

# Sobre a Comunicação entre Diferentes Antropologias

*Marcos Lanna*

*Professor Adjunto do Departamento de Antropologia - Universidade Federal do Paraná*

RESUMO: O artigo analisa algumas críticas à antropologia de C. Lévi-Strauss, privilegiando aquelas de C. Geertz, dada a grande influência destas últimas no panorama da antropologia contemporânea. Neste contexto, é destacada a atualidade do pensamento de Lévi-Strauss em relação a temas importantes como o da relação entre antropologia e política, com ênfase nos aspectos políticos da prática antropológica. Exatamente pelo fato de muitos destes temas — que têm despertado recentemente enorme interesse da parte de antropólogos das mais variadas correntes teóricas — não terem realmente sido desenvolvidos exhaustivamente pelo mestre francês, o artigo pretende indicar de modo mais explícito a importância da contribuição de Lévi-Strauss para sua análise.

PALAVRAS CHAVE: estruturalismo, antropologias norte-americanas, etnografia.



Esta homenagem à longevidade de um dos mais importantes pensadores deste século —, um homem que se considera do século XIX, mas cuja presença certamente será muito sentida no século XX —, parece ser uma oportunidade para retomarmos aspectos de uma obra já muito criticada e nem sempre bem compreendida. Posicionar-se contra Claude Lévi-Strauss tornou-se mais que um modismo. Viveiros de Castro (1993:22-3) fala em “caráter quase obrigatório de um insulto ritual

a Lévi-Strauss”. De minha parte, não vejo porque não aceitar a condição de modesto discípulo. Mais do que propor ir além deste mestre, pretendo aqui revelar minha curiosidade a respeito de certas leituras que se pretendem críticas de sua obra. Este tipo de intervenção simpática a Lévi-Strauss não é um gênero de antropologia tão profícuo quanto o seu oposto mais crítico, mas ele também tem sua tradição, talvez iniciada em 1962, com *Structure and sentiment*, de Rodney Needham. Já a tradição crítica, além de mais robusta, iniciou-se antes, mas também em torno das teorias sobre o parentesco, com o livro de D. Schneider e G. Homans, *Marriage, Authority and Final Causes*, de 1955.

Dentre inúmeras leituras críticas da obra de Lévi-Strauss, escolherei a de Clifford Geertz, dada a sua enorme influência. Não me parece difícil constatar continuidades entre o interpretativismo e os *cultural studies*. É verdade que também há descontinuidades, tanto que Geertz (1998) produziu recentemente um texto que pode ser lido como um manifesto contra uma tendência autofágica da antropologia norte-americana atual. Ao modo de outros eminentes antropólogos norte-americanos deste século, Geertz não assumiu como discípulos alguns de seus principais alunos. Extrema distância e descontinuidade entre gerações acadêmicas parece ser característica norte-americana. Talvez por isso mesmo o próprio Geertz (1998:72) indique que o grande dilema da Antropologia hoje é “manter uma tradição de pesquisa na qual se construiu uma disciplina ‘soft’ e talvez ainda em formação, mas essencial do ponto de vista moral”. A tradição antropológica, se é que há apenas uma, estaria ameaçada. Mantê-la viva seria, para Geertz, mais importante do que “deslocar, retrabalhar, renegociar, reimaginar, ou reinventá-la de modo a favorecer um enfoque fundamentado em múltiplos centros, pluralista, dialógico”.

Ainda sobre as descontinuidades internas que caracterizam a antropologia norte-americana, Lévi-Strauss, por sua vez, conta-nos que “há uns dez anos, em visita a uma grande universidade americana, onde, em meados do presente século, ainda estavam ativos alguns dos mais célebres antropólogos do nosso tempo, eu estranhava que seus sucessores fossem

tão pouco atentos em manter viva esta tradição” (1998b:114). Lévi-Strauss endossa a explicação de um antropólogo nativo, segundo o qual isto ocorreu porque “os índios não querem mais saber de nós”; eles agora “são parte interessada em uma história tornada comum e que questiona a própria noção de alteridade” (Lévi-Strauss, 1998: 114). Sem discordar de Lévi-Strauss, irei aqui atribuir a criação dessas descontinuidades no seio da academia norte-americana a outro fato. Longe de a antropologia norte-americana desprezar sua própria história, esta antropologia se insere no contexto de uma sociedade extremamente “quente”, revelando a atitude subjetiva em relação à história das civilizações mecânicas ou capitalistas, atitude esta bem compreendida por Lévi-Strauss, e antes dele, Karl Marx, e antes ainda, J. -J. Rousseau. Pretendo situar a antropologia norte-americana em um contexto sociológico mais amplo, o de uma “história quente”. De um modo ainda mais geral, trata-se de indicar como a antropologia de Lévi-Strauss pode contribuir para a compreensão do contexto em que produzimos nossas etnografias, tanto numa micro-escala (nas aldeias), como numa macro-escala (fora delas).

Geertz ainda é um antropólogo moderno. Há continuidade entre sua obra e a de Lévi-Strauss, pois para ambos a antropologia se define como um encontro que pode nos ensinar algo sobre o homem e sobre as construções sociais em geral. Uma das contribuições originais de Geertz foi compreender o papel ativo do antropólogo na situação de campo; a partir daí, antropólogos das mais variadas correntes passaram a enfatizar o fato de que as civilizações indígenas não devem ser reduzidas a meros objetos de europeus iluminados. Nesse contexto, multiplicaram-se as denúncias à antropologia como uma ciência colonialista. Mas, se isso é verdade, também esse é o caso de todas as outras ciências e das artes ocidentais. Por outro lado, entre todas elas, a antropologia foi capaz de desenvolver a mais profunda auto-crítica a sua própria participação no evento da colonização. Lévi-Strauss (1976: 47) já reconhecia que a antropologia “decorre de um desenvolvimento social e econômico particular” — o etnólogo sendo um “emissário” de uma sociedade, “em nome” da qual “procura outras sociedades, outras civilizações e

precisamente as que lhe parecem mais fracas e mais humildes” —, mas que “outras ciências progrediram em caminhos paralelos aos seus” (idem:65).

Outros cientistas, por sua vez, parecem ainda confiantes na idéia de uma evolução unilinear do gênero humano. Lévi-Strauss (1976:61) menciona o fato de economistas e sociólogos terem sido muitas vezes mais bem recebidos do que os antropólogos “em certos países da África e da Ásia”, e isso exatamente por representarem a civilização ocidental. Muitos nativos prefeririam a condição de “provisoriamente atrasados” do que a de “permanentemente diferentes” (ibidem), temendo que a ênfase numa “diversidade desejável” fosse fazer passar como “aceitável ... o que lhes parece uma insuportável desigualdade” (Lévi-Strauss, 1962:24).

