

Diálogos nas Fronteiras Disciplinares: as aventuras do trabalho antropológico¹

Dialogues in the Disciplinary Borders: the adventures of the anthropological work

Margarete Fagundes Nunes²

RESUMO

Privilegiando a leitura das obras de Clifford Geertz, neste ensaio busco contextualizar os diálogos da antropologia interpretativa com as disciplinas que compõem as Ciências Humanas e as Humanidades. Analiso as implicações da conceituação de cultura como um sistema simbólico, especialmente no que se refere à definição de um lugar e de um *campo* de pesquisa para a antropologia no interior das Humanidades. Proponho uma reflexão sobre a relação sujeito/objeto, trabalho de campo e etnografia, considerando alguns questionamentos sobre o *fazer antropológico* contemporâneo e as particularidades e desafios da antropologia brasileira.

Palavras-chave: Interdisciplinaridade. Antropologia interpretativa. Cultura. Trabalho de campo. Etnografia.

ABSTRACT

Privileging the reading of Clifford Geertz's works, in this essay I intend to contextualize the dialogues of interpretative anthropology with the disciplines that take part into the field of Social Sciences and Humanities. I analyze the implications of the concept of Culture as a symbolic system, especially as regards the definition of a place and a search the field for anthropology within the Humanities. I propose a reflection on the subject/object relation, fieldwork and ethnography, taking into consideration some questions about the contemporaneous anthropological form of doing and the particularities and challenges of the Brazilian anthropology.

Keywords: Interdisciplinarity. Interpretative anthropology. Culture. Fieldwork. Ethnography.

¹ Este ensaio foi construído durante o meu doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina, constituindo-se como um dos requisitos para o processo de qualificação.

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2009). Professora e pesquisadora da Universidade Feevale/RS. E-mail: marga.nunes@feevale.br



INTRODUÇÃO

Proponho neste ensaio uma reflexão sobre a relação da antropologia com as chamadas Humanidades, tendo com foco principal a proposta interpretativista de Clifford Geertz. Porém, o eixo dessa reflexão não reside na exploração de uma disciplina em particular, mas nos desdobramentos de uma concepção de antropologia que tem como parâmetro as relações localizadas no âmbito das Humanidades.³ Em alguns momentos, não deixo de pontuar outros caminhos possíveis, ciente da complexidade deste debate no interior da antropologia, que vem sendo moldado por um questionamento permanente acerca dos critérios balizadores de uma identidade disciplinar e sobre os limites dos diálogos construídos entre as fronteiras disciplinares — sejam estes edificadas dentro ou fora das Ciências Humanas e das Humanidades.

Apoiada pela análise de Roberto Cardoso de Oliveira (2000), faço um primeiro movimento em direção à gênese de nossa *matriz disciplinar*, na tentativa de localizar no *tempo* e no *espaço* aqueles elementos definidores de um *objeto* e de um campo de atuação para os antropólogos — não esquecendo que alguns vêm, num primeiro momento, de uma formação nas chamadas “ciências da natureza”.⁴ O segundo movimento busca identificar as transformações ocorridas em torno da definição desse *objeto* e as novas exigências teórico-metodológicas que daí decorrem, considerando-se tanto as mudanças geradas a partir do *objeto*, quanto aquelas questionadoras da posição do *sujeito* que olha. Neste exercício, procuro não perder de vista as diferentes perspectivas de uma antropologia que se espraia para além dos centros irradiadores, alargando suas possibilidades de análise a partir do desenvolvimento das *antropologias periféricas* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Em um terceiro movimento, fixo o olhar mais atentamente sobre a antropologia

³ Para demarcar esta distinção, entre Ciências Humanas e Humanidades, utilizo-me da discussão proposta por Renato Janine Ribeiro (2001) que é exibida em seu texto de defesa do estabelecimento de um curso de graduação interdisciplinar em Humanidades na USP. Ao falar de Humanidades o autor está considerando, sobretudo, as artes, a literatura e a filosofia. Segundo Ribeiro, estas se diferenciam das Ciências Sociais e Humanas por três aspectos: *não são ciências*; não são passíveis de refutação, portanto, seu *corpus* constitui um *patrimônio*; não são produtos da *modernidade* (p.35-36). Exatamente por isso o autor acredita que as Humanidades podem assumir uma posição estratégica para alavancar a pesquisa em Ciências Sociais e Humanas.

⁴ Bronislaw Malinowski formou-se primeiramente em filosofia, física, matemática e ciências; Franz Boas em física e geografia.

interpretativa que, ao trazer em seu bojo uma nova proposta de conceituação de Cultura, propõe um lugar para a antropologia no âmbito das Humanidades, abrindo espaço para a ascensão de outras abordagens na combinação das fronteiras disciplinares. Por último, à luz desse conjunto de reflexões, procuro situar algumas questões sobre o fazer antropológico contemporâneo no que se refere à prática etnográfica e às exigências para se pensar a diversidade humana no cenário de um mundo entrecortado por um novo discurso hegemônico de pretensão globalizante, que vem exigindo do conjunto das Ciências Sociais e Humanas e, por extensão, das Humanidades, abordagens mais integradas na construção de respostas aos anseios e conflitos inerentes ao nosso tempo.

1 A DEFINIÇÃO DO OBJETO E A CONSTRUÇÃO DE UM MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO

É importante lembrar que os primeiros antropólogos — expoentes dos paradigmas fundadores das *antropologias centrais* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000)⁵ — estavam mobilizados para o encontro com um “outro” distante, “exótico”, em geral localizado além-mar, demarcando as fronteiras da disciplina nascente em torno dos chamados “povos primitivos”.⁶ Essa característica irá se alterar, sobretudo, nas décadas de 50 e 60 do século XX, quando os antropólogos veem-se, então, envolvidos em acalorados debates sobre o futuro da antropologia frente à crescente ameaça do desaparecimento das sociedades primitivas. Naquela ocasião, Claude Lévi-Strauss já alertava para a emergência dos novos *desvios diferenciais* e para a condição permanente da antropologia como *ciência intersticial* devotada ao estudo da diversidade humana, independente do contexto em que essa venha a se manifestar (LÉVI-STRAUSS, 1962; 1984).

