como partes de um sistema, as “relações” adquiriram concreitude ainda que o “sistema” emergisse como a nova abstração.

O termo/conceito “relação”, utilizável ao mesmo tempo como sinônimo para conexão e para introduzir suas próprias nuances, é familiar aos falantes de inglês em dois registros quando utilizado em sentido lógico ou epistêmico. Ele se refere tanto à conexão entre ideias, eventos e outras entidades quanto à narração de uma história. Chamemos à imaginação esta última conotação. Enquanto qualquer história torna-se uma narrativa de conexões (relaciona relações), uma história filosófica ou científica confere especial ênfase à demonstração – “representação” – das conexões enquanto tais. A questão de como se vem a saber o que se sabe, como se verifica uma observação, foi, é claro, uma questão central para os pensadores do Iluminismo; no que tange aos experimentos científicos, ela foi em parte resolvida pela verificação homóloga do posicionamento dos patrocinadores e das testemunhas. Há aqui uma torção interessante da relação. Durante algum tempo, o termo relação foi também amplamente utilizado para designar um tipo concreto de história, mais bem compreendida como um relato, detentora de certo estatuto como narrativa crível. Em outras palavras, o gênero tinha sua própria autoridade.

Conhecida pelos historiadores como *relazione* (*relazioni*, dos prototípicos relatos diplomáticos venezianos)⁹, o uso do termo relação nesse sentido tornou-se cada vez mais comum na Europa nos séculos XVI e XVII e incluiu os famosos relatos enviados da Nova França pelos missionários jesuítas. Em grande medida, ele perdeu espaço para as convenções de escrita subsequentes (como os tipos de relato incentivados na Inglaterra pela Sociedade Real em suas *Transações filosóficas*) e caiu em desuso. Mas em sua época áurea, as *relazione* serviram, entre outras coisas, como um dispositivo de ligação entre o que era conhecido e o que era desconhecido por meio da autenticação do autor que apresentava suas observações (e estas teriam sido principalmente as suas próprias). É claro que nem tudo que relacionava ou narrava ocorrências era considerado uma *relazione*. Segundo Cohen e Warkentin (2011: 9), as *relazioni* distinguiam-se dos tratados, meditações e ensaios pela forma como o autor citava “a autoridade da experiência”. Elas pretendiam estabelecer uma relação de confiança entre o autor e o leitor. E o que subsequentemente tomou o lugar dessa forma de relação – aquilo que “substituiu a relação (*relazione*)” – foi a transferência da confiança depositada no relator para a própria investigação” (2011: 15)¹⁰. Cohen e Warkentin chamaram a isso a vitória de Descartes: confie no método, não no investigador. Era isto, afinal, que a experimentação pretendia estabelecer. Na Inglaterra, os filósofos naturalistas do século XVII deram outros encaminhamentos à representação sobre como conheciam¹¹.

As conotações particulares da *relazione* podem estar perdendo força, mas a “relação” inglesa continuou sendo usada como substantivo para narrativa, além de ser, em termos gerais, um sinônimo para conexão ou associação no sentido de vínculo. E se em inglês a linguagem das relações também fazia parte da linguagem da produção de conhecimento, isso também incluía o inglês dos escoceses¹². O *Tratado da natureza humana* de Hume (1739-40, compilado em Norton e Norton, 2000), cujo subtítulo é *O método experimental e a ciência da natureza humana*, começa com aquilo que precisamos saber sobre o funcionamento da mente de modo a sabermos como é possível saber algo (o entendimento sobre o entendimento). Sua tese é famosa por ter-se voltado para aquilo que ele tomava por uma facilidade autoevidente e ubíqua: a conexão ou associação de ideias e como se podem tipificar os diferentes tipos de “relações” assim criadas.

Se as relações foram cruciais para o envolvimento de Hume em um antigo debate sobre a particularidade das ideias, também podemos nos perguntar como é que as relações, como ideias, passaram a ser imaginadas. Podemos começar pela discussão do próprio Hume

sobre as abstrações¹³: “É evidente que ao formar a maior parte de nossas ideias gerais (...) abstraímos a partir de cada grau particular de quantidade e qualidade, e que um objeto deixa de não fazer parte de uma espécie particular” (1739-40: 1.1.7; Norton e Norton 2000: 17)¹⁴. Ainda que esse processo possa ser evidente, ele o contrapôs à impossibilidade de formar uma ideia, como no caso da ideia de um objeto, sem que também seja evocada alguma impressão particular a seu respeito. Consequentemente, embora as ideias possam ser gerais em sua representação, elas invariavelmente são particulares ou individuais em si mesmas. Hume fornece “figura” como exemplo de um termo geral que é trazido à imaginação por círculos, quadrados, triângulos e assim por diante; aliás, a mente pode “passar por” diversos exemplos individuais sem permanecer em qualquer um deles. É a capacidade de conectar ideias que fundamenta o sentido da generalidade. Afirma Hume: “Uma ideia particular torna-se geral ao ser anexada a um termo geral; isto é, a um termo que, por uma conjunção costumeira, tem relação com outras ideias particulares e prontamente as evoca à imaginação” (1.1.7; 20). Disso já vimos um exemplo. Voltei-me para a *relazione* com o propósito de concretizar ou figurar a relação como narrativa. Pois aquilo que a nós poderia parecer um discurso de tipo abstrato bem poderia aparecer como um instrumento particular, passível de ser especificado por meio de suas convenções. Relacionar, no sentido de contar histórias, pode, portanto, ser trazido à imaginação de hoje por meio de uma forma historicamente particular, a *relazione*, materialização concreta do que já foi uma prática disseminada de relato. Voltemos-nos, assim, para como podem ser imaginados outros tipos de relações.

Variedades do concreto

Falando em relações sociais, Firth, como o leitor se lembrará, afirmava que os antropólogos podem inferi-las apenas a partir das atividades das pessoas. Dessa perspectiva, a abstração é necessária. Ele opõe o abstrato ao concreto: “quanto mais se pensa sobre a estrutura de uma sociedade em termos abstratos, como um grupo de relações ou de padrões ideais, mais se torna necessário pensar separadamente sobre a organização social como atividade concreta” (1961: 35-6). Fortes ofereceu-nos uma observação muito diferente sobre as relações, que

quase poderia ter sido uma réplica a Firth. Eis o que disse Fortes (1969: 60-61, ênfases minhas):

Os livros didáticos sempre nos lembram de que as relações sociais são abstrações, pois não são diretamente visíveis ou tangíveis como os indivíduos e as atividades; elas têm de ser estabelecidas por inferência. (...) A “relação entre *siblings*” [*siblingship*] manifesta-se por meio de termos de parentesco, costumes alimentares, tabus de incesto, (...) etc. *Mas invertamos essa questão*. Podemos então afirmar que para estar disponíveis àqueles que se envolvem nelas (e isso inclui trazê-las a sua imaginação), as relações sociais *devem tornar-se* discerníveis, objetificadas. Elas devem encarnar-se em objetos e lugares materiais, em palavras, atos, ideias, atitudes, regras e sanções. (...) O ego sabe que ele é o *sibling* de B e age de acordo com isso. (...) Ele confere significado a seu envolvimento na relação por meio da nomenclatura que utiliza em relação a B e sobre B, por meio de suas atitudes, reivindicações e conduta. (...) É o costume distintivo que faz com que uma relação seja significável para aqueles que dela participam e cognoscível para aqueles que lhe são externos.

É a concretização que é necessária! Dito de outro modo, se a abstração é uma forma de objetificação, também o são as formas como se cria um conceito, como Fortes sugere ser evidente nos costumes ou convenções. Seu exemplo é a ideia de outro modo abstrata de *siblingship*. O leitor pode inverter a questão ainda mais. Afinal, ao chamar a atenção para as relações entre *siblings*, o próprio Fortes oferece um exemplo concreto de *siblingship*, sendo esta relação, por sua vez, oferecida como exemplo concreto de relações (sociais).

