

LILIA MORITZ SCHWARCZ



Repertório do tempo



**LILIA MORITZ
SCHWARCZ**

é professora do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP e autora de, entre outros, *O Espetáculo das Raças* (Companhia das Letras).

| Esse documento pode ser encontrado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, na seção de obras raras, sob a classificação SOR W1,2,1.



INTRODUÇÃO:

“UM REPERTÓRIO DO TEMPO”

n

o ano de 1585, André de Avelar, natural de Lisboa e professor na cadeira de matemática, publicou o seguinte, e sugestivo, tratado: *Repertório dos Tempos, o Mais Copioso que até Agora Saiu à Luz, Conforme a Nova Reformação do Pe. Gregório XIII, ano 1582. Feito por André de Avelar, Dirigido ao Ilmo Sr D Manuel Castelbranco. Chegam as Tábuas dos Lunários e Eclipses até o Ano de 1610. Com Licença. Impresso em Lisboa por Manoel de Lyra. Ano de 1585. Com Privilégio Real por Dez Anos*¹.

Contando com 137 folhas e uma dezena de ilustrações, o documento foi enfim aprovado pela Inquisição, que exigiu alterações, e as realizou, assim como já havia prendido o autor em seus cárceres por conta de ideias consideradas estranhas aos autos de época. Tanto é verdade, que André Avelar inicia seu ensaio afirmando que “este Repertório do Tempo não tem nada contra a nossa Sagrada Igreja”. O texto se divide em seis partes “porque assim o pede a qualidade e distinção das matérias que nele se tratam”, deixando claro o matemático que o assunto é sujeito a muita “variação e diferença”. De fato, o tempo sempre deu trabalho e não é de hoje que divide os

pensadores mais ou menos versados no assunto. Mas continuemos, ainda, com nosso “repertório”.

Não de forma desavisada nosso autor começa seu Tratado I refletindo sobre “Do Tempo e suas Partes”. Nessa parte da obra, Avelar analisa a divisão do ano em meses, e discorre sobre “do mês que coisa é, e por que são doze”. Também explica por que a semana é formada por sete dias; isso sem esquecer da divisão do próprio dia, ou “seus motivos de existência” e a natureza dos segundos. Não descarta ainda de precisar “as idades do homem”; as idades do mundo; “a relação de idades dos reis, e por fim da eternidade” (Avelar, 1585, p. 3).

É no Tratado II – chamado “Da Divisão do Mundo e Suas Partes” – que o matemático aborda desde os vários compósitos do mundo, como

[...] o elemento da água e da divisão da Terra, da Europa, da África, da Ásia, da quarta parte do mundo, o elemento do ar, dos ventos, do vento que corre, o elemento do fogo, da região celestial ou etérea, dos planetas, da quantidade de horas planetárias, do primeiro céu da Lua, do segundo céu onde está Mercúrio, do terceiro céu onde está Vênus, do quarto céu onde está o Sol, do quinto céu onde está Marte, do sétimo céu onde está Saturno, do oitavo céu, do nono céu, da décima Esfera, do Zodíaco, do signo de Áries, do signo de *Tauro*, do signo de *Gemini*, do signo de Câncer, do signo de *Leo*, do signo de *Virgo*, do signo de Libra, do signo de *Scorpio*, do signo de Sagitário, do signo de *Capric*, do signo de Aquário, do signo de *Pisces*, do lugar e declinação do Sol e quantidade do dia, do uso das tábuas para saber a quantidade da noite, a causa e diferença do crescer e minuar dos dias em diversas partes e diverso tempo, do rosto, forma e claridade da Lua, do movimento próprio da Lua, da divisão do Curso da Lua para saber em que signo anda a Lua, do cerco da Lua, da imagem da Lua ou do Sol que se imprime na nuvem, do arco da velha, da Galáxia ou Via Láctea que se chamam Caminho de Santiago, do som ou estrondo ou música, da grandeza das

estrelas fixas e dos planetas, da tábua das grandezas das estrelas e planetas segundo Alfragano, das distâncias que há do centro da Terra até cada um dos céus, das tábuas das distâncias que há do centro da Terra a qualquer dos céus, da linha equinocial, do horizonte, do meridiano, do Zenith, do Nadiritit, dos hemisférios, do auge, do nascimento e postura do Sol por diferentes partes do horizonte, para saber a que horas nasce e se põe o Sol, qualquer dia do ano, das cinco zonas do céu e plagas da Terra, dos climas, da exalação, do vapor, das nuvens, da chuva, da pedra da neve, do rocío da manhã, da geada, da névoa, dos trovões, do relâmpago, do raio, das estrelas que caem ou correm, do tremor da Terra, da pedra de corisco, dos fogos e aberturas do céu, dos cometas” (Avelar, 1585, p. 5).

O capítulo é exaustivo e lembra as famosas listas de Borges acerca dos animais presentes numa enciclopédia chinesa; uma referência leva a outra que se abre a mais outra. A tarefa de repertoriar o tempo surge, pois, infinda, como se a mera descrição já esgotasse as pretensões de Avelar.

Falta ainda mencionar o Tratado III – “Da Diversidade dos Ciclos e Calendário com Festas Mudáveis” – que inclui

[...] a pormenorização do ciclo solar, da tábua do ciclo solar, da letra do mingual, da tábua da letra do mingual, tábua do ciclo falar e letra do mingual, da indicação de como se saberá quantos são de áureo número cada ano, da tábua perpétua do áureo número, do círculo das epactas [?]; tábua das epactas que respondem aos áureos números desde os idos de outubro de 82 tirados os 10 dias até o ano de 1700 exclusivamente, das festas *mudáveis* e Páscoa de Ressurreição, da tábua perpétua das festas mudáveis, do uso da tábua precedente, da tábua temporária das festas mudáveis, do uso da tábua temporária, da dignidade do santo e solene dia da Páscoa, da ascensão de Nosso Senhor Jesus Cristo aos céus, da Páscoa do Espírito Santo, da instituição da festa da Santíssima Trindade, da instituição da Festa de Corpus Christi, das Ladainhas,

das quatro têmporas, do advento quando se proibem as bodas do que se cont m no calendário, do calendário, da tábua perpétua para saber que dia e de que m s se celebra a Páscoa, da Páscoa em cada um ano segundo o uso da Santa Igreja de Roma, para saber quando será ano bissexto, para saber de memória em que grau e de que signo anda o sol a cada dia, da tábua de entrada do sol nos doze signos, para saber de memória em que signo anda a lua, saber de memória o áureo número, saber de memória a espacta, saber de memória cada mês quando será lua nova ou cheia” (Avelar, 1585, p. 8).

O tempo se classifica pois a partir de suas partes mais mecânicas, digamos assim – anos, meses, dias e segundos –, mas também tendo em mente o espaço e o mundo, ou os ciclos e calendários marcados pelas festas que a humanidade manda celebrar.

Perspicaz, nosso cientista investe ainda mais, abrindo o seu Tratado IV com “Das Elei es Mediciniais com o Lun rio e Eclipses do Ano de 1584 até o Ano de 1610”. Aí estariam contempladas

“[...] as quatro compreensões em geral dos signos que são id neos para sangrar estando a lua neles conforme a variedade das compreensões, da tábua dos aspectos dos planetas com a Lua que são bons para a sangria, da tábua dos aspectos que proibem e são danosos para fazer sangria, da figura das partes do corpo em que dominam os sete planetas e doze signos, das veias do corpo humano, da elei o da sangria, do sangrador e seus aparelhos e maneira que há de ter no sangrar e por ventosas, do tempo id neo para *purgas*, da elei o para receber *purgas* considerada segundo o movimento da Lua, da tábua dos aspectos da lua com os planetas para a elei o da sangria, da *conforta o* das quatro virtudes naturais do corpo humano segundo astrólogos, dos dias caniculares, da tábua do tempo em que começam os dias caniculares em diferentes partes, dos dias críticos, das regras mediciniais e astron micas tiradas de Hermes Trimegisto estando a Lua em algum dos doze signos com saturno ou Marte, a Lua

em  ries com Saturno, a Lua em  ries com Marte, a Lua em Touro com Saturno, a Lua em Touro com Marte [...], do que se contam nas tábuas do lun rio, das tábuas do lun rio do ano de 1584 até o ano de 1610, calculadas ao meridiano de Lisboa, do uso das tábuas do lun rio, da tábua da longitude de alguns lugares mais insignes de Espanha, Ilhas do Mar Oceano, Costa do Brasil, África e Guiné, *respectuadas* em suas distâncias a Meridiano de Lisboa, dos eclipses dos lumi es Sol e Lua, do eclipse da Lua, do eclipse do Sol, das medidas dos eclipses, para saber com demonstra o quantos dedos ou pontos se eclipsa o Sol, tábuas dos eclipses desde o ano de 1584 até o de 1610”.

A lua surgia como o marcador mais indicado para calcular o tempo presente, e estar-se nele tranquilo, e André de Avelar usa de seu “repertório” para bem orientar os leitores acerca de eclipses e outros fen menos da natureza que bem podem alterar a calma que preside o tempo.

Tanto que, no Tratado V, quando o professor analisa

“Da divisão dos signos em triplicidades e decanos, da significa o universal dos eclipses, da significa o dos eclipses segundo as triplicidades da significa o dos efeitos do eclipse do Sol pelos decanos, da significa o do eclipse da Lua pelos decanos, da significa o dos eclipses pelas cores, se a significa o do eclipse será muito eficaz ou débil, em que províncias ou regiões será a significa o do eclipse, tábuas das províncias e cidades sobre os que doze signos tem sua significa o, tábua das províncias e cidades sobre que os planetas tem sua significa o, da significa o da fertilidade ou esterilidade do ano por modo rústico, da mesma significa o por outro modo rústico, da significa o dos primeiros trovões do ano estando a Lua em qualquer dos doze signos, da significa o dos trovões que se ouvem das quatro partes do mundo, da significa o dos trovões pelos doze meses, da significa o dos trovões depois da can cula, estando a Lua em algum dos doze signos,

da significação do estado vindouro pelo nascimento da canícula, da significação da fertilidade pela temperança das quartas, sinais de terremotos, sinais de peste, sinais de carestia, sinais de serenidade, sinais de ventos por estrelas, sinais de chuvas, sinais de tempestades, sinais de frios, das significações dos tempos” (Avelar, 1585, p. 12),

trata não só do eclipse como de outros elementos que serviriam como marcadores de tempo; ou melhor, como fatores a alterar a regularidade de sua vigência. Ao que tudo indica, o matemático pretendia tudo listar, com vistas a tentar minimamente controlar a arte do tempo.