⁵ Consideram-se as Escolas: Britânica, Francesa e Norte-Americana.

⁶ Cardoso de Oliveira (2000) destaca a peculiaridade da antropologia feita nos países da América Latina por sua concentração nos limites dos territórios nacionais e priorização de temas nacionais, em contraste com a tradição das *antropologias centrais*. Cabe aqui a indagação sobre o motivo dos antropólogos latino-americanos permanecerem tão comprometidos com a reprodução da história mítica das antropologias centrais, que muitas vezes exclui a contribuição das antropologias produzidas fora desse eixo. Utilizo a classificação proposta por Cardoso de Oliveira sobre as produções antropológicas, no entanto, faço a ressalva de que em virtude da importância que os antropólogos concedem ao mundo do simbólico, talvez as expressões *centrais* e *periféricas* não sejam as mais adequadas para representar essa diversidade, dados os múltiplos sentidos que carregam.

Se o final do século XIX e o início do século XX viram o despontar de uma disciplina que firmou seus primeiros alicerces em torno de um objeto particular, as chamadas “sociedades tradicionais” ou “primitivas”, era preciso, ainda, aliar a essa proposta um método científico de investigação que fosse condizente com o tamanho do empreendimento no qual se viram envolvidos os primeiros pesquisadores: a tentativa de explicar a vida humana na sua “totalidade”.⁷ Tem-se, então, a invenção da etnografia como o método privilegiado de coleta de dados e como atividade demarcadora de uma *experiência*.

Antropólogos como Alfred Radcliffe-Brown e Malinowski ligaram à concepção de suas etnografias abordagens de investigação análogas às das Ciências Naturais. Radcliffe-Brown (1989) utilizou-se dos conceitos de *função*, *processo* e *estrutura* nas ciências sociais destacando a relevância das analogias com a vida orgânica. Da mesma forma, Malinowski (1976) viu-se incumbido da tarefa de construir um método científico eficaz, praticado por cientista especializado e devidamente treinado para separar dos dados brutos da observação as suas próprias inferências.⁸ Apesar de Malinowski aproximar-se do universo das Ciências Naturais, José Jorge de Carvalho (1992), em seu texto “Saber Acadêmico e Experiência Iniciática”, ressalta que Malinowski trouxe resultados concretos para a valoração positiva da figura do antropólogo no interior das Ciências Humanas: “a partir do seu êxito ficou definido então que o antropólogo é aquele que faz a viagem odisséica de afastamento máximo da origem na expectativa de um retorno sábio” (CARVALHO, 1992, p.5).

No decorrer do século XX, as possibilidades de criação de novos objetos ampliam-se, mas o método de um trabalho de campo intenso e prolongado no interior do universo pesquisado — seja cultural e geograficamente próximo ou distante — mantém-se como uma característica importante na definição do *métier* dos antropólogos.⁹ O fundamental na pesquisa de campo é menos o que vai ser revelado ao pesquisador, mas o que vai ser revelado *no* pesquisador (PEIRANO,

⁷ Esta ideia de totalidade vai estar muito presente nos estudos de tradição estrutural-funcionalista e também na Etnologia francesa.

⁸ Os aspectos subjetivos da experiência de campo não foram descartados totalmente por Malinowski, na medida em que a escrita do seu Diário de campo canalizou boa parte destas impressões de caráter mais intimista. Ao que se sabe não era sua intenção tornar público o Diário, o que, de fato, foi providenciado anos após a sua morte. Mas se Malinowski acreditava tão somente na “objetividade” da experiência de campo por que não destruiu os escritos do seu Diário?

⁹ Ainda que este campo não exija o deslocamento físico do antropólogo como nos casos em que a interlocução com os sujeitos da pesquisa é estabelecida por meio de textos, imagens, documentos e, até mesmo, mídias em geral.

1995, p.23). Anne-Christine Taylor (2002) recorda que a partir dos ensinamentos de Malinowski nos anos 30 do século XX, a observação participante desponta como uma necessidade metodológica: o antropólogo coloca seu corpo e sua pessoa a serviço da aprendizagem. A *imersão* prolongada em campo pretende eliminar os automatismos corporais e fazer *emergir* os *afastamentos diferenciais*. O antropólogo é aquele pesquisador treinado para a percepção da diferença.¹⁰

No entanto, não se pode esquecer que a etnografia é o resultado da experiência do pesquisador de campo aliada a sua preparação no universo de uma tradição teórico-disciplinar. Se o trabalho de campo pode ser considerado um *rito de passagem*, como indica Roberto Da Matta (1981), há um elemento a mais a ser conquistado pelos *neófitos* para a ascensão a uma condição *pós-liminar*: a apreensão e o conhecimento de toda uma tradição teórica da disciplina, a devida apresentação àqueles que Geertz (2002)¹¹ denomina *autores-escritores, fundadores de discursividade* na antropologia.

Até mesmo aqueles antropólogos que se mantiveram mais distantes da prática etnográfica — vistos mais como teóricos do que etnógrafos — não só a defenderam em várias circunstâncias como utilizaram o conjunto de informações dos etnógrafos para a construção de suas teorias. O “mito malinowskiano” do trabalho de campo espalhou-se e fixou os pilares de uma suposta identidade antropológica. Não é de se estranhar, portanto, que os antropólogos pós-modernos - ávidos por uma crítica cultural que escancare as relações de poder e dominação presentes nos encontros coloniais - massacrem o mito fundador, denunciando, assim, a autoridade etnográfica. O caminho escolhido para se tecer essa crítica encontra eco na *escrita* etnográfica. A concepção corrente é de que por trás da *escrita*, ou por meio dela, podem se enxergar as tantas contradições existentes nas formas de representação da alteridade e as assimetrias de poder entre saberes distintos. Para James Clifford, as etnografias carregam *histórias* sobre algo. É este aspecto narrativo que faz delas gêneros literários; a *escrita* etnográfica “vista como inscrição ou textualização — encena uma *alegoria* ocidental redentora” (1998, p.65). Neste caso, o

¹⁰ Taylor (2002) está interessada nos elementos cognitivos dessa aprendizagem. Sendo assim, considera que o estabelecimento dos invariantes e da variabilidade na antropologia não está dissociado de um estilo de prática científica.