Diga-se, entretanto, a favor desses povos, que por trás desse fato haveria uma capacidade de estruturas nativas englobarem a economia e a política ocidental (Sahlins, 1988), isto é, ser diferentes, ainda quando se concebem a si mesmos como “atrasados”. Diga-se ainda, contra a antropologia, que, apesar de sua crítica à noção de progresso, a “desconfiança” que ela suscita entre os nativos, constatada por Lévi-Strauss (1976:61), explica-se por esta ciência (que tem a peculiaridade de ser considerada arte por alguns de seus praticantes) dificilmente se deixar englobar pelas estruturas nativas<sup>1</sup>. Por isso mesmo, Lévi-Strauss indica que a proliferação de etnólogos nativos estudando suas próprias sociedades levaria a antropologia a renunciar “seus caracteres distintivos”, correndo o risco de aproximar-se demasiadamente então “da arqueologia, da história e da filologia” (idem:63).

Mas nem todas as tendências atuais da antropologia levam-na necessariamente a abrir mão desta sua característica fundamental que é o olhar distanciado. Por exemplo, a multiplicação que assistimos do estudo antropológico das sociedades contemporâneas revela hoje algo já antecipado por Lévi-Strauss (1962:24), “a multiplicação de perspectivas” internas à sociedade ocidental. O antropólogo africano ou melanésio pode hoje tentar “fazer entre nós o que ainda há pouco somente nós fazíamos entre eles” (ibidem). Mas isso não resolve o problema. Ao contrário, cria a farsa — hoje vivida nos Estados Unidos — de se acreditar que os

ocidentais conseguirão desempenhar o papel de selvagens em relação aos povos que dominaram. Não é só do ponto de vista ocidental que esta civilização é “agente” e aquelas dominadas “objetos — quer de estudo científico quer de dominação política e econômica” (ibidem). É assim muito mais difícil para uma antropologia feita por nativos prolongar a tradição antropológica. Como demonstrou Sahlins (1995), esta dificuldade se evidencia no trabalho de G. Obeyesekere (1992), apesar dos esforços deste para inserir-se com sucesso, ainda que de modo original, nesta tradição que, aliás, é aquela que hoje defende Geertz.

Quanto a este ponto, o Lévi-Strauss de 1962 (:25) parece menos conservador do que o Geertz de 1998. Se este sugere manter viva uma determinada tradição, Lévi-Strauss, por sua vez, vem há décadas indicando que “a antropologia deverá transformar-se na sua natureza mesma e confessar que há, de fato, uma certa impossibilidade, de ordem tanto lógica quanto moral, de manter como objetos científicos sociedades que se afirmam como sujeitos coletivos e que, como tais, reivindicam o direito de se transformar”. Lévi-Strauss revela-se também menos pessimista do que Geertz quanto ao futuro da antropologia num mundo em que trocas e comunicações intensificam-se (:20). O que devemos manter então seria “uma certa relação entre o observador e seu objeto”, garantida pela multiplicação dos “desvios diferenciais” e um certo “*optimum* de diversidade” entre grupos que “não desaparecerão jamais senão para se reconstituir em outros planos” (:26).

Análises do encontro colonial exemplificam o reconhecimento de algumas das diversidades de que falava Lévi-Strauss, revelando que diferentes compreensões dos ameríndios se devem não só à diversidade interna destes, mas também àquelas entre os próprios colonizadores europeus. B.Bucher (1981), por exemplo, analisa representações holandesas e espanholas do mundo ameríndio, comparando-as e desvendando diferenças entre visões protestantes e católicas de realidades indígenas. Bucher mostra como o contato com os ameríndios foi determinante na construção de visões de mundo européias.

T.Todorov (1983) também descreve diversas perspectivas espanholas de realidades ameríndias. Um período inicial de escravidão e catequização indígena foi seguido por aquele que Todorov chama de colonial, personificado por Cortez, no qual foi fundamental para os colonizadores aprender a língua e aliar-se aos chefes nativos. Posteriormente, com Las Casas, os espanhóis alcançariam um certo relativismo que, segundo Marcus e Fischer (1986:105), se expressaria em uma capacidade para entender “o sacrifício como um ato religioso válido”. Mostrarei aqui que esta capacidade não pode jamais ser tida como “o início de uma comunicação recíproca não subordinadora e não assimiladora” (ibidem). Em primeiro lugar, porque tal comunicação já ocorrera desde o primeiro contato; além disso, parece-me que toda comunicação implica subordinação e mútua assimilação (Lanna, 1996).

Em *How natives think*, M.Sahlins endossa a importância do trabalho de Todorov, mas não explicita suas diferenças em relação a este autor. Se para Todorov, as culturas européias adquirem, após o descobrimento, a capacidade para o que ele chama “perspectivismo”, para Sahlins (1995:11), esta capacidade não teria surgido nas “nações imperialistas ocidentais — Espanha, Portugal, Holanda, Inglaterra ou França” —, mas sim bem mais tarde, entre os intelectuais burgueses alemães, “alheados do poder ou mesmo de uma unidade política”. O relativismo só se cristalizaria no conceito de cultura nacional, tal como ele aparece em Herder, contra o racionalismo francês. Entretanto, o próprio Sahlins (idem:194) lembra que, se os astecas tomaram os espanhóis como deuses, Cortez, por sua vez, seria capaz de uma “magistral manipulação simbólica”. Em resumo, a colonização dependeu de um modo específico de conhecimento do “outro”, que, ao mesmo tempo, era recriado pela presença européia nas Américas. Analisando a presença britânica na Índia, B.Cohn (1997) faz a mesma demonstração de que um entendimento específico do “outro” foi uma condição da colonização que, ao mesmo tempo, definiu seus rumos<sup>2</sup>.

Se Todorov reconhece uma capacidade perspectiva já entre alguns dos colonizadores espanhóis, Sahlins acredita que esta capacidade só surgiria mais tarde, na Alemanha. Mas ambos revelam uma compreensão similar

sobre o “racionalismo francês” ou, mais precisamente, sobre escritos de Montaigne, Rousseau e Diderot, como reveladores de um “contraste global entre civilização e barbárie colocado pelo imperialismo na agenda antropológica” (Sahlins, 1995:11; Todorov, 1993). O argumento de Sahlins é o de que o conceito de cultura, ou aquilo que ele mesmo chama, seguindo Todorov, de perspectivismo, permite a superação da dicotomia — a seu ver, tipicamente francesa — entre civilização e barbárie, na qual este último termo é associado à natureza. Sahlins salienta o aspecto anti-iluminista do conceito de cultura, como se este conceito não reproduzisse uma perspectiva européia, ou por outra, uma noção de alteridade especificamente européia.

