

84

***Sobre as Duplas Sujeito/Objeto e
Sincronia/Diacronia na Antropologia:
Esboço para um Percorso Subterrâneo***

Luis Fernando Hering Coelho

2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor Lúcio José Botelho
Vice-Reitor Ariovaldo Bolzan

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor Maria Juracy Filgueiras Toneli
Vice-Diretor Roselane Neckel
Chefe do Departamento de Antropologia Antonella M. Imperatriz Tassinari
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Oscar Calávia Sáez
Sub-Coordenador Sônia W. Maluf.

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Editor Rafael José de Menezes Bastos

Comissão Editorial do PPGAS Carmen Sílvia Moraes Rial
Maria Amélia Schmidt Dickie
Oscar Calávia Sáez
Rafael José de Menezes Bastos

Conselho Editorial Aldo Litaiff
Alicia Castells
Antonella M. Imperatriz Tassinari
Dennis Wayne Werner
Deise Lucy O. Montardo
Esther Jean Langdon
Ilka Boaventura Leite
Maria José Reis
Márnio Teixeira Pinto
Miriam Hartung
Miriam Pillar Grossi
Neusa Bloemer
Silvio Coelho dos Santos
Sônia Weidner Maluf
Theophilos Rifiotis

Solicita-se permuta/Exchange Desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Antropologia em Primeira Mão

2006

Antropologia em Primeira Mão é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

Univerisdade Federal de Santa Catarina
Centro de Ciências Humanas
Núcleo de Publicações de Periódicos
do CFH - Campus Universitário - Trindade
88040970 Florianópolis SC, Brasil
Fone: 37219457

Coordenadora do NUPPe

Carmen Rial

Secretaria do NUPPe

Luiz Carlos Cardoso e
Jane Mary Carpes Gonzaga

Editoração eletrônica

Jane Mary Carpes Gonzaga

Copyright

Todos os direitos reservados. Nenhum extrato desta revista poderá ser reproduzido, armazenado ou transmitido sob qualquer forma ou meio, eletrônico, mecânico, por fotocópia, por gravação ou outro, sem a autorização por escrito da comissão editorial.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise without the written permission of the publisher.

Catálogo na Publicação Daurecy Camilo CRB-14/416

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. —, n.1 (1995) — Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 1995 - v. ; 22cm

Irregular
ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

Toda correspondência deve ser dirigida à
Comissão Editorial do PPGAS
Departamento de Antropologia,
Centro de Filosofia e Humanas – CFH,
Universidade Federal de Santa Catarina,
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil
fone: (0.XX.48) 3721. 93.64 ou fone/fax (0.XX.48) 3331.9714
e-mail: ilha@cfh.ufsc.br www.antropologia.ufsc.br

Sobre as Duplas Sujeito/Objeto e Sincronia/Diacronia na Antropologia: Esboço para um Percorso Subterrâneo¹

Luís Fernando Hering Coelho²

“Penso se tudo na vida não será a degeneração de tudo. O ser não será uma aproximação – uma véspera ou uns arredores”.
F. Pessoa, *Livro do Desassossego*

“A verdade sincrônica parece ser a negação da verdade diacrônica e, vendo as coisas superficialmente, parecerá a alguém que cumpre escolher entre as duas; de fato, não é necessário, uma das verdades não exclui a outra”. F. de Saussure, *Curso de Linguística Geral*

O homem surge entre os séculos XVIII e XIX. Esta afirmação de Michel Foucault (2002) refere-se a uma ruptura epistemológica do

¹ Este ensaio, aqui brevemente revisto, foi originalmente preparado como prova escrita para o exame de qualificação do curso de Doutorado em Antropologia Social do PPGAS/UFSC, em sua primeira convocatória de 2006. Girando em torno dos temas dos aspectos interdisciplinares da pesquisa em antropologia e do nativo como objeto e/ou sujeito, desde o início o que tomou forma foi uma tentativa de reflexão situada sobretudo num plano epistemológico, muito inspirada na arqueologia das ciências humanas feita por Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas*. Assim, o caminho tomado seguiu mais a direção de indagar sobre os termos em que os temas acima propostos podem ser pensados do que refletir sobre questões igualmente importantes como aquelas relativas aos aspectos mais imediatamente práticos da colaboração interdisciplinar, ou ao encontro entre antropólogo e nativo em campo, ou ainda com relação aos interesses que este último possa ter, ou não, na pesquisa antropológica. O tema dos aspectos interdisciplinares da pesquisa em antropologia desdobrou-se aqui nas relações entre história e antropologia, ambas disciplinas que ocupam um lugar especial no mapeamento foucaultiano das ciências humanas. Agradeço o apoio de meu orientador, Dr. Rafael José de Menezes Bastos e à CAPES, cuja bolsa de estudos tem financiado meu curso de doutorado.

² Mestre e Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC, onde é membro do Núcleo de Estudos Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe (MUSA). Contato: <luis@cfh.ufsc.br>.

pensamento ocidental que reordena o campo do saber a nível arqueológico, num processo da mesma ordem daquele que marca a passagem do pensamento renascentista ao período clássico, entre os séculos XVI e XVII³. Não se trata, evidentemente, do aparecimento repentino do ser humano, e também da vida, do trabalho e da linguagem, como fenômenos novos no horizonte do “real”; esta aparição tampouco resulta do “progresso” histórico de um pensamento que se teria desenvolvido cumulativamente ao longo dos séculos, cada vez mais “refinado” e aparelhado para uma “descoberta” objetiva do mundo. Trata-se, sim, de uma reordenação profunda no próprio modo de pensar, nos objetos que o prendem e orientam e nas suas condições mesmas de possibilidade. As ciências humanas nascem dentro deste espaço epistemológico moderno, sendo determinadas por sua geometria. Sem ter aqui a pretensão nem o objetivo de esgotar as inúmeras implicações da arqueologia das ciências humanas que se faz em *As Palavras e as Coisas*, gostaria de partir de alguns pontos da caracterização que ali se propõe da episteme moderna⁴, interessado sobretudo no lugar que ela reserva para a antropologia e a história. Quero crer que se trata de perseguir, num outro registro, a pergunta formulada por Peirano (1997):

3 Em linhas muito gerais, a primeira ruptura, que leva do Renascimento ao período Clássico, é marcada, em seu subsolo, por um afastamento entre a ordem da linguagem e a do mundo, ou da natureza; nos termos de Foucault, “Na idade clássica, servir-se de signos não é, como nos séculos precedentes, tentar reencontrar por sob eles o texto primitivo de um discurso afirmado, e reafirmado, para sempre; é tentar descobrir a linguagem arbitrária que autorizará o desdobramento da natureza no seu espaço, os termos últimos de sua análise e as leis de sua composição. O saber não tem mais que desencravar a velha Palavra dos lugares desconhecidos onde ela se pode esconder; cumpre-lhe fabricar uma língua e que ela seja bem-feita – isto é, que, analisante e combinante, ela seja a língua dos cálculos.” (Foucault, op.cit.:86). A segunda ruptura, na virada para o século XIX, é, no campo filosófico, marcada pelo pensamento de Kant e sua “revolução copernicana” que determina uma mudança de foco: dos objetos para o modo mesmo de conhecê-los. Cf. Morujão (1997).

4 A modernidade é uma questão amplamente debatida, especialmente na antropologia das sociedades complexas, sendo que diferentes autores a definem de diferentes formas. Por uma questão de foco, o debate não será abordado aqui. Para Foucault, a episteme moderna é a que, em grande medida, ainda orienta o pensamento contemporâneo. Adiante, o termo será retomado na acepção de Bruno Latour.