¹¹ Geertz (2002) faz alusão à discussão de Michel Foucault sobre as relações de poder imbricadas na construção da “autoria”, identificando quem são os “autores-escritores” na antropologia.

reconhecimento da *alegoria* por parte dos antropólogos seria o primeiro passo para o necessário questionamento das dimensões éticas e políticas das etnografias.

De repente, a *escrita* transformou-se em panacéia para todos os dilemas do trabalho antropológico. Apesar de o “fervilhar” das últimas décadas, não se pode dizer que a preocupação com a *escrita* estivesse afastada dos textos antropológicos clássicos. Os antropólogos, à sua maneira, nunca ficaram isentos de enveredar pelos interstícios da literatura. A dimensão literária é condição *sine qua non* para realizar-se a transição entre o “estar lá” (*being there*) e o “estar aqui” (*being here*) antropológicos (GEERTZ, 2002). Ao visitar obras de antropólogos clássicos — Malinowski, Ruth Benedict, Sir Edward Evan Evans-Pritchard e Lévi-Strauss — Geertz traz para o centro do debate a contribuição de cada um para o enriquecimento da disciplina, respondendo de certa forma aos excessos praticados pelos entusiastas das reflexões literárias, que ao limitarem o trabalho antropológico à escritura marginalizam a história e a tradição antropológicas. Se a boa escritura garante a persuasão do discurso e a fidedignidade do “eu estive lá”, a legitimação da autoria dá-se pela filiação a uma tradição teórico-metodológica. Em **Vidas e Obras**: o antropólogo como autor, Geertz (2002) lembra a todos que somente alguns indivíduos estabelecem os termos discursivos, são os *autores-escritores*, em cuja órbita outros gravitam.

A prática etnográfica resiste como importante baluarte na definição das fronteiras do fazer antropológico, e tanto a construção da pesquisa quanto a produção dos *textos* — etnografias, diários, biografias e autobiografias, ensaios — constituem terrenos fecundos para a explicitação dos diálogos interdisciplinares.

2 AS FRONTEIRAS DA CULTURA

A despeito de as diferenças marcantes entre os paradigmas estrutural-funcionalista, racionalista/estruturalista e culturalista, Cardoso de Oliveira (2000) situa-os no que designa de “paradigma da ordem” — todos os três inspirados na *episteme* naturalista.¹² Essa demarcação é relevante para a discussão aqui

¹² É importante ressaltar que há diferenças entre os três paradigmas no que diz respeito aos níveis de inspiração na *episteme* naturalista. A afirmação de um caráter científico para os estudos antropológicos não resultava, necessariamente, no estabelecimento de diálogos mais estreitos com as Ciências Naturais. O culturalismo norte-americano não estava interessado nas analogias com as
Cad. de Pesq. Interdisc. em Ci-s. Hum-s., Florianópolis, v.11, n.99, p. 186-206, jul/dez. 2010

proposta, pois permite a identificação e a localização das teorias que reivindicam um estatuto cientificista para a antropologia, estabelecendo os marcos dos diálogos interdisciplinares num leque um pouco mais amplo do que a perspectiva trazida pelo paradigma hermenêutico, revitalizado pela vertente interpretativista norte-americana.

A conceituação de Cultura cumpre um papel relevante na relação que a antropologia passa a construir com diferentes áreas do conhecimento. O antropólogo Adam Kuper (2002) apresenta, no livro **Cultura: a visão dos antropólogos**, os caminhos percorridos pelo conceito de Cultura no interior da antropologia,¹³ mostrando o quanto esta definição é crucial para a demarcação de um objeto e de um campo de atuação para os antropólogos. Dessa discussão, cabe destacar a perspectiva trazida por Franz Boas, que retirou qualquer possibilidade do estabelecimento de analogias com as Ciências Naturais. Boas e seus alunos não estavam interessados nas leis e regularidades da vida social, mas naquilo que é adquirido, construído através da socialização e do aprendizado dos sujeitos em um contexto particular. Por isso o interesse pelas “culturas” e não pela “cultura”. Boas definiu o lugar da antropologia no interior das Ciências Humanas, firmando uma “concepção antropológica moderna de cultura como um sistema integrado de símbolos, ideias e valores.” (KUPER, 2002, p.90). No entanto, a antropologia boasiana era marcada por uma visão bastante audaciosa sobre o ofício do antropólogo, demarcando para os antropólogos um campo de atuação envolvendo pelo menos quatro grandes áreas: a arqueologia, a etnologia, a linguística e a antropologia física. (BOAS, 2004).

Kuper (2002) esclarece que a redução posterior desse vasto campo de atuação dos antropólogos é marcada pela redefinição do conceito de Cultura. Os pesquisadores incomodavam-se com a vastidão do conceito clássico de Edward Tylor – de 1871– e a imprecisão de algumas definições posteriores por abarcarem coisas demais no âmbito da cultura. A tarefa de delimitação do conceito é assumida primeiramente por Talcott Parsons, que estabelece uma divisão de trabalho entre os pesquisadores das Ciências Sociais, separando os aspectos sociais (sociologia), biológicos (psicologia) e culturais (antropologia). Parsons propõe uma delimitação do

ciências da natureza. Tampouco Marcel Mauss, que se empenhava na definição de um campo e de uma autonomia para os estudos do social. Ver trabalhos de Mauss (2003).