Bastava, assim, a Avelar indicar, no Tratado VI – “De Algumas Regras Curiosas de Astronomia, Pertencentes à Arte de Marear” –, para dar por terminada a sua tarefa, explicando o mundo dos polos, dos círculos Ártico e Antártico, mas também a tábua das marés pelo Sol e pela Lua. Mas o objeto último era sem dúvida imenso uma vez que já iniciava o tratado com a noção de eternidade:

“Um espaço que não tem princípio nem fim, nem coisa alguma de sucessão e sempre está em um Ser e em uma permanência [...]. Como diz Santo Agostinho a Eternidade é uma verdadeira incomutabilidade. Tem a eternidade três mui excelentes propriedades que são: ser sem princípio, nem meio, nem fim. Porque é uma substância imensa, increata, eterna, perfeítíssima, por si subsistente, onipotente, em quem não há coisa maior nem menor, primeira, nem derradeira, um sumo bem que de quem todo o bem e saúde depende” (Avelar, 1585, p. 13).

Lendo o documento do mestre Avelar de maneira mais ligeira, tudo pareceria indicar para uma divagação solitária e isolada, perdida em um documento, igualmente perdido em uma biblioteca. Não obstante, o que se revela, até pela reação ciosa da Inquisição que altera o texto visando a conformá-lo aos demais saberes da época, é que o “tempo sempre foi bom para pensar”². No caso em referência, o cientista, ciente de sua tarefa, esmera-se em desmembrar medidas, conceitos

e classificações até o limite que o exercício racional pode levar, desaguando na definição, nada racional, de eternidade, para encontrar uma espécie de limite paradoxal a seu trabalho. Mas o que procura nosso matemático? Talvez o tempo seja a própria cosmologia da “sociedade ocidental”, que sempre se pautou pela procura de uma determinada temporalidade, dada pelo controle matemático de quilômetros, segundos, quilos, pesos e outras classificações – de medida, espaço, peso e temporalidade – que passariam a sensação de mensuração precisa, evolutiva e inexorável da própria história.

No entanto, visto por outro ângulo (e alguma desconfiança), o que o “Repertório” demonstra é que também nós nos pautamos por respostas falíveis e que somos marcados pela ideia da seta do tempo, nos termos de Bruno Latour (1994); a certeza de uma cronologia evolutiva, cumulativa e progressiva. Não obstante, é possível dizer que até mesmo na sociedade ocidental o tempo sempre foi objeto de polêmica, ainda mais quando contrastado com outras sociedades. Quem sabe a antropologia seja, portanto, uma boa janela para pensarmos não só como os “outros” sempre refletiram sobre o tempo e, de maneira plural, como também nós. É possível, portanto, inventariar o domínio de múltiplas temporalidades, às vezes paralelas, às vezes excludentes ou aparentemente excludentes.

TEMPOS E TEMPORALIDADE: UMA REFLEXÃO ENTRE HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA, OU ENTRE HISTÓRIAS E ANTROPOLOGIAS

Não é de hoje que se debatem noções como sincronia e diacronia, estrutura e acontecimento. Nos anos 60, por exemplo, com a voga do estruturalismo, à antropologia ficou reservado o lugar da falta de

2. Referência à famosa frase de Lévi-Strauss sobre os mitos serem bons para pensarem. Ver expressão utilizada por Lévi-Strauss, em seu livro *Totemismo Hoje* (1986), para se contrapor a Malinowski.

história e de sujeito, por contraposição à história, que guardaria para si o local do tempo e da temporalidade. Representada, sobretudo, pela etnologia francesa, e por seu intelectual mais referenciado – Claude Lévi-Strauss –, a antropologia parecia assumir o local de contraposição ao tempo, e de atenção a outros tempos ou tempo nenhum. O que interessava, agora, era a recorrência, a reiteração e não tanto a mudança e o movimento. A escola anunciava o final do indivíduo, a recusa de uma história voluntarista, o privilégio da noção de estrutura em detrimento do agente social. O movimento representava, também, e num primeiro momento, a implosão do paradigma personalizado por Sartre – o existencialismo –, e punha em xeque o primado absoluto da razão ocidental. O impacto da descoberta de novas civilizações e de suas filosofias anunciava, pois, um movimento sem volta, de descentramento, e celebrava a morte do indivíduo como categoria universal.

A forma vinha antes do conteúdo, o espaço diante do tempo, o objeto por sobre o sujeito, a relação na frente do significado. A cultura surgia como uma segunda natureza e trapaceava com ela. Esboçava-se, pois, uma teoria geral da cultura, em termos de se pensar o lugar, o estatuto e o papel do simbolismo na vida social. A articulação teórica entre simbolismo e estrutura social já havia sido proposta por Durkheim, no final do XIX, com sua análise do fenômeno religioso. Forma abreviada da vida coletiva, a religião não só refletiria todos os aspectos da sociedade real e de sua realidade, como produziria uma idealização sistemática das mesmas. O suposto era que a vida social seria feita essencialmente de representações coletivas, ou, ainda, que o social só seria real quando entrelaçado e permeado pelo simbolismo. A inspiração vinha da linguística de Saussure e de Roman Jakobson, que nos anos 1940 anunciavam novos procedimentos formais. Em primeiro lugar, um signo só teria sentido a partir da relação que apresentaria com os demais elementos da estrutura. Significava dizer, em segundo lugar, que nenhum elemento fazia sentido por si próprio, mas apenas em

conjunto. O método era, assim, sincrônico e a-histórico, uma vez que os sistemas pre-existiriam aos usos que deles poderiam ser feitos. Por fim, as estruturas constituiriam fenômenos sociais que se afirmariam à revelia do próprio sujeito. Aí estaria a noção de “inconsciente estrutural”, presente na obra de Lévi-Strauss e de Lacan; a ideia de “estrutura narrativa profunda” de Greimas; a “*epistème*” em Foucault. Os mitos falam entre si, diria Lévi-Strauss, levando seu leitor a pensar em estruturas que se articulam e se modificam para além do voluntarismo do próprio indivíduo. Tratava-se, assim, de dar um pontapé nas filosofias do indivíduo, como o marxismo e o existencialismo, e por contraposição elaborar uma ampla ancoragem dessa filosofia sem sujeito transcendental. Nada mais constrangedor para uma civilização que deu primado ao indivíduo e à própria história³.

Mas esse tipo de reação, assim como a de nosso matemático Avelar, não surgia como coincidência desavisada. Ao contrário, representava uma contraposição articulada a um problema verificado na longa duração. Não é hora de fazer uma cartografia ou de mapear temas e autores. Melhor é admitir que esse tipo de questão foi, e é, central, além de ter oposto, ou por vezes unido, disciplinas, como a história e a antropologia. Dentre os historiadores, a percepção de que o estudo da diacronia permitia prever lentidões e precipitações, entre estrutura e conjuntura, fez com que profissionais como Fernand Braudel diferenciassem o tempo geográfico do tempo histórico, esse por sua vez dividido em algumas temporalidades as quais implicavam, cada uma por si, uma só história particular. Em *O Mediterrâneo*, Fernand Braudel seguiu a trama da observação geográfica, buscando não só localizações, como permanências, imobilidades, repetições, “regularidades” da história mediterrânea (Braudel, 1995). Utilizando o termo “longa duração”, o historiador confessava seu “temperamento estruturalista, pouco solicitado pelo acontecimento” (Braudel, 1995, p. 625), e defendia a importância de reconhecer a existência de “tempos longos” e decompor

3 Para um bom apanhado, ver Dosse (2007).

a história em planos escalonados: “Ou se quisermos, à distinção, no tempo da história, de um tempo geográfico, de um tempo social, de um tempo individual” (Braudel, 1978, p. 15). Longe do que se convencionou chamar de história tradicional, positiva ou *événementielle* – conforme designada por F. Simiand e P. Lacombe –, essa mais atenta ao tempo breve, ao indivíduo, ao acontecimento e ao fôlego curto, a longa duração permitia captar estruturas bastante largas de tempo, quase cíclicas em seu movimento, cuja duração lentamente ritmada escapava ao observador comum.

Mas não cabe atribuir a Braudel a exclusividade desse recorte ou preocupação. Marc Bloch, por exemplo, já em 1924 atentava, por meio da análise do poder de cura dos reis taumaturgos franceses e ingleses, para uma história que não se limitava a esses soberanos ou à duração de seus reinados. Tratava-se de entender o “desejo do milagre”, busca que não é privilégio de um ou de outro século. A assim chamada Nova História (como uma das herdeiras da Escola dos Annales) aprofundou a problemática, trabalhando com uma disciplina que não seria apenas serial e baseada na suposta sucessão cronológica. Por detrás da noção de “história problema” de Lucien Febvre estava a ideia de que se deveria tematizar o próprio Cronos, e de que existiram histórias que demorariam mais a passar.

Também Thompson, em outra tradição – na versão inglesa que se fez, sobretudo, materialista e social, e para lembrarmos mais um exemplo significativo –, mostrou como após a temporalidade dada pelo galo, que inaugurava a manhã com seu canto, ganhava espaço o tempo da fábrica, e uma noção mediatizada pelo trabalho (Thompson, 1986). Assim, mais interessante do que pretender dar conta do conjunto de pensadores que trataram do tema – perspectiva tão ampla como do nosso professor de Lisboa, e certamente fadada ao fracasso – mais vale assinalar momentos desse debate; alinhar alguns movimentos nessa fronteira, sem canonizar autores ou dar um tom demais encadeado ao argumento. Com efeito, o

risco de uma visão evolutiva faz parte de várias correntes da história das ideias, que supõem uma sucessão de sistemas filosóficos⁴, deixando “escapar o essencial: o próprio conteúdo das teorias historiadas” (Goldman, 1994).