“onde está a antropologia?”, considerando que, não sendo a episteme um espaço habitado por cargas neutras, a topologia dos compartimentos disciplinares é imediatamente uma elaboração possível do conjunto de relações concretas e mutuamente determinantes que eles mantêm entre si. Vale notar que, na reflexão de Peirano, o horizonte da pergunta é o contexto acadêmico norte-americano marcado pela “angústia” dita pós-moderna em torno da fragmentação do campo disciplinar das ciências sociais e humanas. Pesquisando o sistema nativo de classificação nos modos de distribuição dos livros nas estantes das livrarias, a autora localiza o que seria, naquele contexto, uma concepção da disciplina marcada, de um lado, por um essencialismo exotizante e, de outro, por uma dificuldade de elaboração do problema da alteridade que tem como efeito um “achatamento” das diferenças, especialmente no que diz respeito à absorção da produção acadêmica dita periférica. Vejamos:

A visita a livrarias confirma que a disciplina permanece tão associada ao exotismo (a despeito dos antropólogos) que até mesmo o mercado intelectual não consegue chegar à perspectiva moderna lévi-straussiana. O caminho parece seguir os seguintes passos: sendo a antropologia (ainda e sempre) o estudo do ‘outro exótico’, nos anos 90 esse tipo de abordagem não é mais politicamente aceitável; volta-se então o olhar para o ‘nós’ – isto é, para a alteridade próxima; nesse momento, para os antropólogos norte-americanos, o estudo deixa de ser antropologia e transforma-se em cultural studies, feminist studies, area studies, ou outra categoria. O resultado é inevitável: se a antropologia foi o estudo do ‘outro exótico’, é porque, em termos de valores, ainda o é. Nesse processo, revela-se a força da visão essencialista – e, portanto, a-histórica – no mundo intelectual norte-americano: ou uma disciplina é ‘disciplinada’, isto é, sempre a mesma, ou desaparece. (Peirano, 1997:86).

Com efeito, a pulverização em *studies*

evidencia a tendência atual de fragmentar os campos intelectuais para depois reunir os diferentes como análogos, eliminando, dessa forma, as particularidades (que são históricas e, portanto, nacionais) em nome de uma compartilhada pós-modernidade. Hoje, como sempre, a questão da alteridade, tanto nas livrarias quanto alhures, continua sem uma solução adequada. (Peirano, op.cit.:87-88).

Peirano nos mostra, então, um contexto no qual a prática antropológica – ou parte dela – revela uma concepção disciplinar marcada por um certo essencialismo no qual a alternativa à permanência é a pulverização⁵. Esta rigidez disciplinar já é verificável, por exemplo, nas reflexões de Alan Merriam (1964) sobre a antropologia *da* música, onde a localização prévia de cada um destes dois domínios em departamentos acadêmicos diferentes (neste caso, a antropologia como uma competência da arcada das ciências sociais, e a música como fenômeno relativo ao campo das chamadas humanidades ou artes) é rebatida para dentro do horizonte epistemológico, acarretando uma imensa dificuldade para escapar do dualismo comportamento/música e resolvê-lo *dentro* da antropologia⁶. É interessante que isto aconteça especialmente quando o *do* ou *da* sobre o qual se volta a antropologia seja uma outra disciplina, com alguma autonomia e um discurso próprio

5 Ela parece apontar também, diga-se de passagem, algo que poderia ser definido pelo seguinte princípio não enunciado: “Sendo necessário reconhecer que o outro é tão *sujeito* quanto eu mesmo, reservo-me o direito de colocar os termos em que ele o será”. Ou seja, teríamos aqui, dentro de uma concepção essencialista do sujeito, um profundo etnocentrismo disfarçado de relativismo caridoso e politicamente correto; um movimento em direção ao outro que, de saída, achata a sua diferença. Este tipo de postura é mapeável também, por exemplo, em diferentes casos de aproximações entre grupos indígenas e segmentos da sociedade envolvente, muitas vezes em torno de projetos artísticos, “culturais” e ambientalistas. Cf. Menezes Bastos (1996), Coelho (2004).

6 Cf. Menezes Bastos (1995).

constituído. Um trabalho sobre o parentesco ou a cosmologia, idealmente de um povo distante, não encontra, no contexto examinado por Peirano, tantos problemas de enquadramento quanto uma antropologia da biotecnologia, por exemplo, como a feita em *Making PCR* (Rabinow *apud* Peirano, *op.cit.*: 80-83 e *passim*), que cai logo fora de lugar e vai parar na estante de *science*. Uma antropologia da música – ou da arte, de modo geral – enfrenta eventualmente um tipo parecido de problema, que se desdobra, por exemplo, em dificuldades de elaborar o problema de uma apreciação estética intercultural⁷. Abordagens (nem tão) recentes têm lançado uma outra luz sobre esta problemática, como é o caso dos desdobramentos da noção de *antropologia simétrica* proposta por Bruno Latour, que será examinada adiante. Mas, indicada de passagem o que seria uma “irredutibilidade departamental” com conseqüências epistemológicas, gostaria agora de deixar o plano onde Peirano situa sua inquirição e mergulhar de uma vez na estratigrafia de Foucault. Vejamos, nesta outra profundidade, onde pode estar a antropologia, e que relações mantém com a vizinhança.

A representação que Foucault (*op.cit.*) faz do campo epistemológico moderno é fundamentalmente espacial e tem a sua ossatura disposta na forma de três eixos ortogonais, cada um deles alojando uma grande área do saber: no primeiro, estão as ciências físicas e matemáticas (também denominadas *dedutivas*); no segundo, as chamadas ciências empíricas – biologia, economia e ciências da linguagem; no terceiro, a reflexão filosófica. As disciplinas situadas nos diferentes eixos comunicam-se entre si através de planos comuns, gerando inúmeros cruzamentos. O que é interessante notar aqui é o lugar *sui generis* ocupado pelas ciências humanas neste *triedro dos saberes*: elas não estão situadas em nenhum dos eixos e nem nos planos que os contém, mas no espaço volumoso que eles abrem, e que é por eles definido sem ser ocupado, a não ser em casos de “deslizes” “psicologizantes” ou “sociologizantes”. Para Foucault, o modo específico de ser das ciências humanas é determinado não pela

⁷ Conforme, por exemplo, no campo da musicologia, Nattiez (2005).

complexidade de seu objeto, mas por sua posição dentro deste espaço e, de maneira especial, pelas relações que elas mantêm com as chamadas ciências empíricas. Se estas últimas voltam-se para conjuntos de fenômenos que são determinantes do que é o homem – a vida, a necessidade e o trabalho, a linguagem – nem por isso elas são ciências humanas, pois estas se definem por uma reduplicação daquelas, alojada no mundo da representação. Esta relação constitutiva com o eixo das ciências empíricas empresta às ciências humanas a sua forma: a “região psicológica” reside no espaço de projeção da biologia; no cruzamento com a economia surge a “região sociológica” e, finalmente, do cruzamento com a linguagem vem a “região” dos estudos das manifestações verbais em geral, orais ou escritas. Cada uma destas três regiões origina um par conceitual, cujo conjunto atua como um repertório básico de categorias que sustenta as ciências humanas, fornecendo-lhes três grandes modelos, definidos respectivamente em termos das relações entre: *função e norma*; *conflito e regra*; *sentido e sistema*. Foucault enfatiza que estes não são simples empréstimos de conceitos tomados de outros domínios, mas sim modelos constituintes que “desempenham o papel de ‘categorias’ no saber singular das ciências humanas” (Foucault, op.cit.:493).

É interessante notar que, para Foucault, a dificuldade de se fixar os limites dos objetos e dos métodos próprios de cada uma das regiões mencionadas deve-se justamente ao fato de que, na prática, estes modelos não permanecem apenas dentro das superfícies de projeção que os geraram. Deste modo, as diferentes ciências humanas se entrecruzam sempre, em termos de objetos e métodos, gerando disciplinas intermediárias e mistas. Em todo caso, Foucault considera que só há “defeito de método” “se os modelos não forem ordenados e explicitamente articulados uns com os outros”, gerando discussões em torno de “análise genética ou estrutural? Explicação ou compreensão? Recurso ao ‘inferior’ ou manutenção da decifração ao nível da leitura?” (Foucault, op.cit.:496). É interessante notar que, embora não tenhamos, ainda, localizado a antropologia neste espaço, estas são questões recorrentes no que diz respeito às discussões teóricas “internas” da disciplina, do mesmo modo como soam familiares os termos

com os quais o autor delinea algo como um “mal estar crônico” das ciências humanas em geral: “sua precariedade, sua incerteza como ciências, sua perigosa familiaridade com a filosofia, seu apoio mal definido sobre outros domínios do saber, seu caráter sempre secundário e derivado, como também sua pretensão ao universal” (Foucault, op.cit.:481).