Considerando-se o interesse de Fortes pelo parentesco¹⁵, o exemplo é pouco surpreendente. Contudo, ao evocarmos laços de parentesco, não precisamos restringir-nos às relações “sociais”. O filósofo inglês do século XVII Locke também evocou laços de parentesco para ilustrar o caráter das relações em geral. Não irei reproduzi-lo aqui, mas note-se que quando Hume meditou sobre a natureza do entendimento cinquenta anos mais tarde, seguiu o mesmo movimento¹⁶. Eis o que disse Hume sobre as conexões e associações de ideias, e sobre a particularmente poderosa relação de causa e efeito, no que diz respeito à forma como a imaginação passa de uma ideia para outra:

Dois objetos conectam-se na imaginação não só quando um é imediatamente semelhante, contíguo ou causa de outro, mas também quando entre eles interpõe-se um terceiro objeto, o qual mantém com ambos qualquer dessas relações. (...) Primos de quarto grau são conectados

por uma causa, se me for permitido usar esse termo; mas não de forma tão próxima quanto o são os irmãos, e menos ainda quanto os pais e filhos (1.1.4; 13, ênfases omitidas).

O parentesco espessa seu discurso novamente quando ele passa a descrever as noções abstratas de atração ou semelhança a partir da afirmação do afeto que elas transmitem. Hume escreveu sobre como objetos ou circunstâncias podem suscitar emoções, e para isso inspira-se facilmente nas relações interpessoais (o termo não é dele).

Quem quer que esteja unido a nós por qualquer conexão terá sempre assegurada uma parcela de nosso amor, proporcional à conexão, sem que se coloquem em questão suas outras qualidades. Assim, a relação de sangue produz o vínculo mais forte de que a mente é capaz no amor dos pais a seus filhos, e a mesma afeição em menor grau, conforme a relação diminua. Não é só a consanguinidade que tem esse efeito, mas qualquer outra relação sem exceção (2.2.4; 228).

Ele então passa em revista tipos variados de conhecidos – compatriotas, vizinhos, aqueles que praticam o mesmo ofício ou profissão –, pois claro está que ele só diferencia as emoções, na medida em que fluem em direção a qualquer pessoa que seja objeto de atenção, pelo grau¹⁷. Ao mesmo tempo, na própria maneira como ele representa esse conhecimento, os termos “conexão” e “relação” parecem tornar-se concretos pela discussão sobre as pessoas, e trata-se de pessoas que são parentes específicos. Mas que tipos de pessoas são essas?

Os editores do *Tratado* de Hume que venho citando comentam sobre esse momento que “Hume está discutindo dois tipos de relação: aquelas entre indivíduos que são parentes [*relatives*] ou cuja associação é próxima, e aquelas entre impressões e ideias. Uma experiência de uma pessoa com a qual temos uma associação próxima sempre produz uma dupla relação de impressões e ideias” (Norton e Norton, 2000: 511)¹⁸. Na conjunção ilustrativa de relações e pessoas de Hume, podemos perguntar especificamente a qual tipo de parente [*kinperson*] ele se refere.

Isso me leva a um ponto de virada, e um pouco mais próxima de defender minha declaração de que descreverei um evento que nunca ocorreu.

Simpatia interpessoal

A referência geral de Hume era às pessoas como agentes morais, e não como entidades físicas. As condições para (e o que conta como) o florescimento humano incluíam as sensibilidades informadas pelas inclinações e pelos sentimentos das pessoas em relação às outras; e nós, “modernos”, parecemos habitar um mundo totalmente reconhecível. Os conhecidos e amigos são tão significativos quanto os parentes.

Embora Hume refira-se a relações específicas – primos de quarto grau, por exemplo –, ele utilizou os laços sanguíneos para ilustrar uma qualidade abstrata, nomeadamente, graus de intensidade na relação. Se inferimos que ele apreende a contagem dos parentes bilaterais em termos de círculos de parentes cujo grau de distância é cada vez mais próximo ou mais remoto, claro está que esse era um modelo que os europeus haviam há muito codificado no tipo de regras e sanções que Fortes poderia ter em mente (por exemplo, as proibições de casamento referentes tanto aos parentes consanguíneos quanto aos afins). Entretanto, o que esse relato tem de moderno são dois componentes inter-relacionados. O primeiro deles é a forma como emanções de sentimento e emoção não são apenas calibradas em relação a proporções de distância de parentesco, mas também encontram exemplares em conexões tais como conhecidos e amigos. Hume parece evocar uma esfera geral de relações interpessoais da qual o parentesco faz parte. O segundo é a forma como a própria conexão passa a calibrar o grau. Segundo ele afirmou, “quem quer que esteja unido a nós por qualquer conexão terá sempre assegurada uma parcela de nosso amor, proporcional à conexão, sem que se coloquem em questão suas outras qualidades”. Ou seja, uma conexão, em si, é suficiente para transmitir afeto e não precisa ser especificada além disso¹⁹. Tudo se passa quase como se ela tivesse uma presença concreta enquanto tal. Ademais, no inglês do século XVIII, usava-se o termo conexão [*connection*] em referência aos parentes [*kin*] da mesma forma como os falantes de inglês utilizam o termo parente [*relative*] atualmente.

A narrativa de Hume parece exercer um duplo efeito. Enquanto exemplos do parentesco podem tornar concretas noções de relações [*relations*] de outro modo abstratas, pensar o parentesco simplesmente em termos de uma conexão próxima ou distante certamente achata ou generaliza as conotações que poderiam ter sido de outro modo implicadas pela evocação de laços sanguíneos²⁰. O mesmo efeito duplo aplica-se ao termo

“relação” [*relation*] em si. Hume estabelece um paralelo entre parente [*relation*] e conhecido [*acquaintance*]. “Há um outro fenômeno”, ele afirma (2.2.4; 228; ênfases omitidas),

nomeadamente, que ter um conhecido [*acquaintance*], sem nenhum tipo de parentesco [*relation*] (aqui glosado como “parente de sangue” [*blood relationship*]), leva ao amor e à bondade (...). Esses dois fenômenos dos efeitos do parentesco [*relation*] e de conhecer alguém [*acquaintance*] iluminam-se mutuamente, e podem ambos ser explicados a partir do mesmo princípio.

Ora, em inglês, os substantivos *relation* e *acquaintance* podem referir-se simultaneamente à ideia de uma conexão entre pessoas e às pessoas assim conectadas, como ocorre quando alguém se refere a seus *acquaintances* [conhecidos] ou *relations* [parentes]. Esse duplo uso de *acquaintance* tem uma longa história, ao passo que o uso de *relation* como substantivo para designar pessoas que são parentes [*kin*] foi em grande medida uma inovação do século XVII. Ambas as formas genéricas permitem a preocupação moral com os outros sem que os termos tenham de especificar a natureza do vínculo em questão ou, de fato, sem indicar a identidade das pessoas assim conectadas (Tadmor, 2001).

Quase poderíamos dizer que, a *esta* luz, não há qualquer diferença ontológica a ser postulada entre *relations* (*kinsfolk* [parentes]) e *acquaintances* [conhecidos]. É em oposição a uma possibilidade anglófona desse tipo que eu situaria a reconsideração de Carsten (2004) da pessoa [*personhood*] e do parentesco, bem como sua sugestão de que devemos levar em consideração o sentido cotidiano de relacionalidade das pessoas. Se a questão é como o mundo fez com que se tornasse necessário um recurso desse tipo aos parentes [*relations*], foi isso um resultado tanto daquilo que ocorreu quanto daquilo que não ocorreu? Será possível que isso decorreu, entre outros canais, do evento que nunca ocorreu no século XVII? Se esse não evento for seguido de um tipo de efeito residual [*after-effect*], talvez possamos registrar suas reverberações. Acho que nos escritos de Hume isso é possível.