Em todo caso, se há entendimentos específicos do outro, a noção de alteridade não pode ser tida como um privilégio da civilização européia. Todorov nos mostra como entendimentos específicos do “outro” explicam o modo em que esta ou aquela batalha foi travada pelos espanhóis. O mesmo foi demonstrado por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) para o caso das guerras dos Tupinambá da costa brasileira nos séculos XVI e XVII. Ainda que a visão que os Tupinambá tinham do estrangeiro fosse muito diferente das inúmeras construções européias do “outro”, os Tupinambá não deixavam de ter aquilo que Todorov chama de “perspectivismo”<sup>3</sup>. Neste caso, o “outro” era o prisioneiro de guerra, concebido como um afim potencial, que casaria e engravidaria uma mulher do grupo antes de ser morto e comido. O outro dos Tupinambá é então o cunhado ideal e ao mesmo tempo uma vítima a ser canibalizada. Ao contrário dos Tupinambá, para os Wari, os afins não são associados ao outro-estrangeiro, mas aos consanguíneos, o cunhado sendo chamado “irmão”. Se para os Tupinambá, os “outros” são aqueles com quem se pode casar, para os Wari, os “outros” são aqueles com quem não se pode casar.

A noção de outro é assim uma variável cultural. Surge a questão: serão os antropólogos herdeiros de diversas variantes de uma noção do “outro” desenvolvida na Europa a partir do século XVI? Seria a história desta noção a história de uma tradição de dominação? Vimos que a resposta de Sahlins é positiva para o caso da tradição francesa, que opõe civilização e

barbárie, e negativa para o caso do conceito de cultura germânico, posteriormente desenvolvido pelos norte-americanos. De minha parte, acredito que mais estudos históricos são necessários para que tenhamos uma resposta.

Em sua aula inaugural no Collège de France, em 1960, Lévi-Strauss (1976:39) relaciona colonialismo e antropologia, mas se recusa a tomar esta última como um “último avatar do espírito colonial, uma ideologia vergonhosa que ofereceria a este uma possibilidade de sobrevivência”. Isto é, Lévi-Strauss (idem:62-3) reconhece que se a antropologia “se tornou capaz de ter uma visão mais objetiva dos fenômenos humanos ... ela deve esta vantagem epistemológica a um estado de fato em que uma parte da humanidade se outorgou o direito de tratar a outra como objeto ... culturas que eram tratadas como coisas eram estudadas como coisas”. Por outro lado, ele também nos diz que “nossa ciência chegou à maturidade no dia em que o homem ocidental começou a compreender que jamais se compreenderia enquanto na superfície da terra uma única raça ou um único povo fosse por ele tratado como objeto”. Já em *Tristes trópicos* considera-se a possibilidade de a antropologia conduzir a Europa a repensar a si mesma e sua posição histórica em relação aos ameríndios. A meu ver, esta posição é excessivamente otimista.

Geertz (1988) critica o retrato do antropólogo como espectador oferecido em *Tristes trópicos*, sem perceber, porém, que isso ocorre porque Lévi-Strauss enfatiza a capacidade para ação, na situação de campo, de missionários e administradores coloniais; neste livro, o antropólogo só aparece como agente em sua própria sociedade após retornar do campo. Em seu relato de sua experiência como estudante na França, Lévi-Strauss relaciona sua identificação com outras ordens sociais a uma recusa inicial de sua própria sociedade, recusa esta que seria uma condição necessária da prática da antropologia. Por isso, Lévi-Strauss condena aqueles missionários e administradores que, apesar de produzir etnografias, são incapazes de criticar sua própria sociedade.

Mas, em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss condena também os etnógrafos excessivamente críticos em relação à sua própria sociedade. Estes, ao



contrário de missionários e administradores coloniais, superestimariam as “outras” ordens sociais. Há um dilema: se a auto-crítica é, desde o início, uma motivação, por outro lado, só podemos entender o outro com base em nossos próprios valores, o que pressupõe algum tipo de superioridade destes valores. Nas palavras de Lévi-Strauss: “para sempre incapazes de escapar às normas que nos modelaram, nossos esforços para pôr em perspectiva as diferentes sociedades, inclusive a nossa, seriam uma maneira avergonhada de confessar nossa superioridade sobre todas as outras” (Lévi-Strauss, 1955:345). Vimos que, em sua aula inaugural no Collège de France, Lévi-Strauss rejeita um entendimento da antropologia como uma forma de “superioridade envergonhada”. Qual seria então a solução para este dilema? Veremos que ela está na “Introdução à obra de Marcel Mauss”.

Antes de abordá-la, lembro que, ao contrário do que supõe C. Geertz, entre tantos outros, *Tristes trópicos* já colocava em cheque, de modo profundo, alguns dos procedimentos fundamentais da prática etnográfica. Vimos que Lévi-Strauss não deixava de relacionar o projeto antropológico à questão da dominação. Vimos ainda que Lévi-Strauss critica a sociedade moderna, ainda que evite uma condenação radical de nós mesmos, que equivaleria a considerar a civilização européia “insuportável” (Lévi-Strauss, 1955:350). A questão central da antropologia seria saber até que ponto a sua própria sociedade é “inaceitável” (idem, 1976:47). Exatamente ao contrário do que fazem certas tendências pós-modernas, ao criticar o ocidente, Lévi-Strauss se inclui como agente no projeto antropológico, realizando uma auto-crítica da civilização ocidental. Revelar-se consciente dos aspectos políticos da prática antropológica não o leva a uma recusa radical nem de sua sociedade nem da antropologia. Como eu disse, há em *Tristes trópicos* a suposição de que a antropologia contribuiria para uma reconstrução da civilização ocidental.

Viveiros de Castro (1996a) nos lembra que “Lévi-Strauss insiste que o estruturalismo não é um método para a análise de sociedades globais”. Sem discordar, e sem pretender aqui uma análise da epistemologia

estruturalista, permito-me sugerir haver, ao menos em *Tristes trópicos*, uma proposição metodológica, segundo a qual o conhecimento do outro inicia-se pela recusa de nossa própria sociedade e “nos distancia de nós mesmos” (Lévi-Strauss, 1955:353). O próprio Lévi-Strauss fala em um “segundo passo”, que consistiria em, “sem conservar nada de qualquer sociedade, usar todas elas para um entendimento dos princípios da vida social” (Lévi-Strauss, 1955: 353). Isto nos permitiria reconciliarmo-nos com nossa sociedade, “a única em relação a qual estamos na posição de mudar sem o risco de destruí-la, porque as mudanças que introduzimos vem de dentro dela mesma” (ibidem)<sup>4</sup>.