O suposto é que, tal qual demonstrou Durkheim, o tempo é “categoria do entendimento humano” e não há como deixar de pensar sobre ele. É no artigo sobre o sistema totêmico australiano, e a partir da religião – entendida como um dos primeiros sistemas de representação e de classificação –, que Durkheim investiga o lugar de onde emanam todas as categorias básicas do entendimento, como tempo, espaço, gênero, número, causa, substância, personalidade, totalidade. Básicas, na medida em que “dominam a vida intelectual de toda e qualquer sociedade”, elas compõem “os quadros rígidos que encerram o pensamento humano”. Não existe sociedade que não as possua; sem elas o entendimento, a comunicação e a vida social são impossíveis. No entanto, como “coisas sociais”, as categorias de entendimento são construções, que se exprimem no plano simbólico da cultura. Durkheim encontra uma saída sociológica para a questão, e se afasta da análise formal do funcionamento da razão e das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, como propõe Kant. Nesse sentido, elas não seriam dadas de antemão, nem muito menos seriam imanentes ao espírito humano. A prova dessa afirmação é dada pela diversidade cultural, que preenche com conteúdos simbólicos distintos os quadros permanentes do pensamento humano, expressos pelas “categorias do entendimento”. A variabilidade desses conteúdos, atestada por meio de um conjunto de evidências etnográficas disponíveis na época, permite atestar o argumento de Durkheim, mostrando como os conteúdos culturais e simbólicos são diversos, os procedimentos formais e sociais, que garantem às categorias sua dimensão estrutural presente em diferentes sociedades, são os mesmos. Por isso, categorias como o tempo são comuns em suas estruturas apesar de diversas na sua experimentação⁵.

4 No lugar de uma “história das ideias” François Chatelet, em *História da Filosofia* (1972, p. 3), propõe uma “geografia das ideias”.

5 Para uma excelente leitura de Durkheim, sugiro a leitura do artigo de Heloisa Pontes, “Durkheim: uma Análise dos Fundamentos Simbólicos da Vida Social e dos Fundamentos Sociais do Simbolismo” (1993).



Se as categorias são coletivas, e apenas suas afirmações, particulares, não por coincidência a antropologia, com sua prática disciplinar, acabou por colecionar momentos em que diversos povos refletiram sobre o tempo e a temporalidade, com vistas a rever nossas próprias concepções. Proponho, então, investigar alguns casos exemplares em que antropólogos refletiram sobre a história, ou então, acerca do tempo. Ou melhor, como algumas escolas de antropologia – e certos autores – dialogaram com várias histórias: um “modelo ocidental” de história (digamos assim, e de forma provisória), pautado pela cronologia e pela comprovação documental; uma história tal qual historiadores a fazem (a disciplina histórica); uma história entendida como categoria social (e que me remete à noção de temporalidade); ou a crítica a certa “filosofia da história”, o que permitirá pensar no conceito de historicidades⁶.

Mas comecemos por algum tipo de início, na tradição de nosso mestre Avelar. É possível definir história como uma categoria *universal*, já que a experiência comum da passagem do tempo é consensual, mas também *particular*: na dimensão dos eventos e quando o acontecimento é culturalmente valorizado. A história pode, também, ser tomada como uma *disciplina*, ou então como uma *categoria fundamental*. Nesse último sentido, e nos termos de Durkheim, estaríamos lidando com uma “categoria básica do entendimento”: como vimos, não há sociedade que não construa sua noção de tempo, mas cada cultura a realiza empiricamente de forma particular⁷.

Poderíamos opor, também, duas noções mais corriqueiras de tempo e, como veremos, de história. Assim como as coisas vivas nascem, crescem e morrem – e, portanto, *mudam* –, também certos fenômenos da natureza se *repetem* (a semana, as estações, o dia que vira noite e vice-versa). Um paralelo pode ser feito com a famosa distinção entre “sociedades com ou sem história”: as que se definem pela mudança ou pela reiteração – nesse último caso, as nomeadas “sociedades frias” (na versão de Lévi-Strauss, 1975a; 1996), “estagnantes” (na concepção de Claude Lefort, 1979). Entretanto, até

6 Ver, nesse sentido, Gaboriau (1968), Marcio Goldman (1998; 1999).

7 Ver Émile Durkheim (1988).

mesmo esse debate foi abandonado faz algum tempo, ou pelo menos o mal-entendido que o circundava. Lefort mostrava como não teria procurado por “realidades empíricas”, mas antes modelos, assim como Lévi-Strauss explicitou que tal classificação servia, apenas, para indicar diferenças entre culturas: definia somente dois estágios que, nos termos de Rousseau, “não existem, não existiram, jamais existirão” (Lévi-Strauss, 1983, p. 1.219).

De toda forma, se não existem realidades empíricas – e não há sociedade sem tempo –, o problema, sob a forma de um paradoxo, continua presente. É possível, portanto, recolocá-lo da seguinte maneira: assim como se estudam parentescos, rituais ou simbologias, também a história seria uma maneira de recuperar, nos termos de Montaigne, “como a humanidade é vária”, e nesse sentido incluir a “nós” mesmos como objeto de reflexão. Assim, para efeitos deste ensaio pouco importa selecionar uma, entre tantas definições, mas antes pensar como a antropologia vem entendendo e registrando a presença da história e da temporalidade em outras sociedades e – por que não – na nossa. De pronto, lembro de alguns exemplos à mão: o tempo dos nueres que, como mostra Evans-Pritchard (1978), adotavam um referencial interno; o tempo dos mendis, um povo que, como explica M. Sahlins (1997), “fazia tudo convergir para seu próprio tempo”; o modelo pendular encontrado por Leach entre os kachins, no qual o tempo é representado como uma repetição de inversões (Leach, 1974, p. 193); o tempo dos piaroas, descrito por Joanna Overing (1995), que é ora linear ora não⁸; o tempo dos umedas, praticado no ritual pesquisado por Alfred Gell (1992), quando se encena com diferentes cores os vários ciclos da vida⁹ e o “nosso” – um tempo seriado e cumulativo, tarefa diletta dos historiadores que vêm privilegiando a ideia de história como mudança e não reiteração. Aí está, pois, uma questão genuinamente antropológica: a busca de alteridades *entre* sociedades; formas diversas de expressão, que ajudam a refletir, no limite, sobre a nossa própria experiência.

É interessante destacar, ainda, a importância que a história, pensada agora como disciplina, assumiu na própria constituição da antropologia. Nesse sentido, a delimitação de fronteiras foi preocupação central de algumas escolas de antropologia, cujos autores buscaram definir seus modelos também a partir de uma contraposição de métodos: cabia à história a diacronia (entendida como uma forma de subjetividade) e, à antropologia, a sincronia (então adotada como uma maneira de garantir objetividade). Essa “história” tem, portanto, muitas portas de entrada: neste breve ensaio pretendo realizar apenas uma breve “antropologia da história”¹⁰.

DIACRONIA OU SINCRONIA

No início da disciplina antropológica propriamente dita – e com o evolucionismo – a diacronia era parte essencial. Usando noções como “progresso” e “perfectibilidade”, uma série de autores voltou-se para a história progressa tentando nela encontrar sinais do futuro. É certo que essa antropologia de finais do século XIX procurava uma só história, pautando-se na ideia de que certas culturas teriam permanecido na estaca zero da evolução, seriam fósseis vivos a testemunhar o passado da nossa própria sociedade. E, dessa forma, o modelo do Ocidente, caracterizado por uma evolução cumulativa e pela tecnologia – índice para definir o progresso obrigatório –, virava marca de uma humanidade unificada, mas cindida por desigualdades ultrapassáveis¹¹. Foi nesse momento, também, que essas “sociedades sem Estado”¹² foram definidas como “primitivas e da eterna infância” (Cunha, 1992a, p. 11). E, como tinham parado na história, não havia por que perguntar sobre ela. Conforme afirmava Varnhagen, famoso historiador do Império brasileiro, “de tais povos na infância não há História: há só etnografia” (Varnhagen, 1978, p. 30).

O modelo era conjectural, no sentido de que se imaginava um passado pensando no presente, e talvez por isso antropólogos

8 Gostaria de salientar, porém, que não compartilho das críticas que essa autora faz a Lévi-Strauss, supondo que ele credite aos povos amazônicos a “falta de história”.

9 Gell faz, inclusive, um polêmico apanhado sobre as noções de tempo encontradas nas obras de Durkheim, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss e Leach.

10 É preciso esclarecer que, daqui para a frente, farei uso de algumas referências presentes na aula que dei para o concurso de titularidade, realizado na Faculdade de Filosofia Ciências Humanas e Letras, da USP, em março de 2005.

11 Destacamos, entre outras, as obras: Maine, *Ancient Law* (1861), Bachofen, *Das Mutterrecht* (1861), Fustel de Coulanges, *La Cité Antique* (1864), McLennan's, *Primitive Marriage* (1865), Tylor, *Researches into the Early History of Mankind* (1865) e Morgan, *The Systems of Consanguinity* (1871).