Graus de familiaridade

Hume não foi o único escritor do Iluminismo anglófono a se deter sobre o poder da relação [*relation*] no entendimento (humano) e na narrativa (filosófica), mas por meio de

seu interesse pela conexão entre as ideias, ele parece ter nutrido certa afeição acadêmica pelo tema. Talvez possamos mesmo acrescentar a simpatia interpessoal ao trio. A linguagem da atração que serviu aos filósofos naturalistas que testemunharam os efeitos que os materiais exerciam uns sobre os outros também poderia ser utilizada para indicar a moralidade de sentimento interpessoal na formação da natureza humana. Ao intitular um capítulo “Do amor pelos parentes” [*Of the love of relations*], Hume une todos os princípios benignos da associação por meio da qual as pessoas entendem a familiaridade, a semelhança ou similitude e a simpatia pelos outros, de modo que a própria concepção, ou a própria ideia, de um nexos desse tipo seja *ela mesma* “particularmente agradável e suscite em nós uma consideração afetuosa em relação a tudo que a produz, sendo o próprio objeto da bondade e boa vontade” (2.2.4; 229). É aqui que ele trata dos parentes de sangue [*relations of blood*] e, como já ouvimos, acrescentou que não é apenas a consanguinidade que exerce esse efeito, “mas qualquer outra relação [*relation*], sem exceção. Amamos nossos compatriotas, nossos vizinhos, aqueles que se dedicam ao mesmo ofício (...) (e) cada uma dessas relações [*relations*] recebe a estima de um vínculo e dá nome a uma parcela de nossa afeição” (2.2.4; 228). Por relação [*relation*] ele já indicara entender qualquer um que esteja ligado a alguém por uma conexão, sendo que o reconhecimento da conexão leva a uma exigência ou direito.

No mesmo capítulo ouvimos também algo que quase poderia ter sido dito por Fortes a respeito da necessidade de concretização, não fosse pelo fato de que Hume, ao referir-se ao “costume”, refere-se a algo mais próximo da habituação do que da convenção. Hume discute a “dupla simpatia”²¹ da relação [*relationship*] especial que temos com os parentes [*relatives*] e conhecidos [*acquaintances*], a qual advém de sua durabilidade no tempo.

Também o costume, ou o fato de conhecer alguém [*acquaintance*] (...) fortalece a concepção de qualquer objeto. (...) E como o raciocínio e a educação coincidem apenas na produção de uma viva e forte ideia sobre qualquer objeto, essa (durabilidade) é o único particular comum à relação [*relation*] e ao conhecer alguém [*acquaintance*]. Esta deve, portanto, ser a qualidade que influencia a produção de todos os seus efeitos comuns; e sendo o amor e a bondade um desses efeitos, a paixão deve derivar da força e vivacidade da concepção (formação de ideias) (2.2.4; 229).

Tudo isso é um exemplo de uma proposição geral, nomeadamente, que “tudo aquilo que se relaciona a nós é concebido de forma vívida por meio da fácil transição de nós mesmos para o objeto relacionado” (2.2.4; 228-9).

Não é isso estonteante? E não são somente os antropólogos, com seu conhecimento global sobre sistemas de parentesco de todos os tipos, que podem reconhecer esse efeito. Apreciemo-no em dois estágios.

Consideremos primeiramente como Hume delineaia sentimentos não específicos, do tipo que na década de 1740 eram há muito cultivados na vida pública, expressos em associações e “sociedades” de todos os tipos, que eram consociações formadas com base em interesses comuns, tais como classe social ou inclinações, ou em interesses encontrados nas buscas compartilhadas. Hume ele mesmo observou que “as pessoas associam-se segundo seus temperamentos e disposições particulares, (...) (e podem) perceber essa semelhança entre si mesmas e os outros” (2.2.4; 229). Ele então nos faz recuar a uma observação epistemológica: pois onde, segundo afirma (2.2.4; 229), “percebem a semelhança, esta opera segundo a maneira de uma relação: produz uma conexão entre ideias”. Dito de outro modo, tanto a formação das ideias quanto o sentimento que se nutre pelos outros ocorrem paralelamente como aspectos da natureza humana. Reiterados aqui estão todos os ingredientes daquela noção generalizada de pessoa cujas alianças e afinidades são determinadas por graus de semelhança e dessemelhança em relação aos outros²². Ele quase poderia estar seguindo a fórmula da comparação científica no que diz respeito à atenção sistemática à “semelhança e dessemelhança das coisas” no mundo natural. Ainda que o tema de Hume seja o sentimento benigno, esta é também o tipo de premissa letal que subjaz aos piores excessos europeus do pensamento nós/eles com base na semelhança e na diferença.

Em segundo lugar, não é isso, contudo, que me deixou estupefata. Foi aquela mesma evocação do parentesco [*kinship*] que inicialmente fornecera a Hume uma exemplificação concreta das relações [*relations*]. Embora pudesse ser considerada convincente por sua especificidade, ela acaba sendo tragada por esse campo não específico de sentimento humano generalizado, com suas diferenciações baseadas em proximidade e distância. Quando seu discurso sobre as interações das pessoas umas com as outras incluiu o parentesco, isso raramente ocorreu para apresentar uma ética do parentesco que retivesse qualquer tipo de distintividade, quanto mais para chamar a atenção a modos particulares de estabelecer ou contar conexões²³. Sabemos dessa distintividade por outros escritos,

em outros gêneros como o romance ou teatro, ou em trabalhos sobre a economia doméstica e as relações de propriedade; mas aqui ela aparentemente estava fora de cena. Hume refere-se aos vínculos entre pai e filho porque eles fornecem uma boa ilustração para as relações próximas. Esse exemplo particular e potencialmente denso é aplicado com a estreiteza de uma generalidade, ao menos na medida em que tudo que ele implica é que a intimidade e os sentimentos de carinho podem ser experimentados em maior ou menor grau.

Sem tirarmos muitas conclusões a respeito, podemos notar de passagem que Hume raramente utiliza os termos genericos *kin* ou *kindred*²⁴[parente]. (Em minha discussão, o uso de *kin*, assim como de *kinship*, invenção muito posterior, permanece meu.) Contudo, ele teria encontrado em *kin* e *kindred* uma descrição do tipo de natureza humana que estava delineando. Como o uso anglo-saxão desses termos era há muito genérico não só para designar as relações familiares e consanguíneas, mas também para referir-se a um grupo “natural” do qual um ser era membro (um “tipo” [*kind*]), ou uma classe de pessoas, e, portanto, pessoas aliadas pela natureza ou caráter. Nos séculos XVI e XVII, *kindred* [parente] tornou-se um termo geral para uma afinidade relacionada à semelhança ou concordância, como quando se descrevem como semelhantes [*akin*] entidades que compartilham algum aspecto ou característica²⁵. Parece que tal ideia genérica teria respondido a muitos de seus intuitos. Talvez Hume simplesmente não estivesse pensando no parentesco como um domínio de relações a ser especificamente demarcado. Talvez ele quisesse evitar especificar os sentimentos que os parentes [*kinsmen/women* ou *kinsfolk*] nutrem uns pelos outros, ou ao menos não de forma a pressupor que os parentes eram diferentes dos conhecidos próximos. Em suma, ao teorizar sobre a natureza humana, ele não queria ressaltar a existência de qualquer coisa que distinguisse os parentes qualitativamente em termos de conexão interpessoal. Pois nos casos em que os vínculos de parentesco eram pensados como qualitativamente únicos, eles colocavam um problema para certos tipos de lealdades e de vínculos dos quais seus contemporâneos ainda se preocupavam em se livrar.

Na época, considerava-se que o Iluminismo europeu estava em continuidade com o processo aparentemente libertador no qual a vida pública era liberada do clientelismo e do patriarcado e as pessoas eram libertadas da servidão dos laços de parentesco²⁶. Não deve ter sido muito digna de nota uma referência à vida vivida publicamente, além da esfera dos assuntos familiares. De fato, Hume estava escrevendo um tratado filosófico, e não um

romance ou diário pessoal. Simultaneamente, a inclusão de referências a parentes [*relatives*] nas passagens citadas teriam sido igualmente pouco dignas de nota. As convenções de parentesco anglófonas vinham há algum tempo cultivando certo entendimento dos vínculos interpessoais, que por um lado valorizava uma simpatia generalizada ou pública pelos outros e, por outro, classificava os diversos parentes [*relatives*] (*kinsfolk*) por meio de suas conexões – suas relações [*relations*] – em termos de consociação, reconhecimento social e familiaridade permitida ou desejada. Vimos como Hume refere-se a parentes [*kinspersons*] específicos. Por exemplo, ao comparar o que acontece com uma relação entre o(a) filho(a) e os pais conforme quem se casa pela segunda vez seja o pai ou a mãe, ele ilustra como o fluxo recíproco de relações entre objetos pode ou não ser afetado por suas relações independentes com terceiros (2.2.5; 230-1). Mas ele aparentemente não vê utilidade alguma em tomar noções de parentes [*kin or kindred*] como objetos distintos de atenção. Embora por vezes qualificados pelo “sangue” – Hume também fala em “laços de sangue” –, ele utiliza o termo genérico, na altura muito mais atual e difuso: *relations*.