Lévi-Strauss propõe então uma reconciliação crítica e não uma condenação do Ocidente por ele mesmo, do tipo que propunham filósofos como Diderot. Estes não estariam cientes de que uma condenação radical de nossa sociedade corre o perigo de resultar em uma condenação de todo estado social. Estes filósofos glorificam um homem inexistente, aquele do estado de natureza. Vimos que, exatamente nesse sentido, Sahlins (1995:11) associa Diderot e Rousseau: ambos celebrariam “um outro exótico vivendo mais próximo da natureza”. Geertz (1998:72) repete o erro de Sahlins em sua recente interpretação dos trabalhos de Pierre Clastres, cuja perspectiva é associada ao que Geertz denomina “primitivismo rousseauísta”. Segundo esta perspectiva, os selvagens seriam moralmente superiores e radicalmente diferentes de nós. Lévi-Strauss deixa claro que esta é a perspectiva de Diderot e não a de Rousseau, o que parece escapar àqueles que são, talvez, os mais eminentes antropólogos norte-americanos da segunda metade deste século.

Segundo Lévi-Strauss, de todos os filósofos do século XVIII, apenas Rousseau não glorifica o estado natural. Rousseau se questiona se “a desigualdade moral e natural seria uma condição do estado de sociedade” e se o estado de sociedade, inerente ao homem, carregaria em si mesmo algum tipo de mal. O estudo das desigualdades é assim para Rousseau um estudo da “base inabalável da sociedade” (Lévi-Strauss, 1955:351). Apesar de a interpretação que faz Sahlins de Rousseau ser menos

sofisticada do que a de Lévi-Strauss, veremos que a obra do primeiro pode ser interpretada como um estudo rousseauísta das desigualdades sociais.

Ainda em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss critica a filosofia ocidental por fundamentar suas reflexões em uma única civilização, a sua própria. Já a análise etnográfica, “distinguindo os caracteres comuns à maioria das sociedades humanas, ajuda a constituir um tipo que nenhuma reproduz fielmente, mas que precisa a direção em que a investigação deve se orientar ... ajudando-nos a construir um modelo teórico da sociedade humana” (Lévi-Strauss, 1955:352-53). Alguns anos depois, Lévi-Strauss salienta que, para Rousseau, “existe um ele que se pensa em mim, e que me faz duvidar de que sou eu quem pensa” (1976:45). Se o *cógitio* de Descartes é aquele de um auto-confiante “eu-pensador”, a antropologia se aproxima de Rousseau, para quem o homem deve conhecer-se como um outro, um “ele”, antes de ousar pretender-se que é um “eu”. Segundo Lévi-Strauss, ao superar o racionalismo de Descartes, Rousseau já ensinava também que não devemos dissociar a sociologia teórica da pesquisa de campo. O observador no campo é ele mesmo seu próprio instrumento de observação, partindo “de um si-mesmo, que se revela como outro ao eu”. Em resumo, o sentido da prática etnográfica é o de sairmos de um estado de eu-pensador, permitindo-nos entender o que é “imaneente ao estado social, fora do qual a condição humana é inconcebível” e identificar os “princípios da vida social” (Lévi-Strauss, 1955:343). Na etnografia, “a fraternidade humana adquire um sentido concreto apresentando na tribo mais pobre nossa imagem confirmada e uma experiência de que, juntamente com tantas outras, podemos assimilar as lições” (:344).

Mas não creio que a etnografia nos permita também aquilo que Lévi-Strauss denomina “uma imersão na grandeza indefinível dos começos”. Há em *Tristes trópicos* a suposição de que podemos “retomar tudo. O que se fez e falhou pode ser refeito”, já que “o Novo Mundo não foi o nosso e carregamos o crime de sua destruição” (ibidem). Como disse, este otimismo parece excessivo, típico do período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial. Entretanto, há a sugestão, feita de uma perspectiva

assumidamente eurocêntrica, de que “de volta a nós mesmos depois desta confrontação” (ibidem), que é o encontro etnográfico, poderiam os europeus reconstruir o presente de modo menos criminoso ou trágico.

De todo modo, há a sugestão de que podemos, com Rousseau, superar dicotomias importantes da civilização ocidental, como aquela entre corpo e alma. No campo, o antropólogo se entrega de corpo e alma ao outro. Seu trabalho de pesquisa implica uma viagem, o transporte de seu corpo. Lévi-Strauss, como tantos outros antropólogos, privilegia este aspecto da experiência de campo que Roberto Da Matta chamou de “*anthropological blues*”, freqüentemente assumindo que o antropólogo no campo tem suas idéias profanadas sem ser ele mesmo “profanador” (Lévi-Strauss, 1976:23)<sup>5</sup>. Acaba-se não dando a devida atenção ao fato de que o antropólogo também tem seus privilégios no campo. Mas o que parece evidente é que, nessa perspectiva rousseauísta, o trabalho de campo é, senão um sacrifício, certamente uma troca.

Não se trata assim, de modo algum, simplesmente de um antropólogo-sujeito observando índios-objeto, ao contrário do que sugere Geertz (1988). Este tenta mostrar que o diálogo com o outro não é evidente em *Tristes trópicos*, mas muito significativamente ignora o texto sobre Rousseau de *Antropologia estrutural II*. Mesmo em *Tristes trópicos*, entretanto, Lévi-Strauss se revela plenamente consciente de que o Bororo existe no antropólogo, e não apenas como mero objeto. Para Lévi-Strauss, “o objeto não pode ser reproduzido de fato” (apud Charbonnier, 1961); em texto recente, Lévi-Strauss repete não acreditar ser “possível a um sujeito pensante e vivente apreender o pensamento ou a vida enquanto objeto” (1998a:70; para a tradução que uso, cf. Lévi-Strauss, 1998b:110).

Poder-se-ia dizer, entretanto, que a ambição para a reconstrução da história do encontro entre europeus e ameríndios esconde uma proposta de dominação menos violenta. Isto me parece verdadeiro, mas eu preferiria destacar como esse fato exemplifica ser o ocidente prisioneiro de suas próprias representações do “outro”. Não do outro como pessoa concreta, objetiva, mas como uma referência, uma categoria cuja arqueologia foi

magnificamente feita por Todorov e Bucher. Não seríamos nós, antropólogos, também prisioneiros de diversas variantes de uma mesma categoria subjetiva, diferentemente construída em diferentes contextos, mas que teve uma presença definitiva na civilização ocidental? Não seria inclusive este o caso daqueles que se aproximam do pensamento de Herder e/ou adotam a noção de cultura? Caso afirmativo, isso bastaria para justificar reações radicais contra a antropologia que assistimos nos Estados Unidos (Geertz, 1988:92-8, para o caso de K. Dwyer)? Parece-me que a posição de Lévi-Strauss é inversa da de alguns norte-americanos. Ainda que ambas sejam conscientes dos aspectos políticos da prática antropológica, alguns antropólogos norte-americanos contemporâneos parecem nada esperar da etnografia a não ser a dominação, enquanto Lévi-Strauss dela esperava, ao menos em *Tristes trópicos*, senão uma redenção, ao menos uma contribuição fundamental para a reconstrução da civilização européia.