12 Ver, nesse sentido, o debate clássico realizado por Pierre Clastres no livro *A Sociedade contra o Estado* (2003), assim como a tese de Sergio Cardoso (1989).

culturalistas norte-americanos, de um lado, e funcionalistas ingleses, de outro, buscaram distanciar-se da diacronia e se opor à história, já em inícios do XX. Condenava-se o evolucionismo não só porque sua reconstituição histórica não era verificável e comprovável, mas também porque a história dessas sociedades parecia diminuta, e pouco aferível, frente ao “presente etnográfico”. Franz Boas advogava a prática de uma história circunscrita: era preciso localizar desenvolvimentos particulares e realizar análises comparativas limitadas e processuais (Boas, 2004). Era bem melhor trabalhar com culturas individuais do que optar por grandes panoramas, tal qual faziam os evolucionistas; isso sem esquecer que, para esse antropólogo, era necessário, pragmaticamente, optar por um “modelo diacrônico”, uma vez que não havia como encontrar história a partir da etnografia. E história, nesse caso, era tomada como o recurso a documentos utilizados por nossos profissionais; como relíquias, cartas, atas, enfim, vestígios materiais de preferência de um passado ágrafo. Assim, se a história representava um recurso ao tempo passado definidor de realidades presentes, no domínio da etnologia – que lidava com sociedades sem escrita –, nenhum fato histórico parecia estar disponível. E concluía: “O material necessário para a reconstrução da História biológica da humanidade é insuficiente, o material para a reconstrução da cultura é ainda mais fragmentado. Dispomos de informações históricas apenas de povos que dominaram a escrita” (Boas, 2004a, p. 98)¹³.

Mas, afinal, qual era a história que Boas pretendia encontrar? Não seria uma história ocidental (pautada em registros escritos) e, por princípio, não localizável nas culturas por ele estudadas? Segundo Lévi-Strauss, Boas manifestaria a decepção de renunciar à aspiração de entender “como as coisas chegaram a ser o que são”, transformando-se em um “agnóstico histórico” (Lévi-Strauss, 1975a, p. 21). Como fazer história do presente sem recurso ao passado e sem transformar aquela história (ou sua suposta ausência) na “nossa história”? Talvez Boas tenha aberto mão de pensar que o que estava em questão

era o encontro com outras histórias: as que não se recuperam no lápis e no papel.

Entretanto, ainda mais radical era a opção de certos antropólogos, hoje definidos como funcionalistas, que se privaram da diacronia sob o pretexto de que a história que os etnólogos faziam não era suficientemente boa. Rompendo com a herança de Rivers, que sempre defendeu um duplo “ponto de vista” na análise das sociedades – o estudo comparativo de diferentes estruturas sociais e o estudo histórico dos processos das sociedades humanas –, antropólogos sociais britânicos de gerações subsequentes transformarão a concepção de dinâmica social (e de história) no pomo da discórdia. História passava a lembrar esquemas evolucionistas e a própria ideologia do progresso, correntes no século XIX¹⁴. Por outro lado, o próprio método implicava uma recusa à história, já que as sociedades humanas, sobretudo na visão de Radcliffe-Brown, eram analisadas como sistemas sincrônicos e em equilíbrio. Tanto que o autor estabeleceria uma distância formal e empírica entre disciplinas: ao etnógrafo destina-se o conhecimento direto, fruto da observação dos povos que estuda; já os historiadores limitam-se aos arquivos escritos (Radcliffe-Brown, 1989, p. 11). Retomando o tema exclusivamente a partir de questões de método, Radcliffe-Brown como que expulsava a história de sua análise: “Os antropólogos, que consideram o estudo histórico, instalam-se em conjecturas e pura imaginação” (Radcliffe-Brown, 1989, p. 12). No entanto, e como diz Merleau-Ponty, disciplinas não se definem por métodos, mas por problemas epistemológicos. A antropologia se definiria, não pelo trabalho de campo, mas pela questão da alteridade, procurada em sociedades empíricas ou em arquivos (Merleau-Ponty, 1970).

De toda maneira, vista sob essa perspectiva-ângulo, a etnografia se converte efetivamente em um modelo exclusivamente do presente, pautado na pesquisa de campo, e condicionado pela ausência de documentos escritos. Nada como dar naturalidade ao que era, no limite, uma saída de emergência. Ou seja, abandonava-se a história, por falta dela; ou melhor, por falta de uma história

13 Para um bom apanhado das ideias de Boas sugiro a leitura dos livros de George W. Stocking Jr. (2004) e de Margarida Maria Moura (2004).

14 Rivers, que praticou um método indutivo e de tradição empirista, introduziu, em seu texto “História e Etnologia”, de 1920, a ideia de “cronologia relativa”, distinta de uma cronologia absoluta ou numérica. Ver, também, Grinshaw and Hart (1993).

que era, sob todos os ângulos, “ocidental”. E é mais uma vez Lévi-Strauss (1975a, p. 27) quem problematiza tal postura: “[...] pouca história vale mais do que nenhuma, dizer que uma sociedade funciona é truísmo, mas dizer que tudo nessa sociedade funciona é um absurdo”. Afinal, o problema não era metodológico e sim epistemológico: desconhecer que havia muita história também no presente ou, ainda, que existiriam outras histórias e temporalidades inscritas na própria etnografia.

MUITAS HISTÓRIAS

Em 1950, Evans-Pritchard proferiria algumas aulas sobre o tema. Provocando e chamando o debate que se travava à época entre antropologia e história como uma “querela doméstica”, o autor remontava fronteiras, e ao mesmo tempo as diluía. É fato que, no plantel das disciplinas, caberia à antropologia o estudo de sociedades contemporâneas; mas – dizia ele – não havia mais como ignorar a história: “[...] o conhecimento do passado leva a uma compreensão mais profunda da natureza da vida social no presente. A história não é mera sucessão de mudanças, mas, sim, processo de desenvolvimento. O passado está contido no presente como este no futuro”¹⁵. Introduzia-se, dessa maneira, uma chave explicativa das mais relevantes: história é processo e não há sociedade que não construa a sua história, mesmo que no tempo sincrônico. Ou seja, história não é a mera sucessão de eventos, é antes a relação entre eles: diacrônica ou sincrônica (Evans-Pritchard, 1962, p. 48).

Na verdade, o antropólogo retomava preocupações já presentes na sua produção da década de 40, quando enfrentara a especificidade da categoria tempo em seu estudo sobre os nueres, mostrando de que maneira esse conceito era condicionado pelo ambiente físico, mas suas respostas dependiam de estruturas sociais e suas relações internas¹⁶. O tempo poderia ser não só emocional, pois referido à experiência

dos indivíduos e não à mensuração externa, como pessoal. De toda maneira, tratava-se de outra forma de conceber a história: não a “nossa história” (ou a história do sujeito e das mudanças), mas uma história interna ao grupo e construída a partir de categorias nativas¹⁷. Os nueres pensam sobre o tempo, mas filosofam de outras maneiras.

Preocupado com os impasses que a mera dualidade sincronia \times diacronia vinha criando, em artigo publicado em 1961, Evans-Pritchard relacionaria os problemas de uma antropologia que, crescentemente, de a-histórica, se tornara anti-histórica: o uso acrítico de fontes documentais, o pouco esforço em lidar com o passado, o suposto de que as populações nativas são estáticas e, sobretudo, a ideia de que se podia simplesmente abolir a mudança social. E insistia: “[...] não se chega à mudança sem o recurso à história e ignorando-a estamos condenados a não conhecer o presente” (Evans-Pritchard, 1962, p. 56). Inteirado das discussões do momento, citava Lévi-Strauss e Louis Dumont para sintetizar seu ponto de vista: “História é o movimento pelo qual a sociedade revela-se a si mesma e o que é” (Evans-Pritchard, 1957, p. 21). Evans-Pritchard acusava, assim, a existência não de um método que “optara” por ser a-histórico, por conta das especificidades do seu campo, mas de uma recusa ou “ignorância da história”, o que já significaria quase um obscurantismo disciplinar.

Contrário a essa posição, destacava não tanto as diferenças, mas antes as semelhanças entre as disciplinas – que teriam como objeto comum “traduzir ideias para outros termos e torná-las inteligíveis”: o fato de os antropólogos estudarem pessoas em primeira mão e os historiadores, através de documentos, era apenas, segundo ele, questão “técnica”. No entanto, se esse problema parecia fácil de ser superado, restava lidar com faces mais espinhosas da questão. Talvez por isso Pritchard se preocupasse tanto em destacar não só o interesse crescente entre antropólogos pela história, como em introduzir dois níveis distintos de análise: história seria o registro de eventos, mas também a representação dos mesmos

15 Ver “Marret Lectures”, Evans-Pritchard (1962), Evans-Pritchard (1978a, p. 100).

16 Os tempos mais longos eram quase sempre estruturais; os tempos mais breves, ecológicos. O tempo estrutural era progressivo, enquanto o tempo ecológico era cíclico e delimitado.

17 Ver, também, “Marret Lectures”, Evans-Pritchard (1962a, p. 21).

(Evans-Pritchard, 1962, p. 56; Dumont, 1957, p. 63). E mais do que o “registro do tempo”, o que interessava era entender história como filosofia; um “discurso” sobre o tempo, e nesse sentido tanto “nós” como os outros seríamos escribas da matéria.

E o assunto parecia em pauta. Em 1949, Lévi-Strauss lançou um ensaio provocador sobre o mesmo tema: seu primeiro “Etnologia e História”. No texto inaugural do então jovem etnógrafo não era a antropologia de Evans-Pritchard que estava em questão, mas o funcionalismo de Malinowski e Radcliffe-Brown, e justamente a recusa manifestada por ambos em introduzir a história¹⁸. “Pode-se indagar”, perguntava ironicamente, “se privando-se de qualquer história, não teriam abandonado tudo [...] E muito pouca história (já que tal é infelizmente o quinhão do etnólogo) vale mais do que nenhuma” (Lévi-Strauss, 1975a, pp. 25, 26-7). Por certo, não é o caso de tomar partido na disputa. Interessa mais mostrar como o etnólogo realizaria, a partir de então, uma crítica epistemológica à maneira como a antropologia lidava com a questão do tempo e da história. Como definiria em *Raça e História*: “Todas as sociedades humanas têm um passado da mesma ordem de grandeza... Não existem povos crianças, todos são adultos, mesmo aqueles que não tiveram diário de infância e de adolescência” (Lévi-Strauss, 1975, p. 35). Não obstante, se não existem povos sem história, existem, sim, variações nas formas como as sociedades se representam e se apresentam a partir da história: por sua recusa ou manifestação. O desafio seria assim destacar a existência de diferentes “modelos” de conceber a história e a própria temporalidade: uma progressiva e acumulativa, e outra igualmente ativa, mas que retomaria uma espécie de fluxo cíclico.