¹³ O autor inicia situando a gênese da distinção entre *kultur* e *civilisation* que opunha intelectuais alemães e franceses no século XVIII.

conceito abrangendo somente aqueles aspectos da ordem do “simbólico”, tais como as crenças, conhecimentos e valores. Nas Ciências Sociais, os antropólogos seriam aqueles especialistas da análise dessa produção simbólica, deixando a economia, a organização social, a estrutura social e outros temas, que até então haviam mobilizado também os antropólogos, a encargo de outras disciplinas. A partir daí, a ideia de que as expressões culturais são manifestadas através de símbolos passa a ser cada vez mais corrente.¹⁴

Enquanto Clifford Geertz enveredou em direção à sociologia compreensiva de Max Weber¹⁵, afirmando que o fundamental era a interpretação dos significados e não a sua explicação, Lévi-Strauss com o estruturalismo percorreu a investigação dos fenômenos do simbólico à luz do desenvolvimento da linguística e da concepção de que é possível, sim, alcançar leis universais da linguagem e da cultura. O caminho estaria na própria constituição da mente humana.

No livro **Nova Luz sobre a Antropologia**¹⁶, Geertz (2001) narra algumas passagens importantes da sua carreira, ressaltando que num determinado momento viu-se frente à tarefa de delimitar, ainda mais, o conceito de Cultura. Procurou “reduzir a ideia de cultura a um tamanho adequado, dar-lhe uma dimensão menos vasta” (2001, p.23). Sua definição semiótica de cultura aparece no já clássico livro **A Interpretação das Culturas**. Ali, Geertz (1989) a define como uma “teia de significados”. Cabe ao antropólogo ir à busca dos significados, interpretá-los, em vez de perseguir leis e regularidades. O termo símbolo aqui é usado para designar

¹⁴Para Marshall Sahlins esta é a grande contribuição da antropologia, pois a noção de significado provoca uma ruptura no dualismo sujeito/objeto. O simbólico faz a mediação entre o objetivo/subjetivo. O livro **Cultura e Razão Prática** (1979) é uma resposta às teorias da práxis, uma sedimentação da ideia de que à antropologia cabe o estudo da ação simbólica. A ação humana, a experiência prática só pode ser compreendida à luz dos processos simbólicos. No livro **Ilhas de História** (1987) o autor procura mostrar como os códigos de significação reagem à ação da história, como diferentes sociedades são capazes de responder às mudanças reorganizando e reformulando seus códigos simbólicos; o sistema – *estrutural* - é no tempo, “a síntese da reprodução e da variação.” (SAHLINS, 1987, p.9). A própria trajetória acadêmica de Sahlins pode oferecer algumas pistas sobre a força que adquire o estudo do simbólico, tendo em vista a relevância que as análises da ação simbólica passam a ter em seus trabalhos. Para uma leitura crítica da trajetória intelectual de Sahlins, ver Kuper (2002). Vale a pena sublinhar que Alain Caillé (1998), em seu texto “Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos”, assinala ser no pensamento de Marcel Mauss que se dá o início desta caminhada de valorização do simbólico. Para ele, a partir da noção de dádiva, Mauss utiliza-se do simbolismo “sem fazer alarde”, afastando-se das leituras utilitárias e objetivistas acerca das *obrigações* - observadas em várias sociedades humanas - de *dar, receber e retribuir*. O autor localiza em Mauss os fundamentos de um novo *paradigma* no pensamento social.

¹⁵É importante ressaltar que Parsons dedicou parte dos seus estudos ao pensamento de Weber, traduzindo algumas de suas obras para a língua inglesa.

¹⁶O título original é **Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics** (2000). A tradução do título para a língua portuguesa minimiza o diálogo com a filosofia.

“qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o significado (...)”. (GEERTZ, 1989, p. 105).

Todavia, essa concepção de antropologia não é mérito do interpretativismo de Geertz. Evans-Pritchard, muito antes, já alertava para o fato de que a antropologia não devia seguir os métodos experimentais das Ciências Naturais. A ideia de que a antropologia devia estudar as sociedades como sistemas simbólicos já estava presente no pensamento de Evans-Pritchard, que via o etnógrafo como um tradutor, como alguém que experimenta outro modo de vida e “revive a experiência de forma crítica e interpretativa.” (EVANS-PRITCHARD, 1972, p.102). Evans-Pritchard já defendia que a antropologia tinha mais a ver com a história — narrativa ou política — do que com as Ciências Naturais.

Possivelmente a novidade de Geertz esteja no fato de que toda a vida social aparece subjugada ao significado e à interpretação, ao universo da cultura. Segundo Adam Kuper (2002), é exatamente na reivindicação de autonomia para o estudo da cultura que reside o afastamento de Geertz em relação a Parsons e à sua proposta de uma teoria geral da ação, da qual a cultura era apenas uma parte.

3 GEERTZ E AS HUMANIDADES

Em **O Saber Local** — publicado originalmente em 1983 — Geertz dedica-se, no primeiro ensaio, a pontuar algumas questões sobre a relação da antropologia e das Ciências Sociais com as disciplinas que compõem as Ciências Humanas e as Humanidades. Nesse ensaio, o autor chama a atenção para a reconfiguração do pensamento social e a tendência à produção de textos mais ecléticos, descentralizados, com fronteiras não muito bem demarcadas. O autor observa que as analogias construídas com as Ciências Físicas perderam gradativamente terreno para a fixação de analogias com as Humanidades, das quais se destacam as metáforas do jogo, drama e texto. Na verdade, são dois os movimentos: a construção de analogias no âmbito das Ciências Humanas e Humanidades e a imprecisão das fronteiras dos gêneros estilísticos.