Este dilema não tem sido plenamente entendido por muitos que buscam hoje superar a própria noção de alteridade. Entre estes, alguns substituem uma dicotomia por outra, como os que postulam uma radical descontinuidade entre modernismo e pós-modernismo, introduzindo assim uma nova dicotomia, nesse caso, no interior da história ocidental. Outros simplesmente liquidam dicotomias de modo puramente retórico. Geertz, por sua vez, não busca tal superação, mas conscientemente opõe “estar aqui” — na sociedade do antropólogo — e “estar lá” — na sociedade observada. Para Geertz, o antropólogo é, nas duas situações, não só um autor mas também um ator. Creio, por outro lado, que ainda há muito a ser estudado sobre a relação entre os antropólogos e outros agentes, claramente ativos “lá”. Não penso nos missionários e administradores coloniais criticados por Lévi-Strauss, mas em outras figuras de nosso mundo globalizado como militares, empresários, representantes da lei e do estado nacional etc.

Tais estudos deveriam refletir sobre a ingenuidade política do projeto interpretativista e de alguns que o sucederam, inclusive os chamados *cultural studies*. Isto é, a presença de um diálogo com o outro não garante o fim da “autoridade etnográfica”. Entendo aqui este termo num duplo

sentido: o primeiro é aquele, já convencional, da perspectiva de uma análise da retórica e da relação entre etnógrafo e seus leitores, como um estilo de escrita etnográfica. O segundo é o que entende a autoridade etnográfica como fato sociológico *tout court*, tomando-a como um momento da relação entre o etnógrafo (e sua sociedade) e os povos por ele visitados. Em ambos os casos, se a etnografia realmente é uma relação política, muitos de seus mistérios ainda devem ser desvendados.

Ora, o diálogo não exclui mas pressupõe a diferença. Ele implica reciprocidade, mas esta relação, por sua vez, não pode ser associada à simples simetria: implica, necessariamente, também assimetria (Lanna, 1996). A relação entre hóspede e anfitrião é um exemplo de reciprocidade assimétrica ou hierárquica. O hóspede não pode, por definição, sentir-se em casa, seja qual for o discurso do anfitrião, independente do fato desse discurso apelar à simetria ou, ao contrário, assumir relações de controle. Se diálogo e reciprocidade não excluem assimetria e diferença, a superação da diferença só pode ser alcançada pela ausência de diálogo.

Mais ainda, se a prática antropológica é dialógica, não podemos supor *a priori* o interesse do outro. Como diz Freire da Costa, “o outro é imprevisível ... não obstante todo cálculo racional que eu faça” (1998:6). O conteúdo das trocas que fundamentam o contato não é dado de antemão. Se o trabalho de campo é um trabalho cooperativo, nada garante que aqueles que recebem o antropólogo queiram, como este, “rejeitar distinções fundamentais” entre nós e eles, ou ainda, que o próprio trabalho de campo não recrie essas distinções. Essas distinções variam em cada caso; elas não devem ser reificadas. Alguns (Drummond, 1997 :641) chegam a tomá-las como relações entre “espertos e leigos” — o antropólogo sendo o esperto, bem entendido.

Ressalto ainda que, se os norte-americanos vem, desde Geertz, realizando uma verdadeira microfísica do poder etnográfico, esta deve ser complementada por uma análise macro-sociológica. Um exemplo de análise macro é *Raça e História*. Neste texto, de 1952, Lévi-Strauss insiste que uma particularidade fundamental do encontro etnográfico é o fato de a antropologia ter sido criada no contexto da civilização industrial. Outro exemplo

desse tipo de análise sociológica seria o próprio *Tristes trópicos*.

Geertz (1988:44) comenta que este seria, além de um trabalho etnográfico e filosófico, também “um livro de viagem até mesmo um guia turístico”. Eu preferiria dizer que *Tristes trópicos* é um livro sobre o sentido das viagens e sobre a antropologia enquanto uma viagem para fora de nós mesmos. Se Montaigne condenava abertamente as viagens (Todorov, 1993:26), este não é o caso de Lévi-Strauss. Isto porque, se para Montaigne “o outro jamais é percebido ou conhecido” (idem:58), para Lévi-Strauss, “o conhecimento dos outros não é simplesmente um caminho possível para o conhecimento de si mesmo: é o único” (idem:98). Por outro lado, a posição de Lévi-Strauss não difere radicalmente da de Montaigne em pelo menos um sentido: em ambos os casos, “não digo os outros senão para mais me dizer” (ibidem).

Mas, apesar de sua frase inicial, (“Odeio as viagens”), *Tristes trópicos* não deixa de ser um elogio à viagem. Neste livro, Lévi-Strauss associa algumas de suas teses ao pensamento budista, como a de que se toda viagem pressupõe uma partida, um encontro e um retorno, só neste último momento percebemos que nunca deixamos nós mesmos; para perceber este fato, entretanto, devemos partir. A compreensão das viagens de Lévi-Strauss em *Tristes trópicos* reproduz sua demonstração anterior, na “Introdução à obra de Marcel Mauss”, de que o objeto é sempre parte do sujeito.

Geertz parece salientar que haveria algo de passageiro no interesse europeu pelas outras nações, o que me parece ser apenas aparentemente verdadeiro. É nesse contexto que reconheço a importância da questão, inspirada por Geertz, que encontramos no trabalho de James Clifford: seria o etnógrafo apenas outro tipo de turista, e vice-versa? Esta questão poderia ser colocada em termos mais maussianos, como “o que significa ser um hóspede, ou um convidado?”; ou lévi-straussianos, como “o que seria o comportamento etnocêntrico?” Mas elas não são tão novas como tantos acreditam. Elas já estavam, por exemplo, em *Nouvelle, un village français*, obra pioneira da etnografia na França, ou de uma aldeia francesa, orientada por Lévi-Strauss e publicada em 1953, cujos autores se perguntavam como franceses de um dado povoado concebem aqueles que lhe são “estrangeiros”, como o

etnógrafo é visto neste contexto e se é possível a superação desta condição.

Se assumo a importância dessas questões, não penso que elas possam ser resolvidas apenas por análises do nível micro. Lévi-Strauss (1949:57-8) considerava factível a hipótese de Gobineau, segundo a qual a concepção de seres fantásticos “se explicaria menos por uma riqueza explicativa do que pela incapacidade de conceber os estrangeiros segundo o mesmo modelo que os concidadãos”. Sugere então investigarmos “até onde se estende a conotação lógica da idéia de comunidade, que é função da solidariedade efetiva do grupo”. Lévi-Strauss vai além, lembrando, por exemplo, que, para entendermos porque, em determinado período de sua história em Dobu, o homem branco não foi concebido como um ser humano, devemos entender por que esta diferença “não se estende aos inhames, que são tratados como pessoas” (Lévi-Strauss, 1949:59). Sugere que os inhames são pessoas porque “ficar sem inhames é ser orfão. Afinal de contas, a estrutura econômica e social do grupo justifica sua definição limitativa como comunidade de tubérculos e de cultivadores” (ibidem). Apesar de sabermos hoje —, após Viveiros de Castro (1996b) e Lima (1996), entre outros — que casos semelhantes a esse referem-se ao oposto de uma “definição limitativa”, parece-me ainda correta a suposição de que o sentido de qualquer noção de estrangeiro é simultaneamente cognitivo e sociológico. Analisando o caso da área Indonésia, Lévi-Strauss (1949:63) via que se palavras como *aidu* tinham ora o sentido de estrangeiro, ora o de aliado, ora o de inimigo, ora o de parente por casamento, tratava-se sempre de “diferentes perspectivas sobre a mesma realidade”.