Ao mostrar o enraizamento profundo destas “ciências” no domínio da representação e a sua relação de vizinhança – e nunca de congruência – com as ciências “objetivas” como determinantes mesmo de sua positividade própria, Foucault considera “vãs e ociosas” as discussões sobre se tais conhecimentos podem ou não ser, a rigor, ditos *científicos*. A representação (que pode ser consciente ou inconsciente) é, ao mesmo tempo, um objeto para as ciências humanas e a sua própria condição de possibilidade. Isto faz com que elas sejam

sempre animadas por uma espécie de mobilidade transcendental. Não cessam de exercer para consigo próprias uma retomada crítica. Vão do que é dado à representação ao que torna possível a representação, mas que é ainda uma representação. De maneira que elas buscam menos, como as outras ciências, generalizar-se ou precisar-se do que desmistificar-se sem cessar: passar de uma evidência imediata e não-controlada a formas menos transparentes, porém mais fundamentais. (Foucault, op.cit.:503).

Enfim, para Foucault, nunca meras ilusões ou ideologias, as ciências humanas não são também propriamente *ciências*, na medida em que lhes falta determinados “caracteres de objetividade e sistematicidade”. Isso não faz delas conhecimentos menores, mas sim *outras* configurações do saber, perfeitamente positivas, sobre um mesmo solo arqueológico. Configurações do saber que supõem “a transferência de modelos exteriores na dimensão do inconsciente e da consciência e o refluxo da reflexão crítica em direção ao próprio lugar donde vêm esses modelos” (Foucault, op.cit.:505-507).

A história e a antropologia⁸ (junto com a psicanálise) ocupam um lugar muito especial nesta topologia. Em primeiro lugar, a história se relaciona às ciências humanas não como vizinha num espaço comum, mas percorre-as num nível mais fundamental. Muito mais antiga do que a configuração da episteme moderna, a história deixa de ser concebida, no momento de inflexão do conhecimento entre os séculos XVIII e XIX, como uma cronologia plana e uniforme, universal e única para os homens, os outros seres vivos e as coisas, para dar lugar a uma explosão de historicidades múltiplas. Expulso de uma cronologia universal, o homem moderno se vê ao mesmo tempo “desistoricizado” e imerso na consciência de uma historicidade própria que lhe determina. Junto com o inconsciente, a história é a outra face da finitude que revela a figura do homem. Vejamos:

A História forma, pois, para as ciências humanas, uma esfera de acolhimento ao mesmo tempo privilegiada e perigosa. A cada ciência do homem ela dá um fundo básico que a estabelece, lhe fixa um solo e como que uma pátria: ela determina a área cultural – o episódio cronológico, a inserção geográfica – em que se pode reconhecer, para este saber, sua validade; cerca-as, porém, com uma fronteira que as limita e, logo de início, arruína sua pretensão de valerem no elemento da universalidade. Desta maneira, ela revela que se o homem – antes mesmo de o saber – sempre esteve submetido às determinações que a psicologia, a sociologia, a análise das linguagens podem manifestar, nem por isso ele é o objeto intemporal de um saber que, pelo menos ao nível dos seus direitos, seria, ele próprio, sem idade. Ainda quando evitam toda referência à história, as ciências humanas (e, a esse título, pode-se colocar a história entre

⁸ Vale lembrar que a disciplina aqui denominada *antropologia* corresponde àquela que Foucault chama de *etnologia*, numa especificidade terminológica corrente entre os autores franceses.

elas) não fazem mais que pôr em relação um episódio cultural com outro [...]; e se elas se aplicam à sua própria sincronia, é ao próprio homem que reportam o episódio cultural donde procedem. De sorte que o homem jamais aparece na sua positividade sem que esta seja logo limitada pelo ilimitado da História. (Foucault, op.cit.:514).

Por sua vez, a antropologia, mesmo se voltada para cortes sincrônicos, se coloca justamente na dimensão desta historicidade determinante do “episódio cultural”, buscando, em cada caso, revelar como se organizam as chamadas “três grandes positivities”: a vida; a necessidade e o trabalho; a linguagem, e tendo como problema geral o das relações (de continuidade ou descontinuidade) entre natureza e cultura – o que, a princípio, parece significar, dentro do esquema foucaultiano, as relações entre o lado objetivo dos fenômenos e as suas representações. Ao pesquisar os limites da representação, a antropologia, junto com a psicanálise, é, nos termos que Foucault toma de Lévi-Strauss⁹, um *dissolvente* do homem, a dirigir-se ao que constitui suas margens:

A etnologia, como a psicanálise, interroga não o próprio homem tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem; como a psicanálise, ela atravessa todo o campo desse saber num movimento que tende a atingir seus limites. (...). O privilégio da etnologia e da psicanálise, a razão de seu profundo parentesco e de sua simetria – não devem, pois, ser buscados numa certa preocupação que uma e outra teriam em penetrar o profundo enigma, a parte mais secreta da natureza humana; de fato, o que se espelha no espaço de seu discurso é muito mais o a priori histórico de todas as ciências humanas

9 Cf. Lévi-Strauss (2002:275).

– as grandes cesuras, os sulcos, as partilhas que, na epistémê ocidental, desenharam o perfil do homem e o dispuseram para um saber possível. Era, portanto, muito necessário que ambas fossem ciências do inconsciente: não porque atingem no homem o que está sob a sua consciência, mas porque se dirigem ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência. (Foucault, op.cit.:524-525).

Tendo em mente aquela pergunta que no início tomei de Peirano – “onde está a antropologia?”, e situadas as ciências humanas num horizonte de pensamento que ainda nos diz respeito, pelo menos em grande medida, remeto-me ainda uma vez aos termos de Foucault:

Em relação às ciências humanas, a psicanálise e a etnologia são antes ‘contraciências’; o que não quer dizer que sejam menos ‘racionalis’ ou ‘objetivas’ que as outras, mas que elas as assumem no contrafluxo, reconduzem-nas a seu suporte epistemológico e não cessam de ‘desfazer’ esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade. (Foucault, op.cit.:525-526).

Este mapeamento permite evidenciar, entre outras coisas, a limitação do alcance de se colocar a questão em termos de comparações estritas entre, de um lado, as ciências mais “exatas” e “objetivas” e, de outro, as mais “inexatas” e “subjetivas”. Se hoje é lugar comum (ou deveria ser) a constatação de que a dureza das ciências tidas como mais exatas se desfaz quanto mais elas se aproximam da intimidade de seus “objetos” – o tempo cronométrico fica indeciso quando as equações o remetem aos estágios embrionários do Universo; a matéria, no sertão fundo de seu interior, é feita de espaços vazios, toda dureza podendo ser medida apenas em termos de probabilidade; a luz é substância e energia, hora uma

coisa, hora outra –, a “moleza” das ciências humanas (pensemos aqui na antropologia) não é determinada por alguma característica intrínseca – a complexidade, ou a agência, por exemplo – de seu objeto: o homem (pensemos aqui no “nativo”); e é este ponto da argumentação de Foucault que gostaria de enfatizar. Deste ponto de vista, o homem não é o dado da antropologia, mas o seu problema, à medida em que a disciplina sempre beira, “por fora”, as fronteiras entre o mundo e as representações, colocando em perspectiva, traçando outros esboços do que possa ser a sua figura, dada em “episódios culturais” específicos, espacial e temporalmente. Creio que não existe necessariamente aqui uma contradição com o *ce qui est donné*, conforme a elaboração clássica de Marcel Mauss, se pudermos interpretá-la no sentido de que o melanésio desta ou daquela ilha é *dado* não simplesmente como o sujeito empírico que ele evidentemente é, mas como representante de um mundo possível que ali é posto, e que exige que se coloquem entre parêntesis, com contornos apenas esboçados, idéias como, por exemplo, *direito, economia, homem, história*. Mas, com isto, mobilizamos argumentos de autores que examinaremos brevemente a seguir.