O que nunca aconteceu

Em geral se reconhece que Hume estava partindo do trabalho de Locke. Já mencionamos o curioso eco suscitado pela forma como Locke trazia as relações à imaginação por referência aos vínculos de parentesco [*kin ties*] (termo meu). Para os fins deste texto, irei tratá-lo como um predecessor. Pois é em frente a sua porta que desejo depositar aquilo que nunca aconteceu. Se Locke escrevia em uma época na qual o conceito de relação passou a ser amplamente utilizado como termo para designar os parentes [*kinsfolk*], este era um velho termo que adquiria novos usos. Outros termos também foram cunhados, e um deles, que introduziu um novo conceito, foi o termo “identidade”. De fato, “o enigma da identidade” (Porter, 2000: 166) causava certa preocupação filosófica²⁷. Segue o que diz Locke²⁸.

O eu ou a identidade pessoal, declarou Locke em 1690, “não é determinado pela identidade ou diversidade de substância, da qual ele não pode ter certeza, mas apenas pela identidade de consciência” ou pelo entendimento (1690: livro 2, cap. 27, 23; Nidditch, 1975: 345)²⁹. Não surpreende que outros tenham encontrado na consciência a

mesma instabilidade que Locke encontrou na substância, ou “carne”, argumentando, por exemplo, que a percepção é descontínua e divisível (Porter, 2000: 167). Embora Taylor, cientista político do século XX, não meça palavras quanto aos vários aspectos bizarros dos argumentos de Locke, ele reflete sobre seu posicionamento geral,

como uma nova forma, sem precedentes em sua radicalidade, de auto-objetificação (...) [que nos permite] ver a nós mesmos como objetos de uma ampla reforma (...) Assumir esse posicionamento é identificar-se com o poder de objetificar e refazer e, por meio desse ato, distanciar-se de todos os aspectos particulares que são objeto de uma mudança potencial. (...) Esse poder encontra-se na consciência (Taylor, 1989: 171-2; cf. Balibar 2013).

Assim como em Hume, a “pessoa” com quem Locke está lidando é um “ser pensante, inteligente” (livro 2, cap. 27, 9; 335). Ele está preocupado com a relação entre uma pessoa desse tipo e aquilo que mais tarde seria designado um ser humano, um organismo individual ou seu “homem”³⁰. Ao se dirigir à semelhança permanente deste último, ele conclui que a identidade do organismo humano individual não é diferente daquela das plantas ou animais.

Pois neles, a variação de grandes quantidades de matéria não altera a identidade; um carvalho, que de planta cresce até se transformar em uma grande árvore e depois é podado, permanece o mesmo carvalho. (...) (Pois uma) planta cujas (...) partes organizam-se em um corpo coerente e participam de uma vida comum (...) continua a ser a mesma planta contanto que participe da mesma vida.

No que diz respeito à fixação de sua identidade (a objetificação à qual Taylor refere-se), coloca-se uma única questão com relação às plantas, aos animais e ao “homem”, por um lado, e à “pessoa”, por outro. Contudo, embora “saibamos que, no falar comum, a mesma pessoa e o mesmo homem representam a mesmíssima coisa” (livro 2, cap. 27, 15; 340), a reflexão sobre o tema revela uma divergência radical entre a forma como a identidade das pessoas e a identidade dos seres humanos se constitui.

Eis o sobressalto! Somos chamados à discussão sobre identidade pessoal e organismos vivos sem notar que não há uma única referência ao parentesco. E por que deveria haver?, poderíamos perguntar. Simplesmente porque a referência é feita em outro lugar. Sua ausência chama a atenção para onde ela ocorre³¹. Locke mobilizou o parentesco

de maneira suficientemente livre para fornecer exemplos concretos de uma concepção de outro modo abstrata, mas estes não eram exemplos de pessoas e da humanidade. Antes, eram exemplos de *relações* e de sua relatividade. Poderia Locke ter conduzido seu argumento em outra direção se houvesse pensado sobre as pessoas e os eus como parentes [*kinspersons*], ou sobre a procriação e criação dos seres humanos? Esses atributos do parentesco poderiam ter sido o conector entre as ideias que trouxeram as relações [ou os parentes, *relations*,] à mente. Dessa forma, deliberadamente ou não, questões sobre a identidade das pessoas ou do homem nunca se tornam questões sobre relações [ou sobre parentes, *relations*]. Foi isso que não aconteceu.

Percebem o que *está* acontecendo? O texto de Locke introduziu o parentesco para representar uma arena de relações autorreferenciais (embora as relações de parentesco não sejam de modo algum seu único exemplo). Ele não menciona o parentesco no contexto de sua discussão sobre identidade; nem “homem” nem “pessoa” tampouco são concebidos como posicionados por meio de suas relações com outras pessoas; em vez disso, enquanto o primeiro possui características naturais como “vida”, “uma organização de partes”, o último tem características quase teológicas ou morais, como “consciência”. Dito de outro modo, as relações são concretizadas por meio do parentesco; homens/pessoas são concretizados, respectivamente, por meio da vida e da consciência. Cada constelação de ideias parece ser externa à outra nessa formulação: entender relações não é algo intrínseco ao entendimento do homem ou da pessoa, e vice-versa³². Em qualquer dos casos, somos, portanto, convidados a imaginar um ser cujas relações – e isso inclui o parentesco – situam-se no exterior.

Mas isso significa entender o “parentesco” da mesma forma como se usaram como ilustração os vínculos específicos de sangue ou casamento. Dando um passo atrás, como antropóloga, pode-se desejar conceber a própria implicação da apresentação das relações como externas tanto ao ser orgânico individual quanto à pessoa ou eu consciente *como* um modelamento emergente do parentesco. É intrigante perceber que a noção de uma entidade ligada a relações (externas) ecoa a forma como as pessoas da época aparentemente estavam começando a pensar os laços de parentesco. No século XVIII, e em grande medida na Europa, o que se estavam estabelecendo eram novos tipos de relações, ainda que reconhecidamente aos solavancos (Sabeian e Teuscher, 2007: 16). Nas palavras desses dois historiadores da Europa (2007: 16), “as estruturas que enfatizavam a descendência,

a herança e a sucessão, as patrilineagens, as linhagens agnáticas e os clãs, a autoridade paterna, a disciplina da casa e a exogamia gradualmente deram lugar a padrões centrados na aliança, no sentimento, em redes de parentesco interligadas e na endogamia social e familiar”. Para mim, isso se concretiza na imagem de um ser ligado a relações (externas), uma “família” (agora com o significado de uma família conjugal) que olha para fora, para suas “conexões” (cultivadas, marcadas pela classe).

Os escritos de Locke – e subsequentemente de Hume – foram apenas momentos de uma cascata³³. Mas eles de fato nos mostram algo que não ocorreu, uma conexão que nunca foi feita e, quer despercebida, quer deliberadamente evitada, uma dissociação das ideias sobre os seres humanos e a identidade pessoal das ideias sobre relações. Pode-se afirmar que os tratados sobre o conhecimento e a natureza humana não eram o lugar para se encontrar nada diferente disso. Ou, ao contrário, que eles certamente eram esse lugar! De todo modo, pode-se notar a respeito desses argumentos particulares que a identidade ou individualidade [*selfhood*] da pessoa não depende das relações, mas é concretamente apreendida em sua consciência; ainda que os efeitos da consciência não sejam materialmente concretos da mesma forma como o homem (o ser humano) o é, eles podem ser particularizados. Inversamente, são as relações que podem parecer abstratas, na medida em que devem ser objeto de trabalho intelectual para que se tornem visíveis (fazem-se referências concretas ao parentesco para colorir uma noção abstrata). Nessa linha de pensamento, as relações tornam-se as inferências de um observador. O que foi mesmo que Firth disse? Quanto mais se pensa uma sociedade em termos abstratos, como um conjunto de relações, mais se torna necessário pensar a organização social em termos de atividade concreta – e ele glosa “a ideia de organização” como pessoas realizando coisas por meio da ação consciente (o termo que ele usa é “planejada”) (Firth, 1961: 35-6).