Voltemos ao tema da guerra e àquele da relação entre antropologia e poder. Geertz (1988) comenta o fato de E.E.Evans-Pritchard ser ao mesmo tempo antropólogo e oficial militar, mas não explora este caso como exemplo de uma relação mais geral entre a antropologia e as guerras modernas. Entre outros antropólogos que foram militares, há Edmund Leach, cuja presença no exército britânico está na origem de seu importante trabalho sobre a Birmânia (Sigaud, 1996). Há ainda Ruth Benedict, que, ao contrário de Geertz, não esconde que *O Crisântemo e a espada* foi parte do esforço americano da II Guerra.



A meu ver, o livro de Benedict exemplifica certo desenvolvimento antropológico da categoria de “outro”, apresentando um entendimento desta categoria que não é apenas o “da antropóloga”, mas que nos remete ao modo americano de guerrear e que poderia até mesmo explicar a vitória militar americana no Japão. Graças a este entendimento específico, os americanos puderam, por exemplo, ver como importava para os japoneses construir divina a figura de seu Imperador. Benedict nos mostra ainda que os japoneses não tinham a mesma capacidade — perspectiva, diria Todorov — para entender os americanos. A qualidade do trabalho antropológico de Benedict está ligada a esta sagacidade para discernir diferentes concepções do outro emergindo em um mesmo encontro — algo que também poderia ser dito das análises de Sahlins sobre a morte do descobridor inglês, Capitão Cook, no Havaí. Qualquer encontro pressupõe necessariamente uma mútua compreensão, mas não o conteúdo desses entendimentos.

Aqueles que reduzem a antropologia a um registro de “múltiplas vozes” não podem deixar de perceber que “o diálogo não é feito pela justaposição de muitas vozes, mas de sua interação” (Todorov, 1993:69). Em qualquer situação etnográfica, esta interação implica assimetrias entre essas vozes. No caso analisado por Benedict, uma delas tinha a bomba atômica. A bomba aliada a uma certa “capacidade perspectiva” definia um nós, uma “civilização mecânica” e “hiper ativa” (Lévi-Strauss, 1955:352). Assim, ao contrário do que sugere Todorov (1983), não é apenas a ausência de perspectivismo que se liga a uma história de guerras. Vê-se, porém, haver coerência e honestidade na posição anti-antropológica (como a de Kevin Dwyer, mencionada acima), pois ela se funda no reconhecimento da relação entre uma noção de alteridade específica e uma história de guerras e crimes.

Mas Rousseau nos dá outra alternativa: mesmo reconhecendo o horror dessa história, ainda assim podemos identificarmo-nos com os outros, sabendo inclusive dos limites de qualquer identificação. Se Rousseau nos indica ser forçada a identificação do eu consigo mesmo, advogando uma identificação com o outro, ele não deixa, por outro lado, de estar ciente de que não podemos nunca superar nossa própria posição enquanto sujeitos. Dado inclusive que as relações de alteridade não são excepcionais e

constituem nosso dia a dia, seria um erro abandonar a antropologia com o pretexto de que, assim fazendo, estaríamos abrindo mão de uma determinada noção de alteridade e de uma relação de dominação sobre outras culturas.

Esta posição freqüentemente se alia a um entendimento do estruturalismo de Lévi-Strauss como algum tipo de determinismo. Ora, o estruturalismo de Lévi-Strauss não ambiciona ser uma teoria totalizadora. Viveiros de Castro (1996a) nos lembra de que “a totalização inteligível de estruturas de ordens diferentes é um problema para a auto-consciência cultural mais do que para a análise”. Isto deveria atenuar a crítica freqüente a uma ambição exacerbada do estruturalismo, presente, entre outros tantos, também em Geertz (1988:27). O que me parece extremamente ambicioso — e ao mesmo tempo ingênuo — é a postura que assume a possibilidade da superação de diferenças políticas sem seguir a lição fundamental de Rousseau: devemos antes investigar a estruturação da desigualdade em um instância particular qualquer. Nesse sentido, parece-me fundamental a contribuição de M. Sahlins.

Desde seus primeiros trabalhos, este especialista no estudo das realidades Polinésias distinguiu-se por buscar uma compreensão da dimensão ontológica das estruturas de poder. Desde Hobbes (Parry, 1986:457) e Locke (Dumont, 1976:242), a subordinação tem sido entendida do ponto de vista da ação individual e reduzida a estratégias e manipulações. Sahlins reagiu contra esta tradição anglo-saxã, na qual o poder é compreendido de uma perspectiva topológica. Dizia ele, em 1963: “talvez tenhamos há muito tempo nos acostumado a perceber o poder unicamente do ponto de vista dos indivíduos, como se o segredo da subordinação entre os homens estivesse no poder enquanto forma de satisfação pessoal” (:300). Suas análises das cosmologias havaiana, fijiana, kwakiutl, chinesa e britânica são exemplos daquilo que me referi aqui como “macro análise”. Apenas em artigos recentes Sahlins (1993 a & b, 1996, 1997, 1998) analisa explicitamente a prática da etnografia.

Assim, a micro análise do comportamento do antropólogo no campo deve ser complementada por uma macro análise sociológica que explore as dimensões ontológicas do poder e da vida social em geral. Não fazê-lo pode significar reduzir a análise do poder ao aspecto psicológico desse

fenômeno. Em todo caso, se a perspectiva micro salienta o aspecto dialógico do encontro etnográfico, a perspectiva macro sociológica salienta a constante recriação da distância e das desigualdades entre os grupos que trocam. Ela revela ainda que a análise do encontro etnográfico não deve se limitar apenas à comunicação entre antropólogo e informantes ou leitores, mas deve também, e principalmente, analisar aquela entre grupos sociais. Como já disse, a autoridade etnográfica é sempre um dos aspectos das relações interculturais mais amplas.