Bruno Latour busca explorar de maneira não-dicotômica a construção (humana) dos fatos (reais) e propõe a noção de *antropologia simétrica*, interessada em explicar em termos equivalentes, por exemplo, tanto o porquê de os nativos de uma ilha distante acharem que a lua é uma deusa quanto o porquê de os modernos de uma cidade próxima acharem que ela não é, ou ainda, tanto a (des)crença na astrologia quanto a (des)crença na astronomia. Um criterioso trabalho de campo num laboratório de biologia, permite ao autor afirmar que “a atividade científica não trata da ‘natureza’, ela é uma luta renhida para *construir* a realidade. O laboratório é o local de trabalho e o conjunto das forças produtivas que torna essa construção possível. (...) A realidade é, então, secretada.” (Latour & Woolgar, 1997:278). No limite, seu próprio discurso como antropólogo é da mesma ordem que o discurso do “nativo” cientista:

Nossa descrição da construção de um fato em um laboratório de biologia não é nem superior

nem inferior às descrições produzidas pelos próprios cientistas. Ela não é superior porque não pretende dispor de um melhor acesso à ‘realidade’, assim como não pretendemos escapar da própria descrição que fizemos da atividade científica: a construção dos fatos a partir das circunstâncias, sem se fazer apelo à qualquer ordem pré-existente. Em um sentido fundamental, nossa descrição não passa de uma ficção. Mas isso não a torna inferior à atividade dos membros do laboratório. (...) A única diferença é que eles têm um laboratório. (Latour & Woolgar, op.cit.:297)

Neste sentido, Latour como que desnaturaliza o *fato científico* e desfaz a barreira *a priori* entre natureza e cultura, localizando justamente na constituição desta fronteira o problema a ser estudado. Nem a cultura, nem a natureza, o objeto da antropologia simétrica são as *ontologias de geometria variável* (Latour, 1994:84-87 e *passim*) que as constituem. Indica-se, assim, a superação de um relativismo parcial que vê na diversidade cultural um repertório de elaborações particulares de uma natureza universal. A cultura já não é apenas uma *outra* lente para olhar o *mesmo* mundo.

Voltando rapidamente ao esquema de Foucault, lembramos que, ali, o homem é uma imagem gerada a partir do solo concreto da necessidade e do trabalho, da linguagem, da vida (como definida pela biologia). No momento em que as ciências empíricas se voltam para esses fenômenos, fazem surgir um “rosto desenhado na areia”, sendo determinado por eles e deles construindo para si mesmo representações. A localização histórica dessas representações e suas relações com as *positividades* que determinam o humano (dando-lhe beiradas) são o alvo do ácido antropológico. Partindo destas constatações, Foucault parece apostar todas as fichas numa reconfiguração vindoura que, dissolvendo o homem, determinando sua volta àquela “inexistência serena” que o marcava como (não-)objeto no horizonte do pensamento renascentista e clássico,

ancorará a episteme numa formalização geral, reestabelecendo o reino do ser da linguagem; no que se nota claramente um tributo ao estruturalismo. Mas, se a antropologia, para Foucault, parece a princípio se calcar numa distinção *a priori* entre natureza e cultura, pensada em termos de fenômenos/representações (coisas/palavras) – ou seja, exatamente o alvo da crítica de Latour – é o próprio Foucault que abre uma brecha ao fazer a importante reserva de que a antropologia aborda, num dado episódio cultural, as relações entre natureza e cultura *em suas continuidades e descontinuidades*, ou seja, se é que há aí uma fronteira dada, ela é feita em tracejado. Poderíamos então suspeitar que, mesmo com a aparente dureza com que se desenha o *triédro dos saberes* e o seu espaço, há já n’*As Palavras e as Coisas*, a sugestão de que, lá no fundo, jamais fomos modernos mesmo¹⁰. Mas, de qualquer modo, isto não implica que haja uma continuidade total entre Foucault e Latour, é claro. Neste sentido, é interessante notar que Latour não indica propriamente uma *dissolução* – pois “não há nada que seja suficientemente inumano para que lá possamos dissolver o homem e anunciar a sua morte. Suas vontades, suas ações, suas palavras são por demais abundantes” (Latour, 1994:135) – mas antes uma *redistribuição* do humano, que “só pode ser captado se devolvermos a ele esta outra parte de si mesmo, a parte das coisas”. São, enfim, “suas alianças e suas trocas, como um todo, que definem o *antropos*.” (idem, *ibidem*). Desta forma,

Não precisamos apoiar nossas explicações nestas duas formas puras, o objeto ou o sujeito-sociedade, já que elas são, ao

10 Para Latour, a raiz do pensamento que se pensa moderno é a crença numa separação radical entre o mundo dos fatos (natureza) e o mundo dos feitos (cultura) – o trabalho de *purificação* que, no entanto, é constantemente subvertido na própria prática cotidiana de *mediação*. No momento em que se contempla estes dois movimentos simultaneamente, a constituição moderna é desfeita, daí a idéia de que *jamais fomos modernos* (Cf. Latour, 1994:16).

contrário, resultados parciais e purificados da prática central, a única que nos interessa. (Latour, 1994:78).

A sugestão é de que o que seja o humano pode não estar restrito a um sujeito concebido como sede isolada da ação, mas estar espalhado por outros domínios¹¹. Latour dá um exemplo interessante ao citar uma anedota, tomada de um romancista indiano, na qual o “destruidor de fetiches”, ao obrigar energicamente um grupo de párias a tocar com as mãos um ídolo de pedra (*shaligram*) proibido, obtém, como resultado da violação forçada, não a destruição do fetiche, mas da própria condição de humanidade, sua e dos párias (Latour, 2002:51-56)¹².

11 Se a sugestão de Latour aponta o questionamento de uma fronteira sujeito/objeto naturalizada para focalizar o humano justamente como aquilo que se constitui ao constituir esta fronteira, espalhando-se de fato pelos seus dois lados, a congruência perfeita entre *humano* e *cultural*, que eventualmente ainda parece evidente, já não o é tanto, e há tempos. Vejamos uma passagem muito interessante, onde a música oferece a pista: “O homem não é o único produtor de sons musicais, ele compartilha esse privilégio com os pássaros, mas essa constatação não afeta a nossa tese, já que, à diferença da cor, que é um modo da matéria, a tonalidade musical – tanto entre pássaros quanto entre homens – é um modo da sociedade. O pretense ‘canto’ dos pássaros situa-se no limiar da linguagem; serve à expressão e à comunicação. Os sons musicais continuam, portanto, do lado da cultura. É a linha de demarcação entre a natureza e a cultura que já não segue tão exatamente quanto se acreditou no passado o traçado de nenhuma das linhas que servem para distinguir a humanidade da animalidade.” Lévi-Strauss (2004:38-39). Num recente artigo sobre a “tribo” dos chimpanzés, a autora afirma: “As ciências sociais, particularmente a antropologia, precisarão enfrentar problemas tais como o questionamento das definições de humano e da singularidade humana nas bases que têm sido reproduzidas desde o início do século XX. Não há mais consenso acerca de que os seres humanos sejam os únicos a desenvolver vida coletiva complexa, produzir cultura, lutar por status e poder, reconhecer seus semelhantes e repassar seus conhecimentos às gerações futuras.” Rapchan (2005:266). Pode ser inquietante, para não dizer incômodo, pensar nas implicações mais profundas destas questões. Onde está o “objeto” da antropologia? Quem são seus “sujeitos”? O antropocentrismo será algo como um etnocentrismo?