Conclusão

Podemos refletir a respeito das diversas formas pelas quais as relações são evocadas para os fins de nossa exposição, abstraindo seu conceito como objeto de conhecimento. Hume atém-se especialmente às relações que interessam aos filósofos, fazedores do conhecimento explícito, as quais nascem do trabalho intelectual que é feito sobre elas, como na

comparação de ideias³⁴. Se esse foco já estava pressuposto nos argumentos da época – e introduzi Locke na discussão como um predecessor especulativo –, ele também antecipa um entendimento contemporâneo que foi o próprio diabo nas tentativas anglófonas de lidar com alguns dos materiais sobre os quais os antropólogos se debruçam³⁵. A ausência de qualquer referência a relações interpessoais, e menos ainda a relações de parentesco, nas discussões sobre o eu e a identidade pessoal tem de ser um fator, por exemplo, na forma como os processos de autocriação intersubjetiva, para usar as palavras de Toren (2009), tornam-se visíveis.

Se no ambiente do pensamento iluminista do século XVIII podia-se falar sobre parentesco de maneira indistinguível das observações gerais sobre a natureza humana e a conduta nas relações interpessoais, talvez isso se devesse precisamente ao fato de a pessoa poder ser imaginada separada de suas relações com os outros. Uma pessoa cuja identidade é garantida por meio da consciência tem uma grande quantidade de relações, mas à primeira vista elas parecem ser extrínsecas. Essas relações externas tornam-se fonte de intensa reflexão ética – como fica bastante claro nos escritos de Hume³⁶ –, e daí emerge um tipo particular de pessoa moral. Trata-se de uma pessoa que vai em direção aos outros, a despeito de quem sejam, e ao fazê-lo dirige-se espontaneamente a outros *semelhantes*. Relembremos a premissa concomitante de que os graus de semelhança e diferença indicam proximidade e distância, que a similitude ou similaridade é a base da solidariedade e do sentimento comum, ao passo que a diferença leva ao estranhamento e ao apartamento. Ora, não estou responsabilizando pensadores específicos do Iluminismo por essas visões – e este não é o lugar adequado para ampliar as convenções de socialidade em transformação em geral –, mas eles certamente forneceram um quadro de pensamento para que elas fossem perpetradas.

Isso me reconduz à pintora-naturalista Merian. Poderíamos indagar sobre o porquê de ela ter aparecido no início de meu relato. Isso se deu em parte devido à apreciação que o olhar etnográfico de seus empreendimentos pode suscitar em uma antropóloga. Mas não foi só isso. Tampouco se tratou apenas de uma alusão à observação por vezes feita de que as fontes do Iluminismo escocês foram tanto holandesas quanto inglesas. Ela foi citada menos ainda como um simples exemplo da era da coleta e registro de espécimes da história natural do século XVII, a qual renunciou um interesse pelas curiosidades humanas, como subsequentemente atestado pelas coleções do Museu Britânico (Sloan, 2003a). O motivo também não foi sua contribuição direta: o mais notável colecionador inglês da época

colocou os dois volumes de Merian sobre os insetos do Suriname no topo da escadaria da Casa Montagu, predecessora do Museu Britânico, para que atraíssem os olhares dos visitantes (Sloan, 2003b: 19). Inicialmente seu lugar se deveu às abstrações, a sua descrição pictórica dos estágios de vida das lagartas e mariposas, a qual poderíamos conceitualizar como processual e relacional.

Merian estava ilustrando uma série de momentos conectados por uma cadeia causal, assim como os filósofos tentaram com tanto afínco construir cadeias causais a partir de ideias. Ao mesmo tempo, esses processos e relações foram concretizados em suas ilustrações, e não me refiro ao desenho ou ao colorido. Antes, da mesma forma como a *relazione* relatava ocorrências específicas, as observações eram verificadas na medida em que estavam codificadas em eventos registrados, evocando locais geográficos ou períodos do ano memoráveis. Evento é a palavra: como notou Davis, o tema de Merian era um conjunto de eventos. Inversamente, assim como as transformações/metamorfozes que agrupam momentos temporalmente distintos, seu registro visual da alimentação da lagarta, do estalar do crocodilo, transformou em evento cada momento de observação. Trabalho esse ponto da mesma forma que um historiador da revolução científica (Dear, 2001: 139; cf. Shapin, 1994: 197) ressalta o evento no novo gênero de relato adotado pela Royal Society³⁷, cujo propósito era narrar uma ocorrência localizada no espaço e no tempo. Contudo, este não é bem o fim da história. Merian também esteve presente, para mim, no que diz respeito a outra coisa.

Espero ter conseguido transmitir o sobressalto que senti ao perceber que as convenções filosóficas daquele tempo permitiam entabular discussões sobre a identidade das pessoas e sobre os seres humanos sem que fosse feita qualquer referência ao parentesco. O que estava presente (e ao que parece o estava no lugar de outra coisa) era um discurso sobre a sociabilidade e a elevação do sentimento ou simpatia comum/compartilhado que a acompanhava. A velha lógica da semelhança pré-Iluminismo pode ter sido suplantada, nos esquemas classificatórios, por uma nova ênfase na comparação sistemática entre a similaridade e a diferença; contudo, parece que ao menos em alguns lugares a “semelhança” continua florescendo, ou floresceu uma vez mais, como valor ético nos assuntos humanos. Encontramos isso nos breves excertos do trabalho de Hume, onde as convenções de socialidade passaram a ser vistas como base para (usemos um anacronismo) a socialidade enquanto tal. A suposição de que a socialidade pode ser “representada” com base na

similaridade – juntamente com sua negação, a dessemelhança – é um legado do Iluminismo que não considero necessariamente benigno. De fato, a própria possibilidade de formular a similaridade e a diferença como “semelhança e dessemelhança” perpetua a similaridade como principal modalidade do relacionar³⁸. Consideremos Merian, pois, assim como aquilo que ela agregou em uma página no início da década de 1700.

Tomo como exemplo sua ilustração do ciclo de vida de uma rã (do Suriname)³⁹. Em sua justaposição de vários eventos, ela retrata uma rã pondo ovos, girinos em diversos estágios, as plantas sobre as quais eles estão ou sob as quais encontram abrigo, o meio líquido. O ciclo de vida – de uma rã –, que banal! Ou, como isso *não* é banal. Nas plantas que atraem os insetos, assim como no jantar da rã retratado em um dos cantos da página, temos um retrato da interdependência específica. Contudo, o que é surpreendente, de forma totalmente convencional – isso era apresentado às crianças inglesas cotidianamente como uma das maravilhas da natureza –, é que ao olhar para cada um dos animais o que se vê são formas bastante diferentes (e alhures ela também retrata os estágios das plantas em suas aparências distintas). As diferentes formas estão, é claro, relacionadas pelo desenrolar da vida, ao que Firth chamava um sistema de processos concrescentes interligados⁴⁰, possivelmente uma insinuação do desenvolvimento, do progresso e da discriminação em formas de vida inferiores e superiores que outros esquemas de classificação trariam. Mas o argumento que apresento é muito mais simples. O que Merian fez, concretamente em suas ilustrações, foi mostrar que a semelhança e a similaridade não são os únicos marcadores possíveis das relações íntimas. Seres radicalmente distintos podem metamorfosear-se uns nos outros.