Ao mesmo tempo, o projeto de Geertz parece eminentemente topológico. Se para ele o encontro etnográfico é mais do que uma conversação com os nativos, é porque este encontro representa, para Geertz, uma busca para “nos” **situar** em relação a estes “nativos”<sup>6</sup>. Como se sabe, Geertz (1973:13-4) vê a “pesquisa etnográfica como experiência pessoal” e a “escrita antropológica” como “esforço científico”. A ênfase nestes tópicos tem sido usada por muitos de seus seguidores para evitar a esfera macro sociológica. Ao mesmo tempo, evitam-se análises de questões cuja persistência os sociólogos vêm nos demonstrando, ainda que freqüentemente de uma perspectiva quantitativa. Cito o exemplo do racismo. Uma perspectiva antropológica deste tema fundamental na modernidade (Dumont, 1986) é evidente no trabalho do sociólogo Loïc Wacquant (1996, 1998, entre outros), além do qual pouco se fez<sup>7</sup>. Tudo se passa como se o diálogo fosse mais fácil quando há grande distância entre os participantes, o que não é o caso da relação entre brancos e negros em metrópoles ocidentais.

Isto pode parecer paradoxal, mas Lévi-Strauss já notava que o olhar distanciado é uma condição da antropologia. Seja lá como for, se o encontro etnográfico é eminentemente dialógico, o diálogo, como todo ato de reciprocidade, pressupõe e constantemente recria desigualdades. Nesse processo, há uma alternância da dominação. Se os antropólogos assumem uma posição de superioridade, isto se relaciona ao fato de que, na maior parte das vezes, eles vêm de sociedades superiores em termos do uso da força. Por outro lado, eles devem necessariamente se submeter, como aprendizes que são, aos modos de vida que lhes são estrangeiros ou não familiares<sup>8</sup>. Sua posição alterna assim superioridade e humildade. Pode-se dizer que

a posição de inferioridade em que os antropólogos se encontram é momentânea e relativa; entretanto, ela é o momento fundador da antropologia, aquele em que ela se constitui como uma relação de troca. Neste momento, o antropólogo recebe algo de seu anfitrião.

Indiquei rapidamente alguns aspectos da concepção de Lévi-Strauss da atividade do antropólogo e mostrei como ela permite uma crítica à antropologia contemporânea norte-americana. Feliz ou infelizmente, não pude analisar com detalhes todos os rótulos sob os quais esta antropologia ianque se apresenta no mercado do saber, ora se autodenominando dialógica, ora pós-moderna, ora interpretativista, ora como crítica cultural. Lembro que Ernest Gellner (1995) usou o termo relativismo para englobar todas essas tendências.

Para concluir, gostaria de salientar a errônea associação entre Rousseau e Diderot, por um lado, e Lévi-Strauss e Montaigne, de outro, que tem se tornado, de Geertz a Sahlins, comum nos Estados Unidos. A perspectiva de Montaigne se revela na definição da antropologia como um passeio ou desvio pelo outro, feita por P. Ricoeur e endossada por P. Rabinow e Geertz (1988:92). Vimos que, se para Lévi-Strauss, a antropologia pode ser descrita metaforicamente como uma viagem, é porque ela implica uma imersão profunda, uma troca intersubjetiva. Procurei ressaltar que, através desse dar e receber, não só a antropologia mas também relações políticas mais amplas são construídas. Minha proposta foi entender a própria antropologia como um fato social, seguindo uma perspectiva sociológica ausente de desenvolvimentos mais recentes desta disciplina. Concordaria assim com a sugestão de Geertz de que a etnografia é uma atividade social como qualquer outra; mas exatamente por ela ser um fato social e não apenas, como ela aparece em sua obra, uma busca individual.

De todo modo, além das críticas que fiz a uma certa microantropologia norte-americana, a partir da perspectiva sociológica francesa, não deixei de apontar ainda uma complementaridade entre esses paradigmas. Ambos buscam, cada um a sua maneira, “expandir os limites da humanidade” (Geertz, 1973:14) e superar dicotomias como aquelas entre sujeito/objeto e cultura/natureza. Vimos como, em *Tristes trópicos* e em seu artigo sobre

Rousseau, Lévi-Strauss vê na identificação com o outro o fundamento da antropologia e da prática etnográfica. Mas não seria a identificação o fundamento de toda a vida social, aquilo que nos une a todos os seres vivos? Afinal, as últimas linhas de *Tristes trópicos* são sobre as trocas de olhares entre o autor e um gato.

Em um texto anterior, a “Introdução” à *Sociologia e antropologia*, de Marcel Mauss, Lévi-Strauss descreve o sujeito tendo uma capacidade ilimitada para objetificar-se, mas sem outra alternativa a não ser “arrancar de si mesmo ... esta série ilimitada de objetos que constitui o Objeto da etnografia” (Lévi-Strauss, 1950:xxix). O encontro intersubjetivo só poderia assim se definir por uma inter-sub-objetividade. A conclusão de *Tristes trópicos* nos permite supor que isso seria válido para todo sujeito, tanto para o espírito humano em geral como para o antropólogo em particular, na esfera ontológica como na epistemológica.

Em todo caso, fica evidente que, desde pelo menos 1950, quando a “Introdução à obra de Marcel Mauss” foi escrita, Lévi-Strauss entendia de maneira profunda o fato de que a antropologia constrói seu objeto. Cinco anos depois, em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss tenta demonstrar mais detalhadamente como essa construção ocorreria. A “Introdução à obra de Marcel Mauss” demonstra ainda que não há um momento final em que a dicotomia sujeito/objeto é totalmente superada. Mesmo assim, nós devemos sempre e continuamente buscar superá-la. É isto o que nos define como antropólogos. Não há nada de utópico nesse projeto. Podemos ser bem sucedidos, mas apenas momentaneamente, em microencontros. Se algumas correntes da antropologia contemporânea pretendem não distinguir “o Ocidente do resto”, nem todas se revelam cientes da extrema ambição e das dificuldades, a meu ver insuperáveis, dessa proposta, assim como do simples fato de que há diferença entre superar e suprimir essa e outras dicotomias.

A supressão dessa dicotomia traria trágicas conseqüências. Estaríamos então ignorando quem somos nós, antropólogos ocidentais. Por isso propus aqui o reconhecimento da civilização ocidental como uma civilização industrial e pós-industrial. Esta proposta não é nova. Ela havia sido feita por Lévi-Strauss, em *Raça e História*, baseada na crítica de Rousseau à

hiper atividade da civilização mecânica, mas também na obra de Marx, entendida como uma monumental descrição dos aspectos distintivos dessa civilização. Não podemos assim negar a responsabilidade da antropologia em criticar ingênuas pretensões à universalidade. Vimos que é politicamente mais ingênuo desistir da busca de universais do que perseguir este objetivo.