Claude Lefort apresentava a mesma preocupação, em 1952, ano em que publica *As Formas da História*. O filósofo recuperava a perspectiva de Lévi-Strauss, e introduzia a noção de “historicidades” para tentar refletir no conceito no plural. As culturas apresentariam formas distintas de definir o seu devir, existindo variações entre uma

história regida por um princípio de conservação e uma história que abre sempre lugar para o novo, entre uma história visível – que reforça sempre a percepção da mudança – e uma história invisível – que apaga seus vestígios: “Há sociedades cuja forma se manteve durante milênios e que, a despeito dos acontecimentos de que foram teatro [...] ordenam-se em função da recusa do histórico” (Lefort, 1979a, p. 17). O pensador chamava essas sociedades de “sem história” não porque desconhecessem mudanças, mas por conta da insistência delas em neutralizar os efeitos da mudança. “As sociedades estagnantes” não se situariam, portanto, aquém do desenvolvimento histórico: elas elaborariam as próprias condições de sua estagnação (Lefort, 1979a, pp. 17-8). Dessa maneira, distante da concepção de Hegel, para quem a história nasce obrigatoriamente com o Estado, Lefort refletia sobre a vigência de sociedades que premeditadamente abriram mão da história, da nossa história. Já a etnologia ajudaria não apenas a desvendar formas primitivas da evolução humana, mas antes a esclarecer o confronto entre tipos de devir: “[...] uma mesma humanidade, às voltas com as mesmas questões, embora dando a elas soluções diferentes” (Lefort, 1979a, pp. 55-6).

Voltemos mais uma vez ao texto de Lévi-Strauss, que ocupava lugar estratégico, como introdução da coletânea *Antropologia Estrutural*, obra fundamental para o lançamento das bases da teoria do, então, jovem Lévi-Strauss¹⁹. Nele, o autor anunciava a especificidade da etnologia que praticava e, por meio da questão da história, repassava os novos impasses da disciplina. Em suas palavras: “Pretender reconstituir um passado do qual se é impotente para atingir a história, ou querer fazer a história de um presente sem passado, drama da etnologia [ou do culturalismo] em um caso, da etnografia [ou do funcionalismo] em outro” (Lévi-Strauss, 1975, p. 30). O ensaio começava descartando distinções que davam à história a alteridade no tempo, e à antropologia no espaço: “[...] o comum é que são sistemas de representação que em seu conjunto diferem de seu investigador” (Lévi-Strauss,

18 Radcliffe-Brown sempre discordou dessa alcunha, que dizia ter sido introduzida pelo próprio Malinowski. Ver, nesse sentido, “Da Estrutura Social” (in Radcliffe-Brown, 1989, p. 279).

19 O ensaio fora publicado originalmente na *Revue de Métaphysique et de Morale*.

1975a, p. 28). Lévi-Strauss arriscava, ainda, distinções nos procedimentos disciplinares: enquanto o historiador se debruça sobre muitos documentos, o antropólogo observa apenas um. No entanto, tal desproporção parece não incomodar o etnólogo, que ironizava a própria constatação dizendo que a saída seria “multiplicar os antropólogos”, ou admitir que o historiador também recorre aos etnógrafos de sua época. A diferença não seria, assim, de objeto (a alteridade), muito menos de objetivo (o diverso), nem mesmo de método (mais ou menos documentos). Não obstante, para além das similitudes, Lévi-Strauss introduziria uma nova dicotomia, mais operante do que as anteriores: “Enquanto a história organiza seus dados em relação às expressões *conscientes*, a etnologia indaga sobre as relações *inconscientes* da vida social” (Lévi-Strauss, 1975a, p. 34)²⁰. A questão não era, porém, técnica ou metodológica. A partir de tal distinção, Lévi-Strauss também não tinha como objeto desautorizar a prática da história; ao contrário, a meta era anunciar as bases de sua antropologia estrutural. Afinal, seu objetivo era justamente chegar às estruturas inconscientes, por meio de elementos recorrentes: “Na linguística e na etnologia não é a comparação que fundamenta a generalização, mas sim o contrário”. Dessa maneira, a divisão entre presença ou ausência de documentos não seria falsa, mas pouco essencial. E o mesmo artigo terminava com um inesperado final: “Elas nada podem uma sem a outra” (Lévi-Strauss, 1975a, pp. 37 e 41). Traduzindo: uma (a história), sem a outra (a antropologia).

O artigo geraria tantos ataques de historiadores que, quarenta anos depois, o mestre francês ainda se preocupava em defender sua posição: “Meu artigo tendia a mostrar que uma oposição nefasta e caduca deveria ceder lugar aos trabalhos que os etnólogos e historiadores hoje podem realizar lado a lado” (Lévi-Strauss & Eribon, 1990, p. 157). Lévi-Strauss trataria, inclusive, de esclarecer seu partido em novo artigo, apresentado em 1983, por ocasião do Quinto Ciclo de Conferências em homenagem a M. Bloch. Interessante é que, apesar do mesmo título



20 Nessa perspectiva a história estaria para a antropologia assim como a etnografia para a etnologia.

– “História e Etnologia” –, não existem referências explícitas ao texto anterior. Seu objetivo, dessa vez, seria examinar as “estreitas relações entre as disciplinas” e adiantar que “fora graças à antropologia que os historiadores teriam percebido a importância das manifestações obscuras”. E é por meio dessas “manifestações” que o autor introduz um novo campo: uma antropologia histórica. O problema é então anunciado da seguinte maneira: “Todas as sociedades são históricas, mas apenas algumas o admitem francamente, outras preferem ignorá-la” (Lévi-Strauss, 1983, p. 1.218). As culturas seriam classificadas não em função de uma escala ideal, ou em nome de seu grau de historicidade, mas a partir da maneira como o pensamento coletivo se abre à história: como e quando a veem como ameaça, ou quando percebem nela um instrumento para transformar o presente.

Há assim uma decorrência no argumento que vale a pena insistir: pensando o tempo como categoria analítica, não há sociedade que não seja histórica. E ponderava: “[...] como é pouco plausível que as sociedades humanas se repartam em dois grupos irreduzíveis, alguns revelando a estrutura, outros o acontecimento, duvidar que a análise estrutural se aplique a algumas conduz recusá-la para todas” (Lévi-Strauss, 1983, p. 1.229). Tratava-se, pois, de afirmar a existência de uma noção alargada de história, que comportasse diferentes formas de representar o devir: cumulativo, circular ou mesmo a negação da mudança.

E o tema da história estaria presente em vários textos de Lévi-Strauss, mas de maneira original: a história seria a nossa cosmologia particular e ocidental e não um modelo universal²¹. Nesses ensaios, o autor lançará mão da etnologia justamente para, por meio da diferença que as sociedades apresentam, elaborar uma crítica ao papel universalizante que a história ocidental se autoatribui. Por sinal, se até agora trabalhamos com duas categorias – a *história dos historiadores* (como denominam Gaboriau, 1968, e Goldman, 1998) e a *história como conceito analítico* –, é preciso lembrar a crítica que o etnólogo fará à “Filosofia da

História”. E é com o intuito de se contrapor a algum sentido privilegiado da história que o último capítulo do livro *O Pensamento Selvagem* foi escrito. Nele, o etnólogo critica, diretamente, a leitura sartriana da história, que tomou a dialética como modelo geral e invocou o critério da universalidade da consciência histórica: “[...] é preciso bastante egocentrismo e ingenuidade para crer que o homem está todo inteiro, refugiado em um só dos modos históricos de seu ser [...]. A história não é, pois, a história, mas a história para” (Lévi-Strauss, 1976, p. 292). Toda história é, portanto, particular, e nossa própria concepção ocidental seria redutível a um código específico: a cronologia, nossa cosmologia particular.

Assim, mesmo a partir de um tema aparentemente pouco relevante em sua teoria, Lévi-Strauss chega a conclusões sobre as formas de nomear a historicidade²². E a antropologia – por meio da comparação e do estranhamento – ocuparia lugar privilegiado, revelando como existem tantas histórias como culturas, religiões e parentescos. A distinção entre “histórias frias e quentes” é, dessa forma, apenas, e como vimos, um modelo para chegar à alteridade: “Ela não postula uma diferença de natureza [...]. Refere-se às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história” (Lévi-Strauss, 1998, p. 108).

O etnólogo desenvolveria o conceito de maneira a se afastar ainda mais da pecha de um pensador “sem história”. Mas Lévi-Strauss trabalharia, ainda, com outro conceito aproximado de história: a noção de “grupo de transformações” (Lévi-Strauss, 2004, pp. 20-1). Esse tipo de proposta já está presente no primeiro volume das *Mitológicas*, quando o autor esclarecia que configurara “o grupo de transformações de cada sequência, seja no interior do próprio mito, seja elucidando as relações de isomorfismo entre sequências extraídas de vários mitos provenientes da mesma população” (Lévi-Strauss, 2004, pp. 20-1). De toda forma, ao ancorar suas análises em sociedades concretas, o etnólogo mostrava como, para o estruturalismo, as transformações históricas concretizam-se por meio de inversões lógicas, segundo as

21 Ver “História e Etnologia” (1949); *Raça e História* (1952); *Aula Inaugural* (1960), os dois últimos capítulos de *O Pensamento Selvagem* (1962), o segundo “História e Etnologia” (1983); “Um Outro Olhar” (publicado na revista *L’Homme* em 1983); *História de Lince* (1991); “Voltas ao Passado” (entrevista para a revista *Mana* de 1998), nas *Mitológicas* (1964-71).