A estreita relação entre o conceito de Cultura e os processos de simbolização levou a antropologia interpretativa a valorizar o diálogo com as chamadas disciplinas da ação simbólica, isto é, que veem o símbolo como elemento importante de análise

das produções e manifestações do social. A ênfase na interpretação liga-se à concepção de que os símbolos precisam ser lidos, traduzidos, interpretados. As atividades humanas, as instituições, as leis, os costumes, a religião, a arte formam sistemas culturais, tudo é significado e se inscreve como *texto*, portanto, possível de ser lido e interpretado. Não é à toa que num mesmo livro — **O Saber Local** — Geertz *interpreta* a arte, o poder político, o senso comum, a imaginação moral, o Direito como sistemas culturais. Há aí, visivelmente, uma sobreposição da cultura — como sistema simbólico — sobre todas as outras formas de análise da vida social. Nada pode ser compreendido sem a mediação do símbolo.¹⁷

Um exemplo ilustrativo da força do simbolismo na análise cultural de Geertz é a sua etnografia **Negara**: o Estado Teatro do Século XIX, publicada em 1980. Em **Negara**, Geertz constrói um estilo de retórica que lhe permite o exercício de experimentar atravessar as fronteiras disciplinares, utilizando-se abundantemente de analogias com a arte e a literatura e compondo um estreito diálogo com a história e a teoria política. Numa mesma obra, Geertz consegue conjugar várias perspectivas, alargando as fronteiras da antropologia para o estabelecimento de novas analogias com as Ciências Humanas e as Humanidades. Há um aparente exagero do autor nas alegorias textuais e na estética do texto. Não é apenas a narração dos rituais de cremação dos reis que são “enormes explosões de energia simbólica” (1991, p. 149), todo o texto é pura energia simbólica, por onde transitam os atores e seus adereços, investidos em cerimônias, espetáculos, dramatizações, teatros e rituais. Em **Negara**, o ritual de cremação do rei simboliza o clímax do próprio enredo do autor, sendo a síntese da sua *interpretação*: a cremação “não só era a mais dramática, a mais esplêndida, a maior e a mais cara; era a mais expressamente dedicada à afirmação agressiva de status.” (1991, p.148). No *negara* clássico “a arte de governar é uma arte teatral.” (1991, p.152). Na Bali do século XIX, o político era a própria ação simbólica.

Em **Negara**, a economia, o poder político, as relações interpessoais dobram-se diante da força do simbólico; passado e presente etnográficos conjugam-se para

¹⁷ A ideia de que os símbolos interessam porque significam, porque produzem sentido é contestada por Dans Sperber (1974) que vai ressaltar os aspectos cognitivos da simbolização, minimizando a significação. Dans Sperber opõe-se a uma concepção semiótica do símbolo. Para ele, existem fenômenos simbólicos que não significam porque estão aquém de uma comunicação codificada, podendo ser incluídos na ordem dos fenômenos naturais.

recompor o poder da ação simbólica. Para a historiadora Aletta Biesarck, “*Negara* pesquisa a história local *qua* saber local. O tempo é simplesmente outra modalidade de deslocamento, uma outra forma de alheamento.”(1995, p. 108).

O próprio Geertz (2003) chama a atenção para o fato de que a ampliação da noção de *texto* para além da escrita no papel exige mais do que o estudo das inscrições e dos significados fixos, é preciso o estudo do processo social que fixou os significados. Neste caso, a intertextualidade é fundamental. E é exatamente a não-existência de uma leitura da relação entre os *textos* ou daqueles fatores externos que atuaram sobre os *textos* que constituem as principais críticas ao trabalho de Geertz. A crítica de Biersack vai nesta direção: afinal, a que serviu a história na antropologia de Clifford Geertz?

Crítica à qual o antropólogo Eric Wolf (2003) corrobora quando questiona o fato de Geertz não explorar os mecanismos de poder que forjaram os significados. Wolf atém-se à importância da análise dos processos que funcionam tanto em microcenários quanto em macroescalas. Os microcenários estariam subordinados a um “poder estrutural” de nível macro. Por isso, Wolf defende uma antropologia que não se limite a *interpretar* e a *traduzir*, mas a *explicar* os fenômenos culturais. O autor lembra que o estabelecimento de determinados significados resulta de um jogo de forças, de conflitos e de lutas entre os diversos agentes sociais. O autor requer um campo de atuação maior para os antropólogos, incluindo a análise das relações e organizações sociais, num diálogo permanente com a economia política. Para além de os processos estruturantes da organização social, reclama uma análise histórica a fim de apreender os respectivos processos e seus movimentos ao longo do tempo.

Geertz não se abstém de usar o termo Ciência para referir-se à antropologia. Em várias passagens dos seus escritos faz a ressalva de que a antropologia é uma “ciência interpretativa”. Porém, a metáfora da cultura como *texto* fixa o limite dos diálogos interdisciplinares com as Ciências Humanas e as Humanidades, assim como a própria conceituação de Cultura delimita o campo de atuação dos antropólogos no interior desse universo. O problema para Geertz parece não ser o uso (ou o não-uso) do termo ciência, mas a demarcação daquilo que devem se ocupar os antropólogos. A conceituação da cultura — como uma “teia de significados” — estabelece os limites por onde os antropólogos podem transitar

livremente, em busca da apreensão dos sentidos no mundo das artes, das leis, da política, da ideologia e de tantas outras esferas classificadas como simbólicas. A interpretação dos significados não se esgota no presente etnográfico. Também o passado pode ser lido e interpretado: a história como disciplina e a historicidade das culturas tornam-se um campo fértil mesmo quando presas às amarras do *saber local*.

Mariza Peirano (1997), ao indagar-se onde está a antropologia norte-americana no final do século XX, mostra-se espantada com a diluição de muitas produções intelectuais nos chamados *Cultural Studies*. Ao se voltarem para os estudos *at home*, os antropólogos norte-americanos estariam fazendo um movimento muito peculiar: fixando-se nas etnografias da ciência¹⁸ e implodindo as fronteiras disciplinares. A autora apresenta Geertz como uma figura contraditória neste sentido, porque ao mesmo tempo em que sua obra contribui para o estabelecimento de uma crise na demarcação das fronteiras disciplinares, seus relatos acerca de sua vida acadêmica empurram-no para o interior da antropologia. Pelo menos ninguém ousa — ou quase ninguém — duvidar que Geertz compartilhe uma “subjetividade antropológica”.