## Notas

- 1 Quase por definição, o objetivo da antropologia é deixar-se penetrar pela perspectiva nativa, mas, como veremos, a este englobamento segue-se outro, mais inclusivo, no sentido inverso.
- 2 Se Todorov (1983) enfatiza diferentes construções da noção do “outro”, Cohn (1997) desvenda com maestria o processo de construção de um “nós” colonizador, de modo mais contundente do que desenvolvimentos posteriores da obra de Todorov (1993).
- 3 Sahlins (1985) também nos mostra como nas Ilhas Fiji a sociedade se constrói em torno ou a partir da figura do estrangeiro. Como os Tupinambá, estes nativos já conheciam a lição que Lévi-Strauss aprende com Rousseau: “também no seu ser coletivo, o homem deve conhecer-se como um ele antes de ousar pretender-se que é um eu” (Lévi-Strauss, 1976:47). Isto é, como veremos a seguir, a identificação rousseauísta não é apenas um método ou atitude epistemológica.
- 4 Esta citação deixa claro que Lévi-Strauss considera o antropólogo como um agente de mudança em sua própria sociedade. Fica implícita ainda — e aqui, a meu ver, de modo excessivamente pessimista — uma adaptação entre a “interferência” do antropólogo em outras sociedades à sua destruição. Em todo caso, a reflexão sobre o papel do antropólogo como agente na situação de campo não seria algo tão recente. De C.Geertz a M.Sahlins, a antropologia norte-americana contemporânea teve o mérito de não ter adaptado a introdução de mudanças “de fora” à destruição.
- 5 Talvez por isso Lévi-Strauss afirme “odiar as viagens” logo na primeira frase de *Tristes trópicos*; o que o parece perturbar é a aventura e o estado de excessiva exposição e dependência em relação ao outro implícitos nas viagens.

Qualificaremos melhor a seguir esta suposta aversão de Lévi-Strauss às viagens (Perrone Moisés, 1999).

- 6 De modo semelhante fala-se, com Bahaba, em se *localizar a cultura*.
- 7 No caso brasileiro, desde trabalhos mais antigos, como os de Oracy Nogueira, o que se fez nas últimas décadas foi muito mais uma “história social” do pensamento sobre as relações raciais, evitando-se a questão sociológica propriamente dita, exatamente ao contrário do que fez Wacquant em suas pesquisas sobre os Estados Unidos.
- 8 Conferir Galey (1982) para uma análise da relação mestre/aprendiz hierárquica.

## Bibliografia

BUCHER, B.

1981 *Icon and Conquest*, University of Chicago, Press.

CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E.

1985 “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, *Journal de la Societé des Américanistes*, LXXI, pp.191-208.

CHARBONNIER, G.

1961 *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon/Julliard.

COHN, B.

1997 *Colonialism and its forms of knowledge*, Oxford, University Press.

DRUMMOND, L.

1997 “Review of G. Pálsson. The textual life of savants”, *The Journal of the RoyalAnthropological Institute*, vol.3(3).

DUMONT, L.

1976 *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard.

1986 *O Individualismo; uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco.

FREIRE DA COSTA, J.

1998 “A invenção do amor”, *Folha de S.Paulo*, 15/11/98, Caderno 5, p. 6.

GALEY, J.-C.

“The spirit of apprenticeship in a master craftsman”, in T.N.Madan (ed.) *Way of life. king, householder, renouncer*, Dehli, Motilal Banarsidass.

GEERTZ, C.

1973 *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books.

1988 *Works and Lives; the anthropologist as author*, Stanford University Press.

1998 “Deep hanging out”, *New York Review of Books*, oct.22.

GELLNER, E.

1995 “The Uniqueness of Truth”, in *Anthropology and politics*, Oxford, Blackwell.

LANNA, M.

1996 “Reciprocidade e Hierarquia”, *Revista de Antropologia*, São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, C.

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France

1950 “Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss”, in MAUSS, M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

1952 *Race and History*, Paris, UNESCO.



- 1955 *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- 1962 "A crise moderna da antropologia", *Revista de Antropologia*, vol.10 (1 e 2).
- 1976 *Antropologia Estrutural II*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 1991 *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- 1996 *Saudades de São Paulo*, São Paulo, Cia. das Letras.
- 1998a "Retours en arrière", *Les Temps Modernes*, 598 (mars/avril):66-77.
- 1998b "Voltas ao passado", *Mana*, :107-117.

LIMA, T. S.

- 1996 "O Dois e seu Múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi", *Mana*, vol. 2(2):21-47.

MARCUS, G & FISCHER, M

- 1986 *Anthropology as cultural critique*, University of Chicago, Press.

OBEYESEKERE, G.

- 1992 *The Apotheosis of Captain Cook, European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press.

PARRY, JONATHAN

- 1986 "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'", *Man*, vol. 21.

PERRONE-MOISÉS, B.

- 1999 "Entrevista com C. Lévi-Strauss", *Folha de S. Paulo*, Caderno 4, p. 7.

SAHLINS, M.

- 1963 "Poor Man, Rich Man, Chief: political type in Melanesia & Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5.

- 1981 *Historical metaphors and mythical realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- 1985 *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1988 "Cosmologies of Capitalism; the trans-pacific sector of the world system", *Proceedings of the British Academy*, LXXIV.
- 1993a *Waiting for Foucault*, Cambridge, Prickly Pear Press.
- 1993b "Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern history", *Journal of Modern History*, 65 (March):1-25.
- 1995 *How "natives" think, about Captain Cook, for example*, University of Chicago, Press.
- 1996 "The Sadness of Sweetness; the native anthropology of Western cosmology", *Current Anthropology*, vol.37 (3, june): 395-428.
- 1997 "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica", *Mana*, vol.3 (1): 41-73 & (2):103-150.
- 1998 "Two or three things I know about culture", *Huxley Memorial Lecture*, Nov.18.

SIGAUD, L.

- 1996 "Apresentação", in LEACH, E.(org.), *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, São Paulo, Edusp.

TODOROV, T.

- 1983 *A conquista da América — a questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes.
- 1993[1989] *Nós e os outros*, Rio de Janeiro, J.Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1993 "Histórias ameríndias", *Novos Estudos* (36):22-33.
- 1996a "Society" in BARNARD, A. & SPENCER, J. (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge.

1996b "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, vol. 2(2):115-44.

WACQUANT, L.

1996 "The Rise of advanced marginality; notes on its nature and implications", in van KEMPEN, R. & MARCUSE, P. (eds.), *The New Spatial Order of Cities*, Nova Iorque, Columbia University Press.

1998 "Elias no gueto", *Revista de Sociologia e Política*, Paraná, 9.

ABSTRACT: The article analyses some criticisms that have been made to C. Lévi-Strauss's anthropology, focusing on those made by C. Geertz, given the fact that the latter have had great influence in contemporary anthropology. In this context, the article emphasizes the importance of Lévi-Strauss's contribution to important themes, such as the relation of anthropology and politics as well as the political aspects of anthropological practice. Exactly because of the fact that those themes have arisen great interest of anthropologists of several different theoretical perspectives, and at the same time have not been developed by the French master, the article aims to indicate in an explicit manner the importance of Lévi-Strauss's contribution to their analysis.

KEY WORDS: structuralism, North-American anthropologies, ethnography

Recebido em agosto de 1999.