22 Ver, também, nesse sentido, artigo de Márcio Goldman (1999).

quais os elementos contidos na experiência do mundo concreto são a todo momento reelaborados, tendo como base princípios estruturantes comuns a toda a humanidade (Pateo, 2004, p. 8). Na sua definição: “[...] a análise estrutural não recusa a história. Ao contrário concede-lhe um lugar de destaque [...]. Para ser viável, uma investigação voltada para as estruturas começa por curvar-se diante do poder e da inanidade do evento” (Lévi-Strauss, 2003).

ANTROPOLOGIA DA HISTÓRIA E HISTORICIDADES

O aprofundamento desse debate implicaria pensar no conceito de “entropia” e em como, para Lévi-Strauss, as estruturas não seguem um só sentido lógico que pressupõe a mudança: elas podem não se alterar, muitas vezes se perdem, morrem e assim por diante²³. De toda maneira, o que interessa destacar é como, também, por meio da questão da história, Lévi-Strauss revela-se um teórico da diversidade; e essa constatação acaba por problematizar interpretações enganosas acerca dessa obra. Afinal, desde os anos 1970 vários antropólogos dividiram-se entre aqueles que se opunham ao modelo estrutural, em sua suposta condenação à história²⁴, e aqueles que se declararam abertamente influenciados. Não é o momento de listar nomes que tomaram parte desse debate. Quem sabe seja mais proveitoso mencionar alguns pensadores que nos auxiliariam a pensar na tarefa que nos propomos neste ensaio, ou seja, como a antropologia vem refletindo sobre a questão do tempo e da história. E dentro desse campo não há como deixar de lado Marshall Sahlins, que vem se definindo, justamente, como um “estruturalista histórico”, que tem analisado a maneira como as culturas carregam suas próprias historicidades.

Foi com o livro *Historical Metaphors and Mythical Realities* que Sahlins imiscuiu-se mais diretamente no debate entre antropologia e história. Como explicava o autor: “O grande desafio para uma histó-

ria antropológica não é só saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é também reordenada. Isto é, a reprodução de uma estrutura carrega sempre a sua própria transformação” (Sahlins, 1986, p. 9). O objetivo era demonstrar de que maneira qualquer recepção é relida por estruturas anteriores, motivadas pela dinâmica da própria cultura: “O processo histórico caminha num movimento recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática” (Sahlins, 1986, p. 72). É esse processo que Sahlins denomina, em *Ilhas de História* (Sahlins, 1990), como “a reavaliação funcional de categorias”. O autor reintroduzirá, pois, história na noção de estrutura (só que a partir da concepção de Hocart²⁵), mostrando como, mesmo na representação mais abstrata dos signos – a cosmologia –, a estrutura está em movimento.

O problema levaria menos a explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura, e mais a introduzir a experiência histórica, incluindo a estrutura. Por sua vez, a cultura assim examinada corresponde à organização da situação atual em termos do passado. É isso que Sahlins chama de “estrutura da conjuntura”: a forma como as culturas reagem a um evento, fazendo dialogar o contexto imediato com estruturas anteriores. A história é construída tanto no interior de uma sociedade, como entre sociedades que repõem estruturas passadas na orquestração do presente. Foi também com essa preocupação que Sahlins estudou a incorporação original do capitalismo em países periféricos. Temos, assim, dois autores – Lévi-Strauss e M. Sahlins – que com preocupações distintas podem, porém, ser aproximados a partir da problemática da história, ou melhor, por conta da intenção de chegar a outras temporalidades. Por sinal, história, vista desse ângulo, é antes um construto teórico que permite entender, por via particular, a própria diversidade das culturas. Sahlins, ao se concentrar no tema do poder, também provocou muita polêmica ao mostrar como atentar para estruturas e permanências não significa recusar a história e a mudança²⁶.

23 Ver, nesse sentido, artigo de Mauro Almeida (1998).

24 Ver, nesse sentido, Christian Delacampgne e Bernard Traimond (1997).

25 Ver, por exemplo, Hocart (1969).

26 Aí estaria a novidade dos trabalhos desse autor, que tem explorado o rendimento da análise estrutural para pensar em outras histórias particulares e contingentes: as recepções de culturas, assim chamadas, periféricas.

Ainda pensando na temporalidade, é possível chegar perto da excursão histórica que Clifford Geertz (s.d.) elabora em *Negara*. A partir do estudo de uma prática ritual realizada na Indonésia, o autor não só elabora críticas à filosofia política ocidental, como defende uma concepção particular de história: “A história de uma civilização”, explica ele, “pode ser descrita como uma série de grandes eventos [...] ou então enquanto fases de desenvolvimento sócio-cultural” (Geertz, s.d., p. 15). Geertz reconhece a complementaridade das abordagens, e ajunta uma terceira: a etnográfica. Não se trata de acreditar que “a ilha tenha sido poupada à história” (Geertz, s.d., p. 18), ou que os costumes do presente sejam prova de existência no passado. A ideia é, no entanto, reafirmar que há história no “presente etnográfico”²⁷. *Negara* apresenta, pois, formas distintas de fazer política, poder e história, reconhecidas por um método tão particular como contestado: o “*doing history backward*”²⁸. Sem entrar no argumento da obra, vale atentar para o tipo de história preconizada: “Em certo sentido, formular o problema nesses termos é fazer uma história de frente para trás [...]. A vida como disse Kierkegaard se vive para frente, mas se compreende para trás” (Geertz, 1971, pp. 59-60).

Se não há tempo para refazer todo esse debate²⁹, o que se pode dizer é que existe uma antropologia interessada na transformação histórica; ou melhor, *nas manifestações divergentes de processos históricos semelhantes*³⁰. O fato é que uma série de autores³¹ tem investido numa antropologia histórica, atenta às reelaborações locais. O suposto é que do contato entre culturas não resultam apenas dois blocos: um impondo esquemas culturais e outro absorvendo; um sendo destruído ou aculturado e outro resistindo e mantendo sua tradição imutável³². Esse tipo de perspectiva pode ser acompanhado também no contexto da América indígena, onde uma clara revisão tem sido produzida³³.

Não por acaso, um grupo de investigações antropológicas vem reconsiderando as maneiras de fazer essa “história do encontro” e criticado a representação do nativo

como um “elemento passivo” diante dela (Oliveira, 1999; Lima, 1989; Monteiro, 2001; Wright, 1999). Isso sem deixar de lado trabalhos que buscam não uma história (ocidental) dos índios brasileiros, mas uma história indígena em seus próprios termos (Cunha, 1992; Cunha & Castro, 1986; Albert & Ramos, 2002; Franchetto & Heckenberger, 2001; Amoroso, 2004; Perrone-Moysés, 1992; Gallois, 1994, 2004; Comaroff, 1985; Comaroff & Comaroff, 1992; Farage, 1991). Ao invés de acreditar que o discurso sobre os povos de tradição não-europeia serve para iluminar nossas “representações do outro”, passa-se a indagar de que maneira os “outros representam os seus outros”, e o local do tempo e da história ganha papel privilegiado (Castro, 1999, p. 155). Não é possível repassar toda a produção etno-histórica ou esgotar autores e obras. Vale assinalar, porém, como está em pauta reconsiderar formas indígenas de pensar e fazer história – um regime de historicidades próprio –, uma outra história, para voltarmos a nosso debate central. Dessa maneira, é legítimo articular perspectivas se não afinadas ao menos convergentes. É por meio da alteridade que se chega a outras histórias, paralelas à nossa própria experiência. E não estamos tão longe da definição quase canônica de Merleau-Ponty que viu na antropologia “a maneira de pensar quando o objeto é outro e exige a nossa própria transformação” (Merleau-Ponty, 1970, pp. 199-200).

AQUI ENTRE NÓS E O REPERTÓRIO DO TEMPO

Mas resta problematizar a nossa própria “história ocidental”, onde, segundo Lévi-Strauss, “a história substitui a mitologia e desempenha a mesma função”. Para as sociedades sem escrita a mitologia asseguraria que o futuro permanece fiel ao presente e ao passado; já na nossa concepção a história garantiria que o futuro será sempre distinto do presente (Lévi-Strauss, 1979, pp. 63-4).

27 Mais recentemente, uma série de autores tem tecido críticas a essa perspectiva. Lembro, a título de exemplo, dos trabalhos de Clifford & Marcus (1986) e as críticas que fazem Anna Grinshaw & Keith Hart (1993, p. 25).

28 Ver Geertz (1971).

29 Vistas sob esse ângulo delimitado, certas obras de Geertz retomariam problemáticas presentes nos textos de Sahlins: ambos analisam de que maneira processos do presente são determinados por estruturas do passado e geram experiências originais. Mas existem também dissonâncias: diferente de Geertz, Sahlins define uma espécie de vocação para as sociedades que estuda, acreditando que as culturas preexistentes limitam de forma radical as possibilidades de mudança. Por outro lado, percebem-se divergências na maneira como Sahlins entende as culturas periféricas: tal qual centros da transformação histórica. Aliás, esse seria o cerne da crítica de autores como Bhabha e Obeyesekere, que acusaram uma tendência culturalista nas obras de Sahlins. Ver, nesse sentido, Obeyesekere (1992), Sahlins (2001), Bhabha (1998) e Sahlins (2004).

30 Ver, nesse sentido, Fox & Gingrich (2002, p. 167).

31 Ver, entre outros, Isaac Rhys (1982), Clendinnen (1987), Dening (1980).

32 Ver, nesse sentido, Pompa (2003) e Ginzburg (1999).

33 Ver, nesse sentido, entre outros, Pompa (2003), Gerald Sider (1994) e Steven Stern (1992). Na produção historiográfica, Serge Gruzinski (1999), Ronaldo Vainfas (1995) e Pedro Puntoni. Para o uso do conceito de negociação destaque os trabalhos de João José Reis (1991; 2000).

