

# Depois de Lévi-Strauss: um olhar sobre a antropologia francesa contemporânea

*Erwan Dianteill*

*Universidade de Paris Descartes – Sorbonne*

RESUMO: Antropólogos franceses são herdeiros de Claude Lévi-Strauss, herdeiros do conjunto de conceitos, métodos e paradigmas lançados pelo autor, que eles aceitam, transformam ou criticam. Podemos identificar três tendências epistemológicas na antropologia contemporânea francesa, todas elas conectadas ao trabalho de Lévi-Strauss. A primeira tendência se inspira no estruturalismo, no intento de descrever “universais”. A segunda ocupa uma posição oposta, seu principal objeto é a interpenetração de culturas e sociedades. A terceira tendência é experiencial: como podemos descrever nossa subjetividade em relações de alteridade? Essas três tendências se originam na famosa distinção entre antropologia, etnologia e etnografia, originalmente cunhada por Lévi-Strauss.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia social, etnografia, epistemologia, França, Claude Lévi-Strauss

A antropologia social na França se encontra hoje em dia em situação paradoxal.<sup>1</sup> É ao mesmo tempo celebrada por meio da figura de Claude Lévi-Strauss, ao ponto que um prêmio com seu nome, destinado a todas as ciências sociais, foi oficialmente criado por ocasião do centésimo aniversário do seu nascimento — <sup>2</sup> mas também, apesar disso, há incertezas com relação à sua especificidade, sua inserção universitária, seus métodos e seus conceitos. Foi um grande acontecimento no campo da edição, em 2008,<sup>3</sup> a publicação, na muita prestigiada *Bibliothèque de la Pléiade* (Gallimard), das obras de Lévi-Strauss (2128 páginas!). Mas

deve-se notar que a organização dessa imensa publicação foi entregue a um especialista dos estudos literários (Vincent Debaene) e não a um antropólogo, como se o pensamento de Lévi-Strauss tivesse sido “patrimonializado”, como se esse pensamento fosse um “monumento”, cujo valor de verdade importa pouco, e não como uma fonte de métodos, conceitos e descrições, que podem fertilizar a antropologia contemporânea e que estão sujeitos a debates e contestações. Esse paradoxo revelou-se com muita força por ocasião da morte de Claude Lévi-Strauss. A maior parte dos jornais lhe consagrou as edições do dia 4 de novembro de 2009, mas seria vão qualquer esforço para descobrir nessas páginas alguma menção à posteridade científica de Lévi-Strauss na antropologia francesa.

Celebra-se Lévi-Strauss, mas o que é feito da antropologia francesa em 2009? O Museu do “Quai Branly” (também denominado *Museu das Artes e Civilizações da África, da Ásia, da Oceania e das Américas*), o último em data dos grandes museus de Paris, inaugurado em Paris no ano de 2006, concentra em si essas contradições, pois não poderia existir sem a antropologia, à qual, no entanto, atribui apenas um lugar bastante reduzido. Lá se encontra um anfiteatro “Lévi-Strauss” (ainda um exemplo de oficialização “monumental”...), mas nenhum centro de pesquisa em antropologia. A antropologia francesa é, portanto, sustentada por sua glória passada, mas será que ainda emite algum brilho? Proponho-me aqui responder a tal pergunta, mostrando, inicialmente, que não há uma, mas três antropologias francesas. Efetivamente, com base nos trabalhos de Wolf Lepenies, podemos identificar três culturas em nossa disciplina. Veremos a origem dessa multiplicidade, depois que forma assume atualmente, antes de, finalmente, concluirmos com uma reflexão sobre a unidade e a fertilidade da disciplina.

## **I - De onde vem a antropologia francesa?**

Wolf Lepenies identificou três culturas no surgimento da sociologia na Europa.<sup>4</sup> Sua tese é bem conhecida. Na Inglaterra, na França, na Alemanha, a sociologia nascente teve de tomar posição entre ciência natural e literatura. Lepenies mostra que a “carta científica” foi empregada pelos fundadores da sociologia. Saint-Simon escolheu a expressão “Fisiologia Social”, enquanto Adolphe Quételet e Auguste Comte optaram por “Física Social”. Durkheim não parava de reivindicar o status científico da sociologia, contra o ensaísmo da filosofia social. Na Inglaterra encontrou-se um equilíbrio. A sociologia ficou na metade do caminho entre a ciência e a literatura. Stuart Mill evoluiu de uma posição cientificista, até chegar ao reconhecimento das virtudes da poesia para reconstituir todas as dimensões da vida humana. A sociologia deveria se preocupar em relatar os fatos, mas dando também lugar à intuição, ao sentimento, à compreensão. A sociologia alemã não foi vítima da fascinação cientificista. Originou-se das ciências do espírito e queria ser, com Weber, um método de interpretação da ação humana. O que contava era menos o fato do que o sentido. Bem menos fincada na Filosofia das Luzes do que a sociologia francesa, a sociologia alemã dirigia seu olhar para a dominação e os modos de legitimação. E deste modo a sociologia de Weber se encontrou na confluência de Marx e de Nietzsche.