Ora, Locke mencionara isso ao falar sobre o carvalho, voltando sua atenção para a identidade de um organismo ao longo de sua vida a despeito da forma material de sua existência. São precisamente essas formas materiais que as ilustrações de Merian nos fazem ver. É claro que no caso das rãs e borboletas pode ser difícil enxergar além de uma familiaridade atual com a ideia. E a justaposição de formas distintas por Merian não equivale aos tipos de relações de alteridade que geralmente são objeto da reflexão dos antropólogos em alguns sistemas de parentesco/conhecimento. Entretanto, para um olhar atual, suas ilustrações chamam atenção para as manifestações improváveis e dessemelhantes [*un-likely*] da vida, em que uma premissa a respeito dos *graus de “similaridade”* seria extremamente inadequada para entender relações⁴¹. Não se poderiam inferir as relações

entre essas formas com base na premissa do discernimento da semelhança ou dessemelhança de seus atributos. Assim, Merian é aqui fonte outra de iluminação – uma nota alternativa, uma visada ao largo, um comentário atual sobre a persistência dessa premissa particular em meio a tudo que possamos de outro modo valorizar no impulso iluminista.

Agradecimentos

Esta é uma versão muito próxima do texto que li no Graduação em Campo promovido pelo Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo em agosto de 2014. Gostaria registrar efusivamente meus agradecimentos ao convite e à hospitalidade de todos, especialmente de Silvana de Souza Nascimento. Sou, é claro, imensamente grata a Eduardo Viveiros de Castro por seu comentário. Natalie Zemon Davis foi uma forte presença por trás deste relato e alimentou-o com generosidade. Ele se baseia, em linhas gerais, na Conferência em Homenagem a Firth que proferi em Edimburgo em 2014 na décima reunião da Associação dos Antropólogos Sociais do Reino Unido (ASA), *Antropologia e Iluminismo*. A conferência será publicada em breve no site da web da ASA. Alguns dos pensamentos aqui apresentados foram expressos pela primeira vez no painel sobre “Múltiplas naturezas-culturas e antropologias diversas” organizado por Atsuro Morita e Casper Bruun Jensen na conferência da Jasca/Iuaes em Tóquio em maio de 2014.

Tradução de Iracema Dulley

Notas

¹Em inglês, como a autora deixará claro ao longo do texto, *relation* refere-se tanto ao conceito que em português se traduz por “relação” quanto ao âmbito do parentesco. Em diversos momentos do artigo, *relation* é glosado como “parente”. Contudo, deve-se ter em mente que enquanto *relation*, em inglês, refere-se aos vínculos que os estudos de parentesco convencionaram chamar de consanguíneos, “parente”, em português, inclui também os afins. [N.T.]

² Faz-se necessário explicar o foco deste texto nos materiais ingleses. Ele deriva em grande medida de um paper que apresentei em honra ao antropólogo inglês Raymond Firth (ver agradecimentos). Em consideração a suas origens neozelandesas, seria mais correto dizer anglófono! Aliás, isso também é mais pertinente a esta ocasião: embora os antropólogos possam utilizar o inglês como

língua global de comunicação acadêmica, o “inglês” tem sua própria história específica, bem como seus paroxísmos. É sobre um desses aspectos que farei meu comentário.

³ Com isso não pretendo sugerir minha familiaridade com o periódico. O artigo foi-me enviado por Donna Haraway, que há muito se preocupa com a relacionalidade inerente ao mundo vivo. Agradeço-lhe, como sempre, pelo estímulo.

⁴ Ao longo do texto, os parênteses são da autora; os colchetes são da tradutora. [N.T.]

⁵ O delicioso relato de Davis é minha única fonte; entre outras coisas, ele oferece *insights* sobre as oportunidades e restrições para as artistas mulheres da época; ninguém viajou tanto quanto Merian.

⁶ Os meados do século XVII foram um período no qual o conhecimento sobre os insetos aumentou exponencialmente; a nova entomologia baseou-se no conhecimento da anatomia e no poder do microscópio, embora Merian ela mesma não dispusesse de nada além de uma lupa.

⁷ Enquanto a principal preocupação dos outros era a taxonomia, juntamente com o comportamento instintivo dos animais e dos insetos e a utilidade das diferentes partes da natureza umas para as outras (cito o naturalista inglês Ray), “Merian concentrava-se nas interações na natureza e em processos orgânicos transformadores” (Davis 1995: 151). Davis acrescenta (1995: 154): “e representá-los adequadamente significava cruzar a linha que separa as ordens e colocar os reinos vegetal e animal na mesma ilustração”.

⁸ Ao inspirar-se em *Ensaio sobre temas filosóficos*, de Smith, Porter observa o quanto essa formulação lembra Hume. Assim começa a seção em que Hume se refere à associação de ideias em “Investigação sobre o entendimento humano”: “É evidente que há um princípio de conexão entre os diferentes pensamentos e ideias da mente”; ele então apresenta “três princípios de conexão entre as ideias”, nomeadamente semelhança, contiguidade e causa e efeito (n.d. [1748]: 320-1). Podemos acrescentar que na seção seguinte ele se refere a diversas “relações entre ideias” regidas por esses princípios (inclusive o que hoje denominamos “relação” de causa e efeito).

⁹ Isto aparece no prefácio de Davis a uma edição especial sobre o tema (ver Cohen e Warkentin, 2011), e sou imensamente grata a ela pela referência. Ela aponta para a forma como o termo relação era usado em alemão, italiano e francês; a propósito do francês, *relation* indicava notícias políticas e religiosas, enquanto o termo mais antigo *discours* poderia também incluir “o evento chocante, patético, milagroso ou estranho”. (Uma conotação original da *relatio* latina era o depoimento perante um juiz, Cohen e Warkentin, 2011: 10).

¹⁰ Desnecessário dizer que a descrença na “confiança” (como nos avisos para evitar o fideicomisso [em inglês, *trust*, também confiança]) foi uma história complexa, seguida da necessidade de desenvolver estratégias de confiabilidade no que diz respeito à evidência e ao testemunho. (Sobre a verificação pelas pessoas autorizadas, ver também Shapin, 1984; sobre as questões que isso colocou subsequentemente para a verificação entre correspondentes de longa distância, ver Biagioli, 2006).

¹¹ De forma bastante geral, e aqui cito Gow (2009: 24) sobre o Iluminismo europeu como um todo, eles endossaram “uma epistemologia que rejeitava a aquisição de conhecimento por meio da autoridade em prol de sua aquisição por meio da razão”. Um dos colaboradores da edição especial citada acima (ver o sumário de Cohen e Warkentin, 2011: 22) argumenta que a própria *relazione* evoluiu subsequentemente para outras formas, “como a investigação colonial, as anotações de campo do naturalista ou o relato etnográfico”.

¹² Nas Ilhas Britânicas, o Iluminismo emanou mais das universidades escocesas que das inglesas (consequentemente, ele é mais conhecido como o “Iluminismo escocês”); no mesmo período, os escoceses estavam assumindo o inglês como sua própria língua.

¹³ Prefigurado no capítulo de Locke em *Ensaio sobre o entendimento humano*, “Termos abstrados e concretos” (1690: livro 1, cap. 28; Nidditch, 1975: 474). (Ao citar este trabalho de Locke, utilizo uma versão modernizada mas sem data (n.d.), seguida de referência à edição de Nidditch de 1975.)

¹⁴ As referências a Hume, 1739-40 / Norton e Norton, 2000 terão doravante seu formato reduzido, ex. (1.1.7; 17).

¹⁵ Aqui se trata particularmente do papel crucial desempenhado pelas regras (“costumes”), que introduzem sua própria perspectiva sobre a abstração. “O único elemento que é constante e crítico ao longo de todas essas vicissitudes de atividades genéricas, específicas e opcionais é a relação enquanto tal. Ela é sempre (...) identificável pela terminologia e pelas normas, regras e costumes”; a isso ele acrescenta uma nota de rodapé: “É por isso que (...) as relações de parentesco, como todas as relações sociais, podem ser referidas e discutidas fazendo-se abstração de qualquer situação real na qual elas emergem” (Fortes, 1969: 62).

¹⁶ Sem dúvida, muito poderia ser dito sobre os antecedentes gerais do Iluminismo escocês no “estrangulamento” do eixo Locke-Newton como descrito por Israel (2001).

¹⁷ E com a pessoa assim conhecida. “Quando contraímos um hábito e intimidade com qualquer pessoa; embora ao frequentar sua companhia não tenhamos conseguido descobrir nenhuma qualidade muito valiosa (...), não podemos evitar preferi-la aos estranhos, de cujo mérito superior estamos totalmente convencidos” (2.2.4; 228).