12 A palavra *fe(i)tiche* (tradução do francês *fétiche*) é utilizada por Latour para designar o “operador da antropologia simétrica”, ao unir num único termo as etimologias de *feito* (onde o trabalho de construção é aparente) e *fetiche* (que deveria, para o crente, na avaliação daquele que se crê moderno, ocultar o caráter construído do objeto). Cf. Latour (2002).

Talvez estas reflexões, naquilo que remetem às relações entre a antropologia e as ciências “duras”, possam, em suas linhas gerais, ser transpostas para a clave das relações entre a antropologia e a estética em geral, com o mesmo efeito diluidor das fronteiras *a priori*. Estou especialmente interessado no cerne daquela dificuldade exemplificada acima através do dilema que, na formulação de Merriam (op.cit.), separa o comportamento, a ação social, de um lado, e a música (como um “produto sonoro”), de outro. Dentro da concepção simétrica de uma humanidade (no sentido adjetivo) redistribuída e da antropologia como a pesquisa de ontologias cuja geometria está, no ponto de partida, sempre por verificar, o problema se refaz num nível onde os dois lados estão implicados um no outro. A antropologia da música não é, certamente, apenas uma antropologia dos sons, assim como falar de *som humanamente organizado* – para tomar a feliz expressão que Blacking (2000) coloca como a outra face da *humanidade musicalmente organizada* – é, imediatamente, falar do que possa ser o homem, fazendo a partitura de uma de suas aparições possíveis.

Inspirando-se, entre outros autores, na antropologia simétrica proposta por Latour e na noção de *Outrem* desenvolvida por Deleuze, Viveiros de Castro (2002) argumenta que a não-transparência mútua entre os universos do antropólogo e do nativo (ambos compreendidos não de modo essencialista, mas como posições reciprocamente determinadas por uma relação que as antecede), mais do que um problema, é constituinte do que possa ser o conhecimento antropológico, sendo que a opacidade entre os diferentes mundos culturais, a impossibilidade lógica e ontológica de se assumir o “ponto de vista do nativo”, é justamente o que gera o enriquecimento conceitual. Assim, o caráter ficcional, construído, do relato antropológico é assumido em sua positividade, na medida em que sua riqueza reside justamente em “pôr em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos.” (Viveiros de Castro, 2002:123).

Digamos então que a antropologia se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina

particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais, mas, ao contrário, por ter apenas uma vaga idéia inicial do que seja uma relação. Pois seu problema característico consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em se perguntar o que seu objeto constitui como relação social, o que é uma relação social nos termos de seu objeto, ou melhor, nos termos formuláveis pela relação (social, naturalmente, e constitutiva) entre o ‘antropólogo’ e o ‘nativo’. (Viveiros de Castro, 2002:122)

O objeto da antropologia proposta por este autor não é o nativo, nem o seu pensamento, mas “o mundo possível que seus conceitos projetam” (Viveiros de Castro, *op.cit.*:133). Note-se que esta não é uma volta a uma definição como o estudo do outro exótico. Antropólogo e nativo são definidos pela relação e não pré-existem, enquanto tais, a ela. Certamente, é sob a pena do antropólogo – e por um interesse que é dele – que os mundos possíveis projetados pelo encontro se realizam virtualmente. Trata-se, enfim, de uma concepção de antropologia como “philosophy with people in” (Ingold *apud* Viveiros de Castro, *op.cit.*:127). Esta caracterização da antropologia como tendo sua especificidade, entre os diversos “discursos sobre a socialidade”, marcada pela construção das próprias questões a partir da opacidade conceitual recíproca entre “mundos possíveis”, evoca a idéia de *compreensão criativa* e de *exotopia* que Sahlins (2006), de maneira provocativa, toma de Bakhtin. A idéia básica, originada nas reflexões sobre o mundo literário, é de que o universo de sentido é enriquecido pelas diferenças entre as intenções do autor e a experiência da leitura por um outro. É o próprio Bakhtin que amplia o argumento em direção à crítica à idéia de que “para melhor entender uma cultura estrangeira, é preciso viver nela e, esquecendo a sua própria, olhar o mundo com os olhos da outra” (Bakhtin *apud* Todorov *apud* Sahlins, *op.cit.*:12-13). Para Bakhtin, este movimento é necessário, mas parcial e, tomado em sentido único, falso. A provocação de Sahlins está em utilizar este

argumento para recuperar o interesse epistemológico da *autoridade etnográfica*, criticada por James Clifford. Mas o que Sahlins parece querer enfatizar, enfim, está no plano mais geral do caráter constitutivo da pesquisa comparativa na antropologia e – um dos grandes pontos de seu *História e Cultura* (Sahlins, op.cit.), na trilha de obras anteriores – também na historiografia:

mais que defender aqui os interesses do relativismo cultural, defendo a relevância cultural. Se o passado é um país estrangeiro, ele também é outra cultura. *Autre temps, autre moeurs*. E, se é outra cultura, descobri-la requer, então, alguma antropologia – o que sempre significa alguma comparação cultural. (Sahlins, op.cit.:10)

É com Sahlins que voltamos, finalmente, ao tema da relação entre antropologia e história, dupla que tem uma história controversa e disputada dentro da própria antropologia. Tome-se, por exemplo, a escola estrutural-funcionalista inglesa e o seu banimento da história, na crítica ao evolucionismo, em favor de uma explicação sincrônica, cuja orientação cientificista de modelo biológico foi depois criticada, entre outros, por Evans-Pritchard (1972). Na obra de Boas, que é também um crítico ferrenho do evolucionismo e do difusionismo enquanto princípios explicativos gerais, o mapeamento de *desenvolvimentos históricos particulares* têm um lugar fundamental que, junto com a organização sincrônica dos *processos psicológicos*¹³, é fator de explicação da própria cultura¹⁴. Na impossibilidade de percorrer aqui em detalhes a história desta dualidade na antropologia, gostaria apenas de, antes de olhar o argumento de Sahlins, marcar

13 Vale lembrar que, com Boas, já não estamos no horizonte da busca da *mentalidade primitiva*, mas muito mais em torno de processos psicológicos universais. Esta é uma das importantes inspirações boasianas tomadas por Lévi-Strauss. Neste sentido, sobre as implicações do estudo das formas estéticas, por exemplo, conforme Boas (1955:17-63 e *passim*) e Lévi-Strauss (1996).

14 Cf. os artigos reunidos em Boas (2004) e, para um importante estudo da arte dentro destes princípios, Boas (1955).

alguns pontos do pensamento de Lévi-Strauss sobre o tema, uma vez que é em torno da obra deste autor que a relação entre as duas disciplinas alcança um de seus pontos de disputa mais tensos. O termo *história* tem ali, de um modo geral, uma dupla acepção. De um lado, ela é entendida como um recorte epistemológico, uma disciplina acadêmica preocupada com a sistematização e estudo dos fatos no tempo – a historiografia. De outro lado, a compreensão lévi-straussiana sobre o que seja a história como realidade ontológica é categórica: nada além do puro devir, privado de qualquer causalidade interna definível *a priori* – numa palavra, o domínio da *contingência*¹⁵. A argumentação sobre este segundo ponto está concentrada no livro *O Pensamento Selvagem* (Lévi-Strauss, 2002), sobretudo em seu capítulo final, *História e Dialética*, numa discussão com o argumento sartriano do primado da razão dialética. Ali, baseado no pressuposto da necessidade de quantificação dos fatos, com o estabelecimento da descontinuidade e do contraste como medidas da possibilidade do próprio conhecimento, Lévi-Strauss argumenta que qualquer tentativa de se abordar a história como um desenrolar contínuo dotado de um sentido imanente é um empreendimento “condenado a uma regressão ao infinito” (Lévi-Strauss, op.cit.:286), uma vez que o fato histórico não corresponde em si a uma realidade objetiva, constituindo-se apenas a partir do recorte do historiador. Como um fato não tem sentido a menos que possa ser comparado com outros¹⁶, o código do historiador se

15 Idéias como *mudança, desorganização, abertura* e, no limite, *caos* – no sentido de um aumento inexorável da entropia, como coloca Almeida (1999) –, correspondem à concepção lévi-straussiana da história como o domínio da contingência e da indeterminação. Aliás, mencione-se aqui, apenas de passagem, a distinção entre sociedades frias e quentes, geradora de uma conhecida vulgata a respeito do pensamento lévi-straussiano. A dita distinção não busca realizar uma separação ontológica entre sociedades com história e sociedades sem história, mas é de ordem lógica e visa apenas a constituição analítica de dois pólos ideais (sem que haja qualquer sociedade situada exclusivamente em um deles) que apontam para a valorização (“êmica”, note-se) da mudança e da abertura (pólo quente) ou da permanência e imutabilidade fundadas num passado arquetípico (pólo frio).