Lepenies associa essas culturas às três nações europeias, no campo da sociologia. Eu aqui emito a hipótese de que tais tendências estão presentes na França menos no espaço da sociologia em sentido estrito, no qual o durkheimianismo se impôs até a Segunda Guerra Mundial, do que na antropologia. Noutras palavras, podemos compreender, a longo termo, a história da antropologia francesa como resultado de um difração das três culturas identificadas por Lepenies, mas sob a condição de reformu-

larmos essas orientações independentemente dos contextos nacionais. A antropologia pode ser cientificista, pode ser experimentalista, pode ser dinamista ou política.

### **a- A antropologia como ciência natural da significação**

Há, em primeiro lugar, uma antropologia que se afirma como ciência social herdeira de Durkheim (o Durkheim das *Formas Elementares da Vida Religiosa*, cujo conteúdo é evidentemente etnológico) e de Mauss (o Mauss do *Ensaio sobre o Dom*). Esta foi muito claramente a opção de Lévi-Strauss em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), com um título que se refere à última obra de Durkheim. Noutro texto, datado originariamente de 1954, ao mesmo tempo descritivo e programático para a nossa disciplina,<sup>5</sup> Lévi-Strauss define da seguinte maneira as missões específicas da antropologia. A disciplina deve procurar a objetividade, a totalidade, a significação. O primeiro critério, o da objetividade, visa estabelecer um conhecimento válido para “todos os observadores possíveis”. E é explicitamente associado às ciências da natureza:

O antropólogo não se limita a impor silêncio aos seus sentimentos. Ele elabora novas categorias mentais, contribui para introduzir as noções de espaço e de tempo, de oposição e de contradição, tão estranhas ao pensamento tradicional quanto as que se encontram hoje em dia nas ciências naturais. (Lévi-Strauss, 1958, pp. 422-423)

A subjetividade pessoal do antropólogo é portanto encarada como obstáculo a ultrapassar para que se possa atingir o saber objetivo. A antropologia fica, por conseguinte, inteiramente submetida à “procura intransigente de uma objetividade total”. Além disso, a antropologia tem por missão re-

constituir as totalidades. Trata-se de mostrar que a vida social está organizada num sistema dos qual todos os aspectos se interligam. Esta concepção tem origem explícita no *Ensaio sobre o Dom* (cujo original francês data de 1924), trabalho no qual Mauss constrói o conceito de fato social total. A antropologia só adquire sentido no estudo do todo, que não se reduz ao conjunto das partes. Para Lévi-Strauss,<sup>6</sup> “uma estrutura apresenta caráter de sistema; consiste em elementos tais que qualquer modificação de qualquer um deles acarreta a modificação de todos os outros”.

Finalmente, a significação constitui o objeto principal da antropologia, que é uma “ciência semiológica”, isto é, trata de sistemas de signos. É por isso que deve manter um constante diálogo com a linguística. Os elementos do mito, os mitemas, são, desta maneira, unidades constitutivas da linguagem, mas de um nível de complexidade mais alto do que o dos fonemas e morfemas. Notemos que para Lévi-Strauss o que importa não é absolutamente a significação do mito, para aqueles que o recitam ou escutam, mas a organização lógica dos mitemas, e não o sentido que lhes possa ser atribuído pelos Bororô ou pelos Caduveo.

## **b- A antropologia como experiência da diferença cultural**

Pode-se qualificar a segunda das orientações de antropologia experiencial. Trata-se agora não de formular as leis e os modelos da vida em sociedade, mas de reconstituir o mais fielmente possível o encontro com homens de cultura diferente. A subjetividade prevalece sobre a objetividade. Esta antropologia toma a forma literária do relato de viagem, do diário, da descrição de uma aventura exótica. O etnógrafo descreve os costumes das populações que visita, interroga-se sobre o sentido que possuem, compara-os com os costumes de seu próprio país, manifesta sua fascinação, sua indignação, seu espanto.

O paradoxo é que esta antropologia fundamentalmente subjetivista tem seu mais alto ponto de expressão em *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss, o qual, no entanto, recomenda, como acabamos de ver, uma posição de retraimento e de impassibilidade na análise científica. Lévi-Strauss não foi absolutamente o primeiro a escrever nesse gênero, que remonta a Jean de Lery,<sup>7</sup> que ele não deixa de reivindicar como seu predecessor, mas ao qual acrescentou uma tonalidade elegíaca. Enquanto os relatos de viagem salientavam até então a curiosidade, o deslumbramento, o pavor ou o espanto suscitados pelo contato com os povos não europeus, é o desencantamento que prevalece em *Tristes Trópicos*. A antropologia experiencial já havia encontrado seu modelo alguns anos antes, com *A África Fantasma* (1934), de Michel Leiris. Quase todos os antropólogos franceses se deixaram tentar pela literatura, como, por exemplo, Vincent Debaene salientou com relação a Marcel Griaule,<sup>8</sup> autor de um romance etnográfico publicado no mesmo ano do livro de Leiris. O primeiro trabalho de Roger Bastide sobre o Brasil é também o relato da viagem do antropólogo ao Nordeste.<sup>9</sup>

Nesse tipo de antropologia, é a particularidade do itinerário pessoal que ocupa o lugar principal. A antropologia experiencial se apresenta antes de tudo como etnografia. O importante é descrever como vivem as pessoas fora da Europa. Aqui, nada de modelo matemático, de diagrama de parentesco ou formalização estrutural, mas sim descrições, relatos, impressões registradas numa língua literária. O conhecimento antropológico se transmite por essa língua literária, pelo estilo, pela expressão poética.