¹⁸ Não confundir com a versão de Hume de uma distinção amplamente disseminada entre os dois sentidos no uso de relação [*relation*] (1.1.5; 14): ele contrasta o uso “natural”, que resulta da conexão (natural) das ideias na imaginação, com o uso “filosófico”, que deriva de atos deliberados de comparação. A diferença parece residir na atividade de relacionar, e não nos tipos de relações (assim, causa e efeito podem ser relacionados em qualquer um dos sentidos). (Ver nota 35 abaixo.)

¹⁹ Escreve Hume em geral: “O mais longe que podemos chegar em termos de uma concepção dos objetos externos, quando os supomos especificamente distintos de nossas percepções, é formar uma ideia relativa a seu respeito, sem pretender compreender os objetos relacionados (em si). De modo geral, não supomos que eles são especificamente distintos; mas apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações distintas” (1.2.6; 49, ênfases originais omitidas). Pode-se ter uma ideia relativa – conceber relações que afetam coisas – sem conhecer de outro modo a identidade daquilo que é relacionado.

²⁰ Isso aborda de outro ângulo uma especulação feita alhures (Strathern, 2014).

²¹ Implicando tanto impressões quanto ideias. “O costume e a relação fazem com que adentremos profundamente os sentimentos dos outros” (2.2.9; 250).

²² Demeter (2012: 22) comenta o seguinte sobre a perspectiva de Hume: uma de “nossas” ideias básicas é reconhecer a *semelhança*.

²³ Ele, que afirma alhures tão claramente que a “distância” também é uma relação, não tem nada a dizer, por exemplo, sobre a valorização categórica da diferença. A “diferença” aparece como simples oposto de um interesse em graus de similaridade ou semelhança (a não similaridade ou dessemelhança estão implicadas).

²⁴ Um contexto em que isso ocorre é uma discussão sobre a estima pública, em que as pessoas podem evitar “seus amigos e seu país” e procurar viver entre estranhos. Ele se refere particularmente à fuga do desprezo daqueles que “se relacionam conosco pelo sangue e são contíguos no espaço”, ou são ao mesmo tempo “parentes e compatriotas”. Entre estranhos, a pessoa continuará tendo “relações de parentesco (alhores) e de contiguidade (com os vizinhos atuais)”, mas como as pessoas não são as mesmas, o efeito é diminuído “pela separação das relações” (2.1.11; 209-10). Note-se em primeiro lugar o agrupamento dos parentes com os vizinhos; em segundo lugar, que este argumento refere-se principalmente aos efeitos dos vínculos próximos.

²⁵ Assim como Locke, por exemplo, utiliza “parente” [*kin*] no sentido de proximidade; portanto, a propósito de duas palavras abstratas: “quão próximas em termos de parentesco elas podem parecer ser (...)” (livro 3, cap. 8, 1; 474) (ver nota³⁴). Para um exemplo atual, consideremos o uso de “parentesco” por Foucault para significar semelhança ou o compartilhamento de um estado ao escrever sobre o “domínio empírico que o homem do século XVI via como um complexo de parentescos, semelhanças e afinidades (...) (Com) a substituição da análise pela hierarquia das analogias (...) a atividade da mente (...) já não consistirá, portanto, em agrupar as coisas, em iniciar uma busca por tudo que poderia revelar algum tipo de parentesco, atração ou natureza secretamente compartilhada no interior delas” (1970: 55, ênfases omitidas).

²⁶ Principalmente as pessoas do gênero masculino; as do gênero feminino estavam, em vez disso, sendo conjugalizadas na vida “familiar”. O pano de fundo eram as convenções em transformação das relações de parentesco que outrora haviam sido fonte das alianças, redes e ação política “públicas”, para não mencionar as liberdades das mulheres. Uma alusão fugaz a este fato é feita ao final do texto.

²⁷ Como no caso de um dos alunos de Locke, Shaftesbury, que ruminava sobre as circunstâncias em que “Eu (posso) de fato dizer que estou perdido, ou que me perdi” (Porter, 2000: 166). O eu de Hume foi descrito como em perpétuo fluxo (Apêndice ao *Tratado*; Norton e Norton, 2000: 399).

²⁸ Em uma versão mais completa, pode-se mencionar o pensamento de Hume sobre a questão da identidade pessoal (1.4.6; 164f.). Como Locke, ele discute a mente e como ela imagina que as coisas ou pessoas permanecem “as mesmas” ao longo do tempo, em diferentes circunstâncias, etc. Ele *de fato* se refere às relações, mas o faz porque sua teoria sobre como a mente funciona por meio de conexões de ideias e impressões já está estabelecida (essa discussão aparentemente também obvia a necessidade de tratar a consciência separadamente). As relações abstratas das ideias com outras ideias existem; ele não menciona as relações de parentesco em momento algum.

²⁹ Subsequentemente reduzidos para o formato livro 2, cap. 27, (seção) 23; 345, diferentemente das referências ao trabalho de Hume de 1739-40.

³⁰ A substância, como massa de matéria, tem seu próprio tipo de identidade; ele fala sobre a identidade de um organismo individual que tem uma forma típica e distinta, aquilo que denomina “identidade individual”, ou que podemos glosar, no caso do homem, como se referindo ao “homem individual” (Balibar, 2013: 57).

³¹ Nas passagens das quais me ocupei; em alguns de seus escritos políticos, Locke deliberada e polemicamente separa o parentesco da política (ver Zengotita, 1984), mas tal banimento não está em questão aqui.

³² Podemos dizer que se trata de relações “externas”. Isso não significa negligenciar o fato de que o conceito de identidade de Locke pode ser interpretado como “uma relação” (Fausto, 2012: 36, citado em Balibar, 2013). A propósito, sou muito grata a Carlos Fausto por trazer Balibar a minha atenção.

³³ Ao mesmo tempo, é importante não minimizar o poder popular de ambos, Locke e Home, cujas obras foram editadas inúmeras vezes, inclusive para o leitor geral. Esses dois influentes escritores contribuíram para a constituição de uma agenda relacionada aos temas apropriados à reflexão (filosófica).

³⁴ “A palavra *relation* é comumente usada em dois sentidos consideravelmente distintos. Ou para a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação, e uma naturalmente introduz a outra (...), ou para a circunstância particular na qual, mesmo com a união arbitrária de duas ideias por capricho, julgamos adequado compará-las. Na linguagem comum, o primeiro é sempre o sentido no qual utilizamos a palavra *relation*; e é somente na filosofia que o estendemos para significar qualquer tema particular de comparação, sem um princípio de conexão” (1.1.5, *itálicos no original*; 15), i.e., com esforço intelectual (ver nota 29 acima).

³⁵ Para um exemplo recente, ver a observação de Jacob (2012: 160) sobre a literatura legal e bioética a respeito dos pacientes transplantados, a qual se volta *ou* para o corpo em funcionamento como um “agregado biomédico de partes-todos”, *ou* para “a pessoa reflexiva, que pensa”. Da perspectiva de Jacob, a pessoa que é negligenciada é aquela (relacionalmente) moldada pela legitimação burocrática, pelo parentesco e pelo mercado.

³⁶ Podem ser considerados, por exemplo, seus diversos “experimentos” na companhia de pessoas – ao pensar sobre como as pessoas se comportam ao se depararem com várias relações e circunstâncias. “Suponhamos (...) que a pessoa, com a qual faço todos esses experimentos, tem comigo uma conexão próxima, de sangue ou amizade. Trata-se, suponhamos, de meu filho ou irmão, ou de alguém a mim unido por ser um conhecido de longa data de minha família. Suponhamos a seguir que a causa da paixão (estudada) adquire uma dupla relação de impressões e ideias com essa pessoa; e vejamos quais são os efeitos de todas essas complicadas atrações e relações” (2.2.2; 219).

³⁷ Contrastivamente (afirma ele), os métodos de Bacon justificavam a experimentação, mas ainda deixavam espaço para que muita coisa fosse tomada por certo, na medida em que ele frequentemente escrevia sobre o que aconteceu em geral, e não sobre o que havia ocorrido em um momento de observação particular (Dear, 2001: 139-40).