16 Lembro aqui que a noção da prioridade das relações sobre os elementos em si, como origem mesmo do que seja a significação, é outra pedra angular do estruturalismo.

constitui como um conjunto de classes de fatos, ou datas. Assim, a historiografia é, ela mesma, um *sistema de classificação*, dentro da concepção lévistaussiana. A sensação de continuidade nos relatos históricos é construída na narrativa, a partir dos critérios escolhidos, por cada historiador em particular, para ordenar, em seqüência, os fatos. Note-se que esta postura é coerente, pelo menos em parte, com aquela apresentada pelo autor anos antes num texto original de 1949 chamado *História e Etnologia*, que se tornou a introdução à *Antropologia Estrutural*. Ali – numa postura eventualmente mais conciliadora do que a adotada no *Pensamento Selvagem* –, Lévi-Strauss afirma que história e etnologia compartilham o mesmo objeto, o mesmo objetivo e até o mesmo método, diferenciando-se apenas por sua escolha de perspectivas, “a história organizando seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia em relação às expressões inconscientes da vida social” (Lévi-Strauss, op.cit.:84). De qualquer forma, o que é importante enfatizar a respeito da posição lévistaussiana é que não há realidades ontologicamente distintas a que correspondam a história, por um lado, e a antropologia, por outro. A diversidade do mundo em suas manifestações pertence a uma realidade única. A antropologia, partindo sempre dos fatos, busca delimitar padrões implícitos de organização dentro desta diversidade – domínios estruturados, cuja determinação *a priori*, antes de sua *atualização* é impossível¹⁷ –, enquanto que a história busca organizá-los em termos de seus sentidos explícitos *para alguém*. Deste modo, o objeto da antropologia lévistaussiana são justamente as *ilhas de estrutura* encontráveis no

17 Uma concepção abrangente dentro do estruturalismo de Lévi-Strauss é a de que o mundo dos fenômenos é feito de atualizações possíveis de uma virtualidade. As estruturas localizam-se neste plano virtual, e só podem ser alcançadas *a posteriori*, partindo-se das diferenças sistemáticas, etnograficamente encontráveis, entre suas diferentes atualizações. Conforme o capítulo *Posfácio ao Cap. XV*: “Estamos por demais conscientes da impossibilidade de saber de antemão onde, e em que nível de observação, terá começo a análise estrutural.” (Lévi-Strauss, 1996:365). E, no *Pensamento Selvagem*: “A verdade é que o princípio de uma classificação nunca se postula, somente a pesquisa etnográfica, ou seja, a experiência, pode apreendê-lo *a posteriori*.” (Lévi-Strauss, 2002:75).

mar caótico da história. A *mudança estrutural* permanece ali como um tema residual. Contudo, recuperando rapidamente argumentos como os de Latour e Viveiros de Castro acima citados, é importante notar que, se os fatos da história são *feitos* (por quem a conta), como enfatiza Lévi-Strauss, os da antropologia não o são em menor medida. Estamos, aqui e lá, inescapavelmente – e exorcizados os devidos fantasmas, ou seja, localizado o caráter constitutivo desta condição – no domínio da *ficção*.

Se o olhar lévi-straussiano contempla ilhas de ordem num mar de caos, em *Ilhas de História*, Marshall Sahlins (1990) propõe um modelo de integração dos pólos história e estrutura, defendendo a possibilidade de constituir uma “antropologia estrutural histórica”, concebida como algo além de uma simples colaboração interdisciplinar:

A antropologia tem algo a contribuir para a disciplina histórica. E o inverso é igualmente válido. Mesmo assim não estou apenas formulando um pedido por maior colaboração entre as disciplinas. Mas como já disse em certo momento, ‘o problema agora é o de fazer explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura’. As conseqüências, mais uma vez, não são unilaterais; certamente uma experiência histórica fará explodir o conceito antropológico de cultura – incluindo a estrutura. (Sahlins, op.cit.: 19)

O ponto é enfatizar que a estrutura é ela mesma um objeto histórico e, enquanto sistema formado por relações entre categorias, está sempre sujeita à mudança, na medida em que as categorias correm o que Sahlins denomina *o risco empírico*: o mundo não se curva sempre ao modo como é pensado, gerando alterações nas categorias e nas relações entre elas, alterando o valor dos signos numa “redefinição pragmática”:

As pessoas colocam, na ação, seus conceitos e categorias em relações ostensivas com o mundo. Esses usos referenciais põem em jogo outras determinações dos signos, além de seus significados recebidos, ou seja, o mundo real e as pessoas envolvidas. A *práxis* é, portanto, um risco para os significados dos signos na cultura da maneira como está constituída, do mesmo modo como o sentido é arbitrário em sua capacidade enquanto referência. (Sahlins, op.cit.:186)

Assim, as estruturas de sentido não são apenas *prescritivas*, determinantes das condutas, mas também *performativas*, na medida em que se constituem e alteram com as práticas. É importante notar que Sahlins também não defende uma concepção da história como dotada de uma lógica própria. Assim como para Lévi-Strauss, para ele o domínio possível da ordem é a estrutura. O passo adiante está em abrir a estrutura à contingência, explorando o sentido inverso daquele enfatizado pelo antropólogo francês. A crítica de Sahlins à idéia de uma lógica inerentemente histórica é, aliás, muito parecida com a de Lévi-Strauss:

O paradoxo para uma ‘ciência’ histórica é que as circunstâncias contingentes – tais como acidentes biográficos ou geográficos – *são condições necessárias*. Se Cook não tivesse feito isso ou aquilo, então... Então o quê? De modo inverso, o historiador sempre está tentando procurar aquele ato decisivo que acionou o movimento de toda a cadeia de acontecimentos. (...). E esse modo de pensar ainda comporta a promessa de que a história possa ser resgatada de sua triste condição ‘ideográfica’ pela *verdadeira ciência* (Sahlins, op.cit.:144)

A argumentação de Sahlins permite notar que a utilização de uma concepção rígida *a priori* sobre o “desenrolar dos fatos” na pesquisa histórica pode atuar como um etnocentrismo projetado sobre o eixo temporal, e é este o foco de sua crítica quando toma

como contra-exemplo a imposição de uma lógica do auto-interesse (a “razão prática”) na história da Guerra do Peloponeso tal como narrada por Tucídides (Sahlins, 2006). Ou seja, assim como o *outro* não é, de saída, evidente nos meus próprios termos, o passado – seu sentido – tampouco o é, necessariamente, em termos do presente, daí a *relevância cultural* na história, defendida por Sahlins. A noção antropológica de cultura – os *afastamentos significativos*¹⁸ que ela, mesmo com toda a sua tão discutida precariedade, aponta – mostra seu rendimento no eixo diacrônico, instrumentalizando a exploração da profundidade histórica. Neste sentido, gostaria, enfim, de apenas marcar que parece-me relevante, no contexto atual, a idéia – eventualmente “evidente” – de que há todo um horizonte de reflexão possível do outro lado do muro de uma distinção entre a antropologia como o estudo presencial “do outro” e a história como a elucidação de um passado naturalizado. Tomemos, por exemplo, estas *antropologias históricas*, como é o caso do trabalho do próprio Sahlins sobre o encontro colonial no Avaí (Sahlins, 1981; 1990; 2006) e também de Geertz sobre o Estado balinês no século XIX (Geertz, 1980). Guardadas as devidas e importantes diferenças, sobretudo com relação à ênfase, diríamos, mais “prescritiva” em Geertz e mais “performativa” em Sahlins¹⁹, são exemplos concretos das possibilidades da reconstrução antropológica do passado, que mostram que registros históricos também podem ser tratados como *ditos dos nativos*. Chama a atenção a riqueza da documentação mobilizada pelos autores em ambos os casos, com a recuperação de diferentes pontos de vista e níveis de significados, interesses e ações. Claro que a unidade e o sentido de tudo é *produzida* pelo antropólogo, na escrita, o que não é, necessariamente, um pecado, como tentei argumentar; e, se o for, não é exclusivo da pesquisa em arquivos. É certo que, na linha de fronteira com a historiografia, há implicações