Ao centrar a interlocução com as Humanidades, Geertz desloca o foco de atenção para outros temas que, se não estavam afastados da antropologia, ficavam por vezes marginalizados. A concepção de que o antropólogo é um *intérprete* das culturas que estuda provoca uma série de questionamentos: colocam-se em xeque as relações firmadas entre pesquisador/informante, as tensões daí decorrentes e o impacto sobre a produção dos *textos*; aprofunda-se a discussão sobre as formas textuais utilizadas para descrever/interpretar culturas — abrindo um espaço promissor para os experimentos literários de alguns antropólogos e o estreitamento das relações com a literatura; há certo afrouxamento na necessidade de afirmação constante de um estatuto científico para a antropologia, fortalecendo o debate sobre objetividade e subjetividade na constituição da pesquisa e dos textos acadêmicos.

A antropologia interpretativa radicaliza a proposta de firmar os alicerces no âmbito das Ciências Humanas e Humanidades. Entretanto, o diálogo permanente com algumas disciplinas já estava colocado para a antropologia desde os seus primórdios. Não obstante, as críticas dirigidas à concepção de uma história linear e

¹⁸ Sobre a discussão de etnografias que tenham como objeto as atuais práticas das ciências naturais, ver trabalho de Laura Nader (2001).

progressiva presente nos estudos evolucionistas, por exemplo, o debate sobre a relação da antropologia com a história acompanha a disciplina desde a sua fundação.¹⁹ Ora sob a acusação de um centramento no presente etnográfico e o alheamento dos fatos históricos, ora a própria antropologia exigindo uma ruptura com uma visão ocidental etnocêntrica do tempo histórico na análise sobre outras sociedades²⁰, o fato é que esse debate nunca esteve afastado do interior da disciplina.

A ênfase na *interpretação*, em vez de na *explicação*, proposta pela antropologia de Geertz estreita a relação da antropologia com as Ciências Humanas e as Humanidades na medida em que provoca um distanciamento da *episteme naturalista*. Porém, o próprio Roberto Cardoso de Oliveira (2000) adverte que isso não resulta numa crise epistemológica, mas numa convivência e complementaridade enriquecedoras com efeitos reais nas produções antropológicas.

¹⁹Em contraposição à perspectiva de uma evolução humana uniforme, Franz Boas já alertava que o desenvolvimento histórico podia ter seguido cursos variados; à investigação de uma cultura em particular somava-se a necessidade de descobrir a história do seu desenvolvimento. (BOAS, 2004).

²⁰Lévi-Strauss dedicou vários textos sobre a relação entre antropologia e história em distintos momentos de sua vida acadêmica. Num dos seus textos clássicos “Raça e História”, presente no livro **Antropologia Estrutural II** (1989c) a tônica da discussão é a problematização dos conceitos de raça, cultura, etnocentrismo, em que o autor procura apontar os limites teóricos de algumas leituras evolucionistas que levaram em direção à ideia de uma história única, linear e progressiva do desenvolvimento humano. O autor chama a atenção para os valores e a concepção de história que estariam aí embutidos. Em **O Pensamento Selvagem** (1989a, p.288) o autor afirma que conceber a história como um “desenrolar contínuo” não é apenas ilusório como contraditório, porque a história é marcada pelo descontínuo. Este texto marca o clássico debate que Lévi-Strauss estabelece com Jean-Paul Sartre. Em “História e Etnologia (1)”, um ensaio que integra o **Antropologia Estrutural**, Lévi-Strauss também faz a ressalva de que não há como negar a história, pois “tudo é história; o que foi dito ontem é história; o que foi dito há um minuto é história” (1989b, p.26). O autor refere-se aí à história vivida, à história que “os homens fazem mesmo sem saber” (Marx) e não à história enquanto disciplina ou enquanto orientação filosófica. Sendo assim, todos os povos têm história, não existem povos sem história. O que existe de diverso são as concepções que as sociedades elaboram acerca dessa história. Para explicar como as sociedades relacionam-se de maneira diversa com o tempo e a história, Lévi-Strauss constrói para fins analíticos uma distinção entre “sociedades quentes” e “frias”. Esta proposta teórico-analítica é apresentada num ensaio para a Aula Inaugural de Antropologia Social no *Collège de France*, em 1960, intitulado “O Campo da Antropologia”, publicado em **Antropologia Estrutural II** (1989c). Em outro texto, de 1983, **História e Etnologia (2)** (1996), mais uma vez o autor retoma essa discussão tentando sanar alguns mal-entendidos. Reafirma, novamente, o caráter heurístico das categorias: “todas as sociedades são históricas da mesma maneira, mas umas resolutamente admitem este fato, enquanto outras o repugnam ou preferem ignorá-lo” (1996, p. 10). Crítica essa que Lévi-Strauss ainda responde em 1998, na Revista **Les Temps Modernes**, num debate com os teóricos Christian Delacampagne e Bernard Traimond, que retomam a clássica polêmica estabelecida entre Sartre e Lévi-Strauss sobre razão dialética e razão analítica.