Ou seja, a autoconsciência histórica faz parte de algumas culturas que trazem para dentro de si tal movimento progressivo, o que faria da nossa sociedade, “uma sociedade a favor da história”. Entretanto, o perigo de apostar nessa visão unitária é caricaturar a nós mesmos. Se outras sociedades carregam “histórias no plural”, também o “Ocidente” – esse conjunto muito diverso – não é só (e sempre) um conjunto de sociedades que se pauta exclusivamente pela cronologia.

E não por mera coincidência vários historiadores se voltaram sobre “nossos” tempos. Já citamos, no início deste ensaio, M. Bloch e Fernand Braudel, mas não pretendo recuperar a produção, agora, da história, e perguntar quais foram as antropologias que a história encontrou³⁴. Gostaria, sim, de finalizar trazendo a discussão para mais perto. É possível reverter o eixo de análise e, por meio da alteridade, refletir não só sobre os “outros”, mas acerca da nossa própria cultura e suas tantas historicidades. Por esse caminho assumiríamos uma nova postura diante das “sociedades complexas”, que implica “antropologizar o centro e não apenas a periferia da nossa cultura”³⁵.

Se não são poucos os trabalhos de antropólogos brasileiros que têm se utilizado da diacronia como forma de reflexão³⁶, também o recurso à presença da sincronia em nossa sociedade, caracterizada pela mudança, tem se mostrado produtivo; e basta lembrar da herança de Gilberto Freyre (1951)³⁷. O desafio é enfrentar, portanto, as várias histórias da nossa cosmologia, tema retomado por Latour para pensar “os modernos”: “[...] a passagem ocidental do tempo”, comenta ele,

“nada mais é do que uma forma particular de historicidade [...] A antropologia está aí para lembrar que a passagem do tempo pode ser interpretada de diferentes formas [...] Vivemos a sensação de uma flecha irreversível do tempo. Como observava Nietzsche, os modernos têm a doença da história. Querem datar tudo, porque pensam terem rompido definitivamente com o passado [...] Mas o passado permanece ou mesmo retorna” (Latour, 1994, pp. 68-9).

À semelhança do que a etno-história realiza para outras culturas, trata-se de recuperar um trabalho de “tradução para as sociedades complexas” (Geertz, 2003). Esse tipo de antropologia levaria a que fôssemos capazes de nos espantar diante de formas de representar nossa própria sociedade e, por que não, o tempo e a história. K. Thomas tinha razão quando reconheceu que “aqueles que estudam o passado se deparam com duas conclusões contraditórias. A primeira é que o passado era muito diferente do presente. A segunda é que ele era muito parecido” (Thomas, 1991, p. 10).

Mas é hora de terminar, e recorro a um exemplo da literatura: o escritor Italo Calvino, em seu livro *Seis Propostas para o Próximo Milênio*, traz um capítulo sobre a rapidez. Ficaria frustrado o leitor que, seguindo literalmente o título, procurasse pela velocidade do progresso, do acúmulo de novos conhecimentos, do tempo fugaz do contexto urbano. Ao contrário, nesse caso, o famoso escritor italiano narra um episódio inusitado: a história de Chuang-Tsê que, entre tantas virtudes, guardava a habilidade do desenho. Certo dia, o próprio imperador da China veio até o artista, com uma encomenda precisa: pediu-lhe que retratasse um caranguejo. Chuang-Tsê argumentou que precisaria de cinco anos e uma casa com doze empregados para realizar tal tarefa, demanda aceita como justa e adequada. Passados cinco anos, porém, o pintor não havia sequer começado o rascunho. “Preciso de outros cinco anos”, disse Chuang-Tsê, e mais uma vez o soberano concordou. Ao completar o décimo ano, Chuang-Tsê pegou um pincel e num instante, com um único gesto, definiu um caranguejo: “o mais perfeito caranguejo que jamais se viu” (Calvino, 1991, p. 68).

Não sei quanto tempo é necessário para desenhar um caranguejo. Também é certo que essa narrativa permitiria muitas interpretações. Nesse contexto preciso, a história de Calvino possibilita refletir sobre as construções culturais de certas categorias, a relatividade de sua compreensão e de seu manejo, apesar da universalidade de seu estabelecimento. Matéria dos contos tam-

34 Não há espaço para recuperar todos os trabalhos que enfrentaram na historiografia o tema da temporalidade. Lembro só de alguns, que, na escola francesa, realizaram esse debate mais diretamente: Le Goff (1981), Duby (1976), Dumézil (1985), Duby (1978), Le Goff (1985), Le Roy Ladurie (1997). Sugiro também a leitura do livro de entrevistas organizado por Maria Lúcia Pallares-Burke (2000) com nove historiadores europeus e norte-americanos. Nelas o debate entre antropologia e história é retomado em vários momentos.

35 In *Sexta-feira antropologia artes humanidades 4*. Corpo. São Paulo, Pletora, p. 117.

36 Cito, nesse sentido, entre tantos outros, Cunha (1979), Mott (1993), Corrêa (1998), Maggìe (2001).

37 Cito Freyre a despeito de reconhecer que, apesar do recurso à história, o antropólogo procurava mesmo pela sincronia. Ver, também, nessa tradição que retomava sempre as origens, o clássico de Bastide (1971).

bém de tradição ocidental – como a Bela Adormecida, quando até a água pareceu adormecer – o tempo (assim como o espaço) já inspirou metáforas e reflexões de origens diversas e que, de tão recorrentes, mais se pareceram com domínios da natureza. No entanto, tempo e espaço, parafraseando mais uma vez Lévi-Strauss, parecem “melhores para pensar” não como e quando os homens imitam a natureza, mas de que maneira a cultura trapaceia com ela. Afinal, homens e as culturas têm tempos diferentes e constroem seu espaço de forma significativa. O tempo e a história são matéria de negociação: ambíguos em sua compreensão, múltiplos nos desenlaces, vários enquanto representação. Não estamos tão distantes da noção do “tempo misterioso” de Walter Benjamin: “[...] essa imagem do passado que a história transforma em coisa sua” (Benjamin, 1985).

Partimos assim de nosso matemático com sua tentativa de classificar, borgia-namente, o tema, e chegamos não em uma, mas em muitas histórias: uma história que os homens fazem sem saber (como categoria analítica); uma história que os homens sabem que fazem (como disciplina); a história como elemento universal ou traço da relatividade. Mas o mais importante, é que o trajeto ajuda a problematizar nossas concepções de tempo e de história. Como revela Dumont, “a tese complementar que falta demonstrar, ou defender, é que, inversamente, uma perspectiva antropológica pode permitir-nos conhecer melhor o sistema moderno de ideias e valores, sobre o qual acreditamos saber tudo pelo simples fato de ser nele que pensamos e vivemos” (Dumont, 1985, pp. 19-20). Não sabemos bem que história nos habita e de que maneira naturalizamos sua evidência. Se o que define a antropologia é antes uma questão ou uma postura que, nos termos de Merleau-Ponty, “diz respeito à própria natureza da reflexão antropológica que, ao levar a sério a alteridade, cria um espaço de encontro entre o ‘eu’ e o ‘outro’”³⁸, também o tempo há de nos levar a desconfiar de certezas assentadas. Como ciência da alteridade e da diversidade a antropologia

permite transpor conceitos e fazer com que a reflexão incida sobre nós mesmos. Dito de forma mais direta, se a antropologia deve se debruçar sobre o que é considerado “nativamente” relevante, não pode deixar escapar a centralidade que a história ocupa em nosso pensamento: ela é parte fundamental das grandes narrativas sociais e da forma de nos autorrepresentar, costurando eventos. E como mostrou Paul Veyne, “a história no singular, e com maiúscula, no limite não existe” (Veyne, 1982).

A questão é, portanto, tão complexa como antiga: afinal, somos todos nativos de nossas muitas temporalidades. Voltemos uma vez mais a André de Avelar com seu *Repertório dos Tempos*. Em momento oportuno, nosso professor mostrou “do que se contém o *kalendarario*”:

“Eu sou o Janeiro que o torresmo abano quem tome ao fogo o vinho gostando.
Eu sou o Fevereiro, que engrosso a terra, quebro a geada para crescer a erva.
Eu sou o Março, que as vinhas podando alegrias faço o tempo andando.
Eu sou o Abril, do doce dormir, folgo com Boninas e Aves ouvir.
Eu sou o Maio que para folgar me vou com falcões e cães a caçar.
Eu sou o Junho que colho o grão porque o meu fruto a todos é são.
Eu sou o Julho que debulho as ervas para encher de trigo as cidades e aldeias.
Eu sou o Agosto que amanho as cubas, pipas e quartos para o sumo das uvas.
Eu sou o Setembro que de uvas maduras, faço bons vinhos enchendo as cubas.
Eu sou o Outubro que com bois lavrando, faço que a terra o trigo vai dando.
Eu sou o Novembro, que a lua minguante, corto a madeira que é coisa importante.
Eu sou o Dezembro que matando o porco triunfo a prazer, alegrando o meu corpo”.