18 Cf. Lévi-Strauss (1996a).

19 Note-se que, em Sahlins, tudo começa com o encontro colonial; em Geertz (1980), tudo termina nele. Há duas concepções, ou interesses, diferentes sobre a “mudança” cultural.

metodológicas – determinantes do tipo de resultados que se pode obter – com relação a uma “etnografia” feita com arquivos. Tais implicações ficam, por enquanto, entre as tantas coisas aqui apenas indicadas; mas é importante marcar que, se a etnografia em termos “clássicos” é, sem dúvida, constituidora da antropologia, o projeto desta não se limita àquela. Quiçá fragmentos de um tempo que passou possam também servir de alimento para uma antropologia concebida sobretudo como um certo lugar escolhido para pensar.

Referências bibliográficas

- Almeida, Mauro W. B. “Simetria e Entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss”. In: *Revista de Antropologia* 42/1-2 (1999), pp.163-197.
- Blacking, John. *How Musical is Man?* Seattle and London: University of Washington Press, 2000 [1973].
- Boas, Franz. *Primitive Art*. New York: Dover, 1955 [1927]
- _____. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- Coelho, Luís Fernando Hering. “Música Indígena no Mercado: Sobre Demandas, Mensagens e Ruídos no (Des)Encontro Intermusical”. *Campos Revista de Antropologia Social* 5(1), 2004, pp.151-166.
- Evans-Pritchard, E. E. “Desenvolvimento Teórico Posterior”. In: *Antropologia Social*. Lisboa: Edições 70, 1972, pp.75-104.
- Foucault, Michel. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1966].
- Geertz, Clifford. *Negara: The Teatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Latour, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- _____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.
- Latour, B. & Steve Woolgar. *A Vida de Laboratório*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997 [1979].
- Lévi-Strauss, Claude. “O Desdobramento da Representação nas Artes da Ásia e da América”. In: *Antropologia Estrutural*. Rio: Tempo Brasileiro, 1996 [1958], pp.279-304.
- _____. “A Noção de Estrutura em Etnologia”. In: *Antropologia Estrutural*. Rio: Tempo Brasileiro, 1996a [1952], pp. 313-360.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus, 2002 [1962].

Lévi-Strauss, Claude. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964].

Menezes Bastos, Rafael José de. “Esboço de uma teoria da música: para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem”. In: *Anuário Antropológico 93* (1995), pp. 09-73.

_____. “Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma Antropologia do Encontro Raoni-Sting”. *Revista de Antropologia 39(1)*, 1996, pp.145-189.

_____. “Les Batutas, 1922: uma antropologia da noite parisiense”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais Vol.20, no. 58*. (2005), pp.178-213.

Merriam, Alan. *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

Morujão, Alexandre Fradique. “Prefácio da Tradução Portuguesa”. In: Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp.v-xxvi.

Nattiez, Jean-Jacques. “O desconforto da musicologia”. In: *Per Musi – Revista Acadêmica de Música No. 11* (2005), pp.5-18.

Peirano, Mariza G. S. “Onde está a antropologia?”. In: *Mana 3(2)* (1997), pp.67-102.

Rapchan, Eliane Sebeika. “Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema ‘bom para pensar’”. In: *Revista de Antropologia v.48 No.1* (2005), pp.227-280.

Sahlins, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990 [1987].

_____. *História e Cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

Viveiros de Castro, Eduardo. “O Nativo Relativo”. In: *Mana 8(1)* (2002), pp.113-148.

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Títulos publicados

1. MENEZES BASTOS, Rafael José de. A Origem do Samba como Invenção do Brasil: Sobre o “Feitio de Oracão “ de Vadico e Noel Rosa (Por que as Canções Têm Musica?), 1995.
2. MENEZES BASTOS, Rafael José de e Hermenegildo José de Menezes Bastos. A Festa da Jaguatirica: Primeiro e Sétimo Cantos - Introdução, Transcrições, Traduções e Comentários, 1995.
3. WERNER Dennis. Policiais Militares Frente aos Meninos de Rua, 1995.
4. WERNER Dennis. A Ecologia Cultural de Julian Steward e seus desdobramentos, 1995.
5. GROSSI Miriam Pillar. Mapeamento de Grupos e Instituições de Mulheres/de Gênero/Feministas no Brasil, 1995.
6. GROSSI Miriam Pillar. Gênero, Violência e Sofrimento - Coletânea, Segunda Edição 1995.
7. RIAL Carmen Silvia. Os Charmes dos Fast-Foods e a Globalização Cultural, 1995.
8. RIAL Carmen Silvia. Japonês Está para TV Assim como Mulato para Cerveja: Imagens da Publicidade no Brasil, 1995.
9. LAGROU, Elsje Maria. Compulsão Visual: Desenhos e Imagens nas Culturas da Amazônia Ocidental, 1995.
10. SANTOS, Sílvio Coelho dos. Lideranças Indígenas e Indigenismo Oficial no Sul do Brasil, 1996.
11. LANGDON, E Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia 1996.
12. LANGDON, E. Jean. A Doença como Experiência: A Construção da Doença e seu Desafio para a Prática Médica, 1996.
13. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Antropologia como Crítica Cultural e como Crítica a Esta: Dois Momentos Extremos de Exercício da Ética Antropológica (Entre Índios e Ilhéus), 1996.

14. MENEZES BASTOS, Rafael José de. *Musicalidade e Ambientalismo: Ensaio sobre o Encontro Raoni-Sting*, 1996.
15. WERNER Dennis. *Laços Sociais e Bem Estar entre Prostitutas Femininas e Travestis em Florianópolis*, 1996.
16. WERNER, Dennis. *Ausência de Figuras Paternas e Delinqüência*, 1996.
17. RIAL Carmen Silvia. *Rumores sobre Alimentos: O Caso dos Fast-Foods*, 1996.
18. SÁEZ, Oscar Calavia. *Historiadores Selvagens: Algumas Reflexões sobre História e Etnologia*, 1996.
19. RIFIOTIS, Theophilos. *Nos campos da Violência: Diferença e Positividade*, 1997.
20. HAVERROTH, Moacir. *Etnobotânica: Uma Revisão Teórica*. 1997.
21. PIEDADE, Acácio Tadeu de C. *Música Instrumental Brasileira e Fricção de Musicalidades*, 1997
22. BARCELOS NETO, Aristóteles. *De Etnografias e Coleções Museológicas. Hipóteses sobre o Grafismo Xinguno*, 1997
23. DICKIE, Maria Amélia Schmidt. *O Milenarismo Mucker Revisitado*, 1998
24. GROSSI, Miriam Pillar. *Identidade de Gênero e Sexualidade*, 1998
25. CALAVIA SÁEZ, Oscar. *Campo Religioso e Grupos Indígenas no Brasil*, 1998
26. GROSSI, Miriam Pillar. *Direitos Humanos, Feminismo e Lutas contra a Impunidade*. 1998
27. MENEZES BASTOS, Rafael José de. *Ritual, História e Política no Alto-Xingu: Observação a partir dos Kamayurá e da Festa da Jaguatirica (Yawari)*, 1998
28. GROSSI, Miriam Pillar. *Feministas Históricas e Novas Feministas no Brasil*, 1998.