4 DESAFIOS DO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Se desde muito tempo a antropologia questiona a concepção de uma história linear e evolutiva para explicar a diversidade humana, essa crítica deve ser estendida quando o objeto em foco é a própria antropologia vista sob a ação da história. Além de considerar as condicionantes históricas, as análises da relação da antropologia com outras disciplinas devem levar em conta a diversidade no interior da própria antropologia, os diferentes contextos de produção do trabalho antropológico e, sobretudo, indagar-se sobre quem são os sujeitos produtores desse conhecimento.²¹ Percebe-se que, em diferentes momentos, a definição das fronteiras disciplinares caracterizou-se por uma aproximação maior ou menor das chamadas Ciências Naturais e, por consequência, por uma reformulação dos laços com as Humanidades. Neste movimento cíclico, velhas questões retornam: o dualismo natureza/cultura²² mantém-se como um divisor de águas; retoma-se a interrogação sobre a natureza epistemológica do conhecimento antropológico; atualiza-se o diálogo sobre as fronteiras disciplinares e as alianças possíveis de acordo com velhas ou novas indagações.

Entre aqueles defensores de uma perspectiva científicista para a antropologia, que buscam equilibrar *interpretação* e *explicação*²³, e os defensores de um estreito diálogo com as Ciências Naturais²⁴, persistem aqueles que apostam todas as fichas na significação simbólica. Para Fernando Giobellina Brumana (1999) não há o que buscar fora da significação, pelo menos não para a antropologia. Estamos de algum modo — não se sabe até quando — condenados à “eficácia simbólica”. Se Brumana está correto, ainda assim, sobram indagações sobre o fazer antropológico

²¹ Geertz (2001), ao falar sobre a sua carreira, comenta do seu interesse primeiro pela literatura e a filosofia, antes do seu ingresso na antropologia. Nas palavras do autor: “Queria ser romancista, de preferência famoso” (2001, p.16). Ainda sobre sua vida e profissão, ver Geertz (2002b).

²² Sobre os desdobramentos da relação natureza/cultura e as diferentes conceituações de cultura ao longo da história da antropologia, ver os capítulos natureza/cultura, cultura/culturas da Enciclopédia Einaudi – Anthropos-Homem, 1985.

²³ Dans Sperber, por exemplo, salienta que “nem tudo é cultural”, pois o homem não é desprovido de qualidades naturais. (SPERBER, 1992) Em **O Saber dos Antropólogos**, o autor comenta que as *interpretações* podem ganhar estatuto de “ciência”, desde que acompanhadas de comentários descritivos. De qualquer forma, é bom lembrar que entre o reconhecimento de que os seres humanos são portadores de capacidades inatas e a conclusão de que isso é problema da antropologia há uma distância, especialmente quando se toma como referência a antropologia brasileira.

²⁴ Tim Ingold, por exemplo, defende um diálogo mais intenso com as ciências naturais. Ver Ingold (1995).

contemporâneo diante da criação e recriação de *objetos* e das atuais formas de agenciamento das alteridades. Aliás, eis aqui outro problema por que existem aqueles que acreditam na “crise de alteridade”. Marc Augé (1997) assinala que se a antropologia tem por objeto o simbólico, o âmago de sua reflexão é a alteridade e a produção do sentido. Porém, o autor constata que a contemporaneidade experimenta um déficit de sentido e uma crise de alteridade. Desde muito tempo “os outros são menos outros e o mesmo não é mais o mesmo: ele se complexifica, divide-se, diferencia-se”. (AUGÉ, 1997, p.93). Para o autor, a linguagem prevaiente hoje é a linguagem da identidade.

Contudo, é preciso atentar para os diferentes matizes e os diferentes contextos que propiciam o surgimento e a propagação das teorias. O espanto diante de um “outro” que está cada vez mais dentro da própria sociedade do antropólogo não é o cerne da reflexão da antropologia brasileira, que possui uma trajetória distinta das *antropologias centrais*, conforme apontado anteriormente no diálogo com Roberto Cardoso de Oliveira. No caso da antropologia brasileira, a globalização e seus efeitos sobre os processos de constituição de identidades mobilizam outro campo discursivo em que o mote é menos o reconhecimento desse *outro próximo* — que desde o início já estava colocado para a antropologia brasileira — mas a sua preservação e garantia de sustentação aliadas a questões emergentes suscitadas por novas conexões entre o local e o global, por um fortalecimento das políticas de identidade e etnicidade²⁵, por um reavivamento do que é tido como “cultural”.

O avanço de uma lógica hegemônica, disfarçada de democracia liberal, e o temor de que essa possa sucumbir os últimos redutos da alteridade, reativam velhas reflexões sobre os destinos da antropologia e a redefinição das fronteiras disciplinares. O próprio Augé sublinha que a reflexão dos antropólogos sobre a antropologia sempre foi “indissociável de uma reflexão sobre a sua relação com outras disciplinas (...)” (1997, p.69).

O debate sobre a demarcação das fronteiras disciplinares deve levar em conta as especificidades regionais. Identificar o ponto de equilíbrio entre o que é

²⁵ Questões que afloram em temas clássicos como as relações raciais e os estudos de etnologia indígena. Esse é o foco, por exemplo, das discussões do livro organizado por João Pacheco de Oliveira (1999) sobre os índios do Nordeste. Vale a pena destacar, ainda, leituras relativamente recentes sobre as políticas de etnicidade engendradas pelas ações afirmativas, que reúnem visões muito distintas sobre a articulação entre o nacional e o global, colocando em pólos opostos antropólogos como Peter Fry (2005) e José Jorge de Carvalho (2005).

local e as influências globais parece ser o cerne das discussões atuais. No caso da antropologia brasileira, vale a pena interrogar-se sobre o que tem mobilizado os antropólogos no último período, porque este “campo de interesses” dá o tom dos diálogos interdisciplinares.