³⁸ Isso já havia sido escrito antes de eu me deparar com a impressionante descrição de Raffle (2010: 165) sobre a vida após a vida de Merian nas reflexões do historiador e naturalista francês do século XIX, Michelet. Recusando a ideia de que a borboleta é a realização da lagarta, ele ficou em vez disso impressionado com a impermanência da forma, e uma leitura de Raffles (n.d.) sugere que isso adveio de seus estudos da revolução europeia. Sou muito grata a Hugh Raffles por essas duas iluminações.

³⁹ As pinturas de Merian foram amplamente reproduzidas. A que tenho em mente, uma aquarela feita no Suriname em 1699-1701, está ilustrada em Huxley (2003: 81, figura 68).

⁴⁰ “Se a atividade subjacente da natureza é um sistema de processos concrescentes interligados, cada qual desenvolvendo e realizando seu valor apropriado, a atividade humana compartilha do mesmo caráter geral; ela faz parte do processo dinâmico do mundo” (Firth, 1961: 18) (ver nota 3).

⁴¹ Não há espaço para desenvolvê-lo aqui, mas podemos questionar as tentativas de comparar as relações de “parentesco” em termos de similaridade e diferença; embora permaneçamos no interior do discurso sobre as pessoas, poderíamos em vez disso falar sobre a forma como o parentesco apresenta uma pessoa como muitas pessoas, ou uma pessoa como vários sujeitos, na fórmula de Sahlins (2011). Raffles (2010: 166) afirma sobre a contemplação da metamorfose por Michelet (ver

nota acima): “Ele é um momento em meio a muitas vidas conectadas. Ocasionalmente, ele se pega fazendo um gesto, uma intonação, e sente que seu pai vive dentro de si. ‘Somos dois? Já fomos um? Ah! Esta foi minha crisálida’”.

Referências bibliográficas

BALIBAR, Etienne

2013 [1998] *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*.

Ed. S Sandford, Trad. W Montag. Londres, Verso.

BIAGIOLI, Mario

2006 *Galileo's Instruments of Credit: Telescopes, Images, Secrecy*. Chicago, University

of Chicago Press.

CARSTEN, Janet

2004 *After Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

COHEN, Thomas e WARKENTIN, Germaine

2011 “Things Not Easily Believed: Introducing the Early Modern Relation”.

Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme, 34 (1-2): 7-23.

DAVIS, Natalie Zemon

1995 *Women on the Margins: Three Seventeenth Century Lives*. Cambridge, Harvard

University Press.

DEAR, Peter

2001 *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge and its Ambitions, 1500-*

1700. Houndmills, Hants, Palgrave.

DEMETER, Tamás

2012 “Liberty, Necessity and the Foundation of Hume’s ‘Science of Man’”. *History*

of the Human Sciences, 25 (1):15-31.

FAUSTO, Carlos

2012 “Too Many Owners: Mastery and Ownership in Amazonia”. In BRIGHTMAN, M.; GROTTI, V.; e ULTURGASHEVA, O. (orgs.), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. Oxford, Berghahn Books, pp. 29-47.

FIRTH, Raymond

1961 [1951] *Elements of Social Organization*. Londres, Watts & Co.

FORTES, Meyer

1969 *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. Chicago, Aldine Publishing Co.

FOUCAULT, Michel

1970 [1966] *The order of things: An archaeology of the human sciences*. Londres, Tavistock Publications Ltd. (Routledge).

GILBERT, Scott; SAAP, Jan; e TAUBER, Alfred

2012 “A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals”. *The Quarterly Review of Biology*, 87 (4): 325 – 41.

GOW, Peter

2009 “Answering Daimá’s Question: The Ontogeny of an Anthropological Epistemology in Eighteenth-Century Scotland”. *Social Analysis*, 53 (2): 19-39.

HUME, David

1739-40 *A Treatise of Human Nature*, ver Norton e Norton 2000.

n.d. [1748] “An Inquiry Concerning Human Understanding”. In *Essays, Literary, Moral, and Political*, Londres, Ward, Lock, & Co.

HUXLEY, Robert

2003 “Natural History Collectors and Their Collections: ‘Simpling Macaronis’ and Instruments of Empire”. In SLOAN, K.; com BURNETT, A. (orgs.), *Enlightenment: Discovering the World in the Eighteenth Century*. Londres, British Museum Press, pp. 80-91.

ISRAEL, Jonathan

2001 *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford, Oxford University Press.

JACOB, Marie-Andrée

2012 *Matching Organs with Donors: Legality and Kinship in Transplants*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press.

LOCKE, John

n.d. [1690] *An Essay Concerning Human Understanding*. World Library Edition, Londres, Warde, Lock and Co (sexta edição).

NIDDITCH, Peter (org.)

1975 *John Locke's An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford, Clarendon Press.

NORTON, David e NORTON, Mary (orgs.)

2000 *David Hume's A Treatise of Human Nature*, com outras publicações de D. Norton e M. Norton, Oxford, Oxford University Press.

PORTER, Roy

2000 *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*. Londres, Allen Lane.

PRATT, Mary Louise

1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge.

RAFFLES, Hugh

2010 *Insectopedia*. New York, Pantheon Books.

n.d. “A Brief Response to Marilyn Strathern, Commentary on a Lecture Given at Iuaes and Jasca Conference, Tokyo, 2014”. [A ser publicado em *NatureCulture*, Online.]

SABEAN, David e TEUSCHER, Simon

2007 “Kinship in Europe: A new approach to long term development”. In SABEAN, D.; TEUSCHER, S.; e MATHIEU, J. (orgs.), *Kinship in Europe: Approaches to long term development (1300-1900)*. Oxford, Berghahn Books, pp. 1-32.

SAHLINS, Marshall

2011 “What Kinship Is (Part One)”. *JRAI* (NS), 17: 2-19; “What Kinship Is (Part Two)”, *JRAI* (NS), 17: 227-42.

SHAPIN, Steven

1994 *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. Chicago, Chicago University Press.

SLOAN, Kim; com BURNETT, Andrew (orgs.)

2003a *Enlightenment: Discovering the World in the Eighteenth Century*. Londres, British Museum Press.

SLOAN, Kim

2003b “‘Aimed at Universality and Belonging to the nation’: the Enlightenment and the British Museum”. In SLOAN, K.; com BURNETT, A. (orgs.), *Enlightenment: Discovering the World in the Eighteenth Century*. Londres, British Museum Press, pp. 12-25.

STRATHERN, Marilyn

2014 “Reading Relations Backwards”. *JRAI* (NS), 20 (1): 3-19.

TADMOR, Naomi

2001 *Family and Friends in Eighteenth-Century England: Household, Kinship, and Patronage*. Cambridge, Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles

1989 *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, Harvard University Press.

TOREN, Christina

2009 "Intersubjectivity as Epistemology". *Social Analysis*, 53 (2): 130-146.

ZENGOTTA, Thomas de

1984 "The Functional Reduction of Kinship in the Social Thought of John Locke"
In STOCKING JR., G.W. (org.), *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*. Madison, University of Wisconsin Press, pp. 10-30.

Digging Around in the Roots of Anthropology: Some Reflections on 'Relations'

ABSTRACT: Some sixty years ago Raymond Firth thought it was necessary to point out that social relations could not be seen by the ethnographer, they could only be inferred from people's interactions. Abstraction was necessary. – Others have thought making concrete was the problem, and resorted instead to personification. – At the same time Firth unproblematically talked of relations in the abstract when he was comparing (for example) economic and moral standards. The issues would not have been unfamiliar to Hume, and other luminaries of the Scottish Enlightenment, who dwelt on the power of relations in (human) understanding and (scholarly) narrative, as well as interpersonal empathy. At this early stage of the article, it seems appropriate to evoke an antecedent period in the European Enlightenment at large, among other things for its interest in narratives of the 'unknown'. We also find in this epoch some peculiarities in the English language that many Scots were making their own. These usages thicken the plot as far as 'relations' in the eighteenth century go, with implications that still tease us.

KEYWORDS: Relations, Raymond Firth, Scottish Enlightenment, Abstraction.