29. MENEZES BASTOS, Rafael José de. *Músicas Latino-Americanas, Hoje: Musicalidade e Novas Fronteiras*, 1998.
30. RIFIOTIS, Theophilos. *Violência e Cultura no Projeto de René Girard*, 1998.
31. HELM, Cecília Maria Vieira. *Os Indígenas da Bacia do Rio Tibagi e os Projetos Hidrelétricos*, 1998.
32. MENEZES BASTOS, Rafael José de. *Apùap World Hearing: A Note on the Kamayurá Phono-Auditory System and on the Anthropological Concept of Culture*, 1998.
33. SAÉZ, Oscar Calavia. *À procura do Ritual. As Festas Yaminawa no Alto Rio Acre*, 1998.
34. MENEZES BASTOS, Rafael José de & PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. *Sopros da Amazônia: Ensaio-Resenha sobre as Músicas das Sociedades Tupi-Guarani*, 1999.
35. DICKIE, Maria Amélia Schmidt. *Milenarismo em Contexto Significativo: os Mucker como Sujeitos*, 1999.
36. PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. *Flautas e Trompetes Sagrados do Noroeste Amazônico: Sobre a Música do Jurupari*, 1999.
37. LANGDON, Esther Jean. *Saúde, Saberes e Ética – Três Conferências sobre Antropologia da Saúde*, 1999.
38. CASTELLS, Alicia Norma Gonzáles de. *Vida Cotidiana sob a Lente do Pesquisador: O valor Heurístico da Imagem*, 1999.
39. TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *Os povos Indígenas do Oiapoque: Produção de Diferenças em Contexto Interétnico e de Políticas Públicas*, 1999.
40. MENEZES BASTOS, Rafael José de. *Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part I)*, 2000.
41. LANGDON, Esther Jean. *Saúde e Povos Indígenas: Os Desafios na Virada do Século*, 2000.
42. RIAL, Carmen Silvia Moraes e GROSSI, Miriam Pillar. *Vivendo em Paris: Velhos e Pequenos Espaços numa Metrópole*, 2000.
43. TASSINARI, Antonella M. I. *Missões Jesuíticas na Região do Rio Oiapoque*, 2000.

44. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Authenticity and Divertissement: Phonography, American Ethnomusicology and the Market of Ethnic Music in the United States of America, 2001.
45. RIFIOTIS, Theophilos. Les Médias et les Violences: Points de Repères sur la “Réception”, 2001.
46. GROSSI, Miriam Pillar e RIAL, Carmen Silvia de Moraes. Urban Fear in Brazil: From the Favelas to the Truman Show, 2001.
47. CASTELS, Alicia Norma Gonzáles de. O Estudo do Espaço na Perspectiva Interdisciplinar, 2001.
48. RIAL, Carmen Silvia de Moraes. 1. Contatos Fotográficos. 2. Manezinho, de ofensa a troféu, 2001.
49. RIAL, Carmen Silvia de Moraes. Racial and Ethnic Stereotypes in Brazilian Advertising. 2001
50. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part II), 2002.
51. RIFIOTIS, Theophilos. Antropologia do Ciberespaço. Questões Teórico-Metodológicas sobre Pesquisa de Campo e Modelos de Sociabilidade, 2002.
52. MENEZES BASTOS, Rafael José de. O índio na Música Brasileira: Recordando Quinhentos anos de esquecimento, 2002
53. GROISMAN, Alberto. O Lúdico e o Cósmico: Rito e Pensamento entre Daimistas Holandeses, 2002
54. MELLO, Maria Ignez Cruz. Arte e Encontros Interétnicos: A Aldeia Wauja e o Planeta, 2003.
55. SÁEZ Oscar Calavia. Religião e Restos Humanos. Cristianismo, Corporalidade e Violência, 2003.
56. SÁEZ, Oscar Calavia. Un Balance Provisional del Multiculturalismo Brasileño. Los Indios de las Tierras Bajas en el Siglo XXI, 2003.
57. RIAL, Carmen. Brasil: Primeiros Escritos sobre Comida e Identidade, 2003.
58. RIFIOTIS, Theophilos. As Delegacias Especiais de Proteção à Mulher no Brasil e a «Judicialização» dos Conflitos Conjugais, 2003.

59. MENEZES BASTOS, Rafael José. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part III), 2003.
60. REIS, Maria José, María Rosa Catullo e Alicia N. González de Castells. Ruptura e Continuidade com o Passado: Bens Patrimoniais e Turismo em duas Cidades Relocalizadas, 2003.
61. MÁXIMO, Maria Elisa. Sociabilidade no “Ciberespaço”: Uma Análise da Dinâmica de Interação na Lista Eletrônica de Discussão ‘Cibercultura’”, 2003.
62. PINTO, Márnio Teixeira. Artes de Ver, Modos de Ser, Formas de Dar: Xamanismo e Moralidade entre os Arara (Caribe, Brasil), 2003.
63. DICKIE, Maria Amélia S., org. Etnografando Pentecostais: Três Casos para Reflexão, 2003.
64. RIAL, Carmen. Guerra de Imagens: o 11 de Setembro na Mídia, 2003.
65. COELHO, Luís Fernando Hering. Por uma Antropologia da Música Arara (Caribe): Aspectos Estruturais das Melodias Vocais, 2004.
66. MENEZES BASTOS, Rafael José de. *Les Batutas in Paris, 1922: An Anthropology of (In) discreet Brightness*, 2004.
67. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Etnomusicologia no Brasil: Algumas Tendências Hoje, 2004.
68. SÁEZ, Oscar Calavia. Mapas Carnales: El Territorio y la Sociedad Yaminawa, 2004.
69. APGAUA, Renata. Rastros do outro: notas sobre um mal-entendido, 2004.
70. GONÇALVES, Cláudia Pereira. Política, Cultura e Etnicidade: Indagações sobre Encontros Intersocietários, 2004.
71. MENEZES BASTOS, Rafael José de. “Cargo anti-cult” no Alto Xingu: Consciência Política e Legítima Defesa Étnica, 2004.
72. SÁEZ, Oscar Calavia. Indios, territorio y nación en Brasil. 2004.
73. GROISMAN, Alberto. Trajetos, Fronteiras e Reparações. 2004.

74. RIAL, Carmen. Estudos de Mídia: Breve Panorama das Teorias de Comunicação. 2004.
75. GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: Uma Revisão Teórica. 2004.
76. MENEZES BASTOS, Rafael José de. O Pensamento Musical de Claude Lévi-Strauss: Notas de Aula. 2005.
77. OLIVEIRA, Allan de Paula. Se Tônico e Tinoco fossem Bororo: da Natureza da Dupla Caipira. 2005.
78. SILVA, Rita de Cácia Oenning. A Performance da Cultura: Identidade, Cultura e Política num Tempo de Globalização. 2005.
79. RIAL, Carmen. De Acarajés e Hamburgers e Alguns Comentários ao Texto 'Por uma Antropologia da Alimentação' de Vivaldo da Costa Lima. 2005.
80. SÁEZ, Oscar Calavia. La barca que Sube y la Barca que Baja. Sobre el Encuentro de Tradiciones Médicas. 2005.
81. MALUF, Sônia Weidner. Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil. 2005.
82. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Uma Antropologia em Perspectiva: 20 Anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. 2005.
83. GODIO, Matias. As Conseqüências da Visão: Notas para uma Sócio-Montagem Etnográfica. 2006.
84. COELHO, Luis Fernando Hering. Sobre as Duplas Sujeito/ Objeto e Sincronia/Diacronia na Antropologia: Esboço para um Percorso Subterrâneo. 2006.

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO
é uma publicação do Programa de Pós-
graduação em Antropologia Social da
UFSC

Correspondência para aquisição ou
intercâmbio: PPGAS CFH 88.040-800 -
Florianópolis - SC fone/fax (48) 37219714

e-mail antropologia@cfh.ufsc.br
Revista Ilha - ilha@cfh.ufsc.br