De qualquer forma, a relação da antropologia com as demais Ciências Sociais, as Ciências Humanas e as Humanidades tende a se acentuar pelo entrelaçamento daquilo que hoje é definido como “cultural” — refiro-me aqui não apenas às concepções dos antropólogos, mas ao uso corrente do termo em várias esferas da vida social — com outros fatores de ordem econômica, política, histórica e social. A ascensão e popularização do termo Cultura fazem com que várias disciplinas busquem as “análises culturais” para a problematização dos seus objetos de pesquisa. No momento em que se constata um interesse crescente de outras disciplinas pela “cultura”, os próprios antropólogos retomam a discussão sobre as tantas formas de utilização do respectivo conceito e suas limitações.²⁶ Porém, à medida que se intensificam as buscas pelas “análises culturais” por parte dessas disciplinas²⁷, cabe à antropologia contribuir tanto para a construção de respostas, quanto para a formulação de outras indagações, marcando, nessa discussão, qual é o *saber local* dos antropólogos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Geertz, ao estreitar o diálogo com as Humanidades, abriu um campo fértil de discussão e de possibilidades para a produção do conhecimento, dentro e fora das fronteiras da disciplina antropológica. Para acadêmicos e profissionais de diferentes campos disciplinares, os estudos de Geertz oferecem-se como uma ponte, uma passagem para a exploração de zonas ainda não conhecidas, uma oportunidade de

²⁶ Sobre as críticas dirigidas ao uso do conceito de cultura e a análise dos casos de “florescimento cultural” na contemporaneidade, ver discussão de Sahlins (1997).

²⁷ É importante considerar que para além das Ciências Humanas e Humanidades, a busca pelas análises culturais tem sido muito presente nas chamadas Ciências Sociais Aplicadas – comunicação social, marketing, turismo etc, exigindo dos antropólogos uma análise mais crítica do que seria hoje uma “antropologia aplicada” e as implicações éticas e políticas do estreitamento dos diálogos interdisciplinares com essas áreas.

aventura por caminhos menos “retilíneos”, uma tentativa de superação dos limites impostos pela “compartimentação” do conhecimento.

O grande mérito de Geertz não está na sua provocação em relação à desestabilização dos gêneros estilísticos, ou em relação às mudanças na composição dos discursos e da retórica analítica; tampouco está na sua conceituação de Cultura; a ousadia de seu trabalho está na busca da superação dos limites impostos pela definição das fronteiras disciplinares. A antropologia de Geertz instiga o pesquisador a perseguir nos diálogos interdisciplinares aquilo que é tão caro à antropologia: a capacidade de “ouvir o outro”, aqui traduzido como a valorização dos acúmulos teórico-metodológicos de outros campos do conhecimento.

Os limites de sua obra, ao contrário de provocarem prejuízos, fomentam a construção de novas *interpretações* e a busca de *explicações*. No que diz respeito à antropologia, a obra de Geertz mantém-se como paradigmática, oferecendo-se como suporte diante das intermitentes indagações em relação à criação de novos objetos, aos desafios do trabalho de campo e da prática etnográfica.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BIERSACK, Aletta. Saber Local, História Local: Geertz e Além. In: HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 97-130.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BRUMANA, Fernando Giobellina. A escada de Wittgenstein: ou como deixar de quebrar a cabeça com a eficácia simbólica. **ILHA: Revista de Antropologia**, Florianópolis, v.1, p. 7-34, 1999.

CAILLÉ, Alain. Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.13, n. 38, p. 5-37, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. 2. ed. Brasília; São Paulo: Paralelo 15, UNESP, 2000.

CARVALHO, José Jorge de. 1992. Saber Acadêmico e Experiência Iniciática. **Série Antropologia**, n. 127,. Disponível em:
<<http://www.unb.br/ics/dan/Serie127empdf.pdf>> Acesso em: 15 set. 2010.

CARVALHO, José Jorge de. **Inclusão Étnica e Racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior**. São Paulo: Attar, 2005.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Petrópolis: Vozes, 1981.

ENCICLOPÉDIA EINAUDI. **Anthropos Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, v. 5, 1985.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Antropologia Social**. Lisboa: Edições 70, 1972.

FRY, Peter. **A Persistência da Raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Negara**. O Estado Teatro no Século XIX. Lisboa ; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand Brasil, 1991.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GEERTZ, Clifford. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GEERTZ, Clifford. An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times. **Annual Review of Anthropology**, n.31. p.1-19, 2002 (b).

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n.28, p. 39-53, 1995.

KUPER, Adam. **Cultura** – a visão dos antropólogos. Bauru: EDUSC, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Crise Moderna da Antropologia. **Revista de Antropologia**, v.10, n.1 e 2, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Futuro da Etnologia. **Minhas Palavras**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas/SP: Papyrus, 1989(a).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989(b).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989(c).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História e Etnologia**. Claude Lévi-Strauss. SP: Unicamp, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos 90 - Voltas ao Passado. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 105-117, 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural: Coleção Os Pensadores, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um Diário no Sentido Estrito do Termo**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1997.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NADER, Laura. Anthropology! Distinguished Lecture – 2000. **American Anthropologist**, n. 103, p. 609-620, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A Viagem da Volta**: etnicidade, polêmica e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. Onde Está a Antropologia? **MANA**, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p.67-102, 1997.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. **Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas**. Lisboa; Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

RIBEIRO, Renato Janine (org.) **Humanidades**: um novo curso na USP. São Paulo: Edusp, 2001.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

SAHLINS, Marshall. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). **MANA**, v.3, n.1, p. 41-73, 1997.

SPERBER, Dans. **O Simbolismo em Geral**. São Paulo: Cultrix, 1974.

SPERBER, Dans. **O Saber dos Antropólogos**. Lisboa: Edições 70, 1992.

TAYLOR, Anne Christine. Invariants et Variabilité en Anthropologie. In: LAUTRAY, Jacques; MAZOYER, Bernard; GEERT, Paul van. **Invariants et Variabilités dans les Sciences Cognitives**. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002.

TYLOR, Edward. **Culture Primitive**. Londres: John Murray & Co., 1871.

WOLF, Eric. R. Encarando o Poder: velhos insights, novas questões. In: BIANCO, Bela F.; RIBEIRO, G.L **Antropologia e Poder**. Brasília; São Paulo: UNB; Imprensa Oficial/UNICAMP, 2003.

Ensaio: Recebido em: 10/08/2010 Aceito em: 24/09/2010