Mais do que o jogo certo dos meses, que repetem mecanicamente as mesmas certezas, a partida aqui jogada mais lembraria os conhecidos “jogos rituais”. Em *La Pensée Sauvage*, Lévi-Strauss recupera tais jogos de competição, nomeadamente

38 Para essa discussão, ver Peixoto (2001, p. 3).

o futebol praticado pelos gahuku-gama na Nova Guiné. Os dois clãs opostos competem durante dias a fio – ou melhor, o tempo que fosse necessário para se alcançar sempre um empate e num tipo particular de equilíbrio. Não é o caso de

explorar esse exemplo, mas, antes, de reter a importância do paralelo analítico e da comparação. Não há vencedor nessa contenda, apenas a demonstração da pluralidade de histórias e temporalidades que vimos experimentando.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. São Paulo, Unesp 2002.
- ALMEIDA, Mauro. "Simetria e Entropia: sobre a Noção de Estrutura em Lévi-Strauss", in *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1998.
- AMOROSO, Marta. "Conquista do Paladar: os Kaingang e os Guarani para Além das Cidades Cristãs", in *Anuário Antropológico*. Brasília, UnB, 2004.
- AVELAR, André de. *Repertório dos Tempos, o mais copioso que até agora saiu à luz, conforme a nova reformação do Pe. Gregório XIII, ano 1582. Feito por André de Avelar, dirigido ao Ilmo Sr D Manuel Castelbranco. Chegam as tábuas dos lunários e eclipses até o ano de 1610. Com Licença. Impresso em Lisboa por Manoel de Lyra. Ano de 1585. Com privilégio Real por dez anos*. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, seção de obras raras, sob a classificação SOR W 1,2,1.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.
- BENJAMIN, Walter. "Sobre o Conceito de História", in *Obras Escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998.
- BOAS, Franz. (1936). "History and Science in Anthropology", in Franz Boas. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, 2004.
- _____. (1932). "Os Objetivos da Pesquisa Antropológica", in Franz Boas. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Zahar, 2004a.
- BRAUDEL, Fernand. "História e Ciências Sociais. A Longa Duração", in *Escritos sobre a História*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- _____. *O Mediterrâneo*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- CALVINO, Ítalo. *Seis Propostas para o Próximo Milênio*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- CARDOSO, Sergio. *A Crítica da Antropologia Política na Obra de Pierre Clastres*. Tese de doutorado. São Paulo, Depto. de Filosofia, USP, 1989.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Etnologia Brasileira", in Sergio Miceli (org). *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*1. *Antropologia*. São Paulo, Editora Sumaré, 1999.
- CHATELET, François. *História da Filosofia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1972.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.
- CLENDINNEN, I. *Ambivalent Conquests: Mayas and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press, 1986.
- COMAROFF, J. *Body and Power. Spirit of Resistance: the Culture and History of a South African People*. Chicago, Chicago University Press, 1985.
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.

- CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade*. Bragança Paulista, Edusf, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros Estrangeiros*. São Paulo, Brasiliense, 1979.
- _____. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- _____. "Introdução a uma História Indígena", in *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992a.
- CUNHA, Manuela Carneiro da & CASTRO, Eduardo Viveiro de. "Vingança e Temporalidade: os Tupinambás", in *Anuário Antropológico*, v. 85, 1986, pp. 57-78.
- DELACAMPNE, Christian & TRAIMOND, Bernard. "A Polêmica Sartre/Lévi-Strauss Revisitada. Nas Raízes das Ciências Sociais de Hoje", in *Les Temps Modernes*, 596, novembro, dezembro, 1997.
- DENING, Greg. *Islands and Beaches. Discourses on a Silent Land. 1774-1880*. Melbourne, Melbourne University Press, 1980.
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo*. São Carlos, Editora Sagrado Coração de Jesus, 2007.
- DUBY, Georges. *Le Temps des Cathédrales*. Paris, Gallimard, 1976.
- _____. *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire Feodale*. Paris, Gallimard, 1978.
- DUMÉZIL, Georges. *Heurs et Malheurs du Guerrier*. Paris, Flammarion, 1985.
- DUMMONT, L. "For a Sociology of India", in *Contributions to Indian Sociology*, n. 1, 1957.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile. "Representações Individuais e Representações Coletivas", in *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro, Forense, 1988.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. "Anthropology and History", in *Essays in Social Anthropology*. London, Faber and Faber, 1962.
- _____. "Social Anthropology: Past and Present", in *Essays in Social Anthropology*. London, Faber and Faber, 1962a.
- _____. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- _____. *Antropologia Social*. Lisboa, Edições 70, 1978a.
- FARAGE, Nadia. *As Muralhas do Sertão: os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.
- FOX, Richard & GINGRICH, Andre. *Anthropology, by Comparison*. London and New York, Routledge, 2002.
- FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2001.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 4ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1951.
- GABORIAU, Marc. "Antropologia Estrutural e História", in Luiz Costa Lima. *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis, Vozes, 1968.
- GALLOIS, Dominique. *Mairi Revisitada: a Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – NHII- USP/Fapesp, 1994.
- _____. *Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas*, mimeo, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *Islam Observed. Religious Development in Marrocos and Indonesia*. Chicago, Chicago University Press, 1971.
- _____. *Negara. O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa, Difel, s.d.
- _____. "Como Pensamos Hoje: a Caminho de uma Etnografia do Pensamento Moderno", in *O Saber Local*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- GELL, Alfred. *The Anthropology of Time. Cultural Construction of Temporal Maps and Images*. Oxford/ Providence, Berg Oxford/ Providence, 1992.
- GINZBURG, Carlo. Introdução ao livro *O Queijo e os Vermes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- GOLDMAN, Marcio. *Razão e Diferença*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1994.
- _____. "Lévi-Strauss e os Sentidos da História", in *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1998.

- _____. "Lévi-Strauss e os Sentidos da História", in *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.
- GRINSHAW, Anna and HART, Keith. *Anthropology and the Crisis of the Intellectuals*. Cambridge, Prickly Pear Press, 1993.
- GRUZINSKI, Serge. *La Pensée Métisse*. Paris, Fayard, 1999.
- HOCART, A M. *Kinship*. Oxford, Oxford University Press, 1969.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou. Cátaros e Católicos numa Aldeia Francesa 1294-1324*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo, 34 Letras, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *La Naissance du Purgatoire*. Paris, Gallimard, 1981.
- _____. *L'Imaginaire Médiéval*. Paris, Gallimard, 1985.
- LEACH, E. R. "Dois Ensaios a Respeito da Representação Simbólica do Tempo", in E. R. Leach. *Repensando a Antropologia*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- LEFORT, Claude. *As Formas da História*. São Paulo, Brasiliense, 1979.
- _____. "Sociedades 'Sem História' e Historicidade", in *As Formas da História*. São Paulo, Brasiliense, 1979a.
- LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, Didier. *De Perto e de Longe*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "A Estrutura dos Mitos", in *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Raça e História*. São Paulo, Martins Fontes, 1975.
- _____. "História e Etnologia", in *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975a.
- _____. "História e Dialética", in *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.
- _____. *Mito e Significado*. Lisboa, Edições 70, 1979.
- _____. "Histoire et Ethnologie", in *Annales E.S.C.*, 38 (6), 1983, pp. 1.217-31.
- _____. *Totemismo Hoje*. 1986.
- _____. "História e Etnologia", in *Textos Didáticos*. Campinas, IFCH/UNICAMP, n. 24, 1996.
- _____. "Voltas ao Passado", in *Mana, Estudos de Antropologia Social* 4 (2), p. 108.
- _____. "A Harmonia das Esferas", in Claude Lévi-Strauss. *Do Mel às Cinzas*, 2003, pp. 401-8.
- _____. *O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac& Naify, 2004.
- LIMA, Antonio Carlos. "A Identificação como Categoria Histórica", in J. P. Oliveira (org.). *Os Poderes e as Terras do Índios. Comunicações* 14. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1989.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- MERLEAU-PONTY. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", in *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1970.
- MONTEIRO, John. *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de livre docência. Campinas, Unicamp, 2001.
- MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia. Uma Santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993.
- MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da Antropologia Cultural. A Obra de Franz Boas*. São Paulo, Hucitec, 2004.
- OBEYESEKERE, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook*, 1992.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999.
- OVERING, Joanna. "O Mito como História: um Problema de Tempo, Realidade e Outras Questões", in *Mana. Estudos de Antropologia Social*. volume 1, número 1. Rio de Janeiro, PPGAS/Relume Dumará, 1995.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia (org.). *As Muitas Faces da História*. São Carlos, Unesp, 2000.
- PATEO, Rogério Duarte do. "Claude Lévi-Strauss: Estrutura, História e Transformação", (mimeo.), 2004.

- PEIXOTO, Fernanda. "O Diálogo como Forma". Caxambu, XXV Encontro Anual da Anpocs (mimeo.), 2001.
- PERRONE-MOYÉS, Beatriz. "Índios Livres e Índios Escravos: os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial", in Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- POMPA, Cristina. *Religião como Tradução*. São Paulo, Edusc/Anpocs, 2003.
- PONTES, Heloisa. "Durkheim: uma Análise dos Fundamentos Simbólicos da Vida Social e dos Fundamentos Sociais do Simbolismo", in *Cadernos de Campo*, ano III, n. 3, 1993, pp. 89-102.
- PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e Colonização do Sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo, Hucitec-Edusp.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas*. Lisboa. Edições 70, 1989.
- REIS, João José. *A Morte É uma Festa: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- _____. *Negociação e Conflito: a Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- RHYS, Isaac. *Transformations in Virginia*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.
- RIVERS. "História e Etnologia" (1920), in Roberto Cardoso de Oliveira (org.). *A Antropologia de Rivers*. Campinas, Editora da Unicamp, 1991.
- SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Michigan, Michigan Press, 1986.
- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- _____. "O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: Por Que a Cultura Não é um 'Objeto' em Extinção", in *Mana*. V. 3. Rio de Janeiro, abril, 1997.
- _____. *Como Pensam os Nativos*. São Paulo, Edusp, 2001.
- _____. *Esperando Foucault, Ainda*. São Paulo, Cosac & Naify, 2004.
- SIDER, Gerald. "Identity as History: Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States", in *Identities*, v. 1. número 1, 1994, pp: 109-22.
- STERN, Steven. "Paradigms of Conquest: History, Historiography and Politics", in *Journal of Latin American Studies*, v. 24, 1992, pp. 1-34.
- STOCKING JR., George W. (org.). *Franz Boas. A Formação da Antropologia Americana. 1883-1911*. Rio de Janeiro, Contraponto/Editora UFRJ, 2004.
- THOMAS, Keith. "Introduction", in Jan Bremmer & Herman Roodenburg (ed.). *A Cultural History of Gesture*. Cambridge, Polity Press, 1991.
- THOMPSON, E. P. *The Making of the English Working Class*. London, Penguin Books, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. (1854). *História Geral do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos, 1978.
- VEYNE, Paul. *Como Se Escreve a História*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1982.
- WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os Deuses. Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Índios do Brasil*. Campinas, Unicamp, 1999.