### **c - A antropologia como estudo dos relacionamentos dinâmicos entre as sociedades**

A terceira cultura tem origem mais recente na França, pois só surge depois da Segunda Guerra Mundial. Não pode ser reduzida nem ao tro-

pismo científico nem à inclinação poética. Dito de modo esquemático, a primeira tendência visa o universal humano, enquanto a segunda descreve uma experiência singular. A primeira utiliza métodos formais (derivados das matemáticas ou da linguística), a segunda opera com a escrita e a literatura. Com Roger Bastide e Georges Balandier, outra via é explorada. Não são as estruturas nem as experiências individuais que constituem o objeto do conhecimento, mas as transformações contemporâneas das sociedades africanas, americanas, asiáticas, oceânicas. As modalidades da dominação, suas condições de exercício e seus efeitos, situados bem no centro do questionamento de Weber e de Marx, reencontram-se aqui em primeiro plano. O antropólogo não se situa nem no nível mais abstrato e universal das invariantes estruturais, nem tampouco no nível das intencionalidades subjetivas mais particulares, mas no das relações históricas entre as sociedades.

Se quisermos resumir em poucos termos a temática central desta corrente antropológica, pensaremos certamente na situação colonial. Nos anos 50, Balandier descreve suas modalidades na África central. Bastide faz o mesmo no Brasil. A situação colonial é produto de uma dominação militar, política, econômica e cultural. Pode ser considerada como um fato social total, mas num sentido diferente daquele que Lévi-Strauss atribui a essa expressão. A colonização, efetivamente, se exerce de maneira global nos territórios que atinge, mas se trata de uma violência generalizada e não de um sistema racional ou de uma estrutura abstrata. A totalidade não é mais considerada como sistema estável, mas como configuração em movimento, conjunto de forças, dialética entre dominação e contestação.

Nos anos 60, uma antropologia marxista, representada não só por Claude Meillassoux, mas também por Emmanuel Terray<sup>10</sup> e, naquele período, por Maurice Godelier,<sup>11</sup> desenvolve-se segundo princípios comparáveis. A questão colonial ocupa posição central, mas é tratada com

orientação mais economicista.<sup>12</sup> Para os antropólogos marxistas, a colonização resulta da expansão capitalista. Meillassoux também se interessa pelas formas econômicas da dominação dentro mesmo das sociedades pré-coloniais, antes de qualquer contato com a Europa. Longe de serem totalidades harmoniosas, as sociedades africanas baseiam-se, segundo ele, na dominação dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, dos mais velhos sobre os mais moços, dos senhores sobre os escravos. A ideia de que as sociedades pré-coloniais são sistemas institucionais, de acordo com o postulado estrutural-funcionalista de Radcliffe-Brown, é errônea, pois são organizadas à base de relações de produção derivados da exploração.

A antropologia francesa contemporânea se originou dessas três culturas, mas foi afetada por muitas perturbações já a partir dos anos 60 e 70, décadas do apogeu do estruturalismo e do marxismo na antropologia francesa. A França perdeu quase a totalidade de suas colônias nos anos 60 e depois se “mundializou”, sob o impacto da imigração e da integração acelerada do capitalismo mundial nos 80 e 90. Houve também fortes influências intelectuais britânicas e, sobretudo, norte-americanas que se exerceram sobre a disciplina e lhe conferiram novas orientações.

Paralelamente, a antropologia francesa liberou-se de certa tendência ao “exotismo”. A partir da independência das colônias, numerosos pesquisadores voltaram-se para terrenos europeus. No princípio tratou-se de uma antropologia do mundo rural. Mas os antropólogos progressivamente empreenderam o estudo de terrenos urbanos, abordando, muitas vezes, assuntos ligados à “alta modernidade”, como, por exemplo, Françoise Zonabend pesquisando a implantação da indústria nuclear numa aldeia da Normandia,<sup>13</sup> ou Marie-Elisabeth Handman, que, depois de pesquisar sobre as relações entre homens e mulheres na Grécia, passou à descrição das formas contemporâneas da prostituição em Paris.<sup>14</sup> Esses



estudos são diversos e, a meu ver, o campo de pesquisa “próximo” não basta para assegurar sua unidade. São tão variados quanto as pesquisas “exóticas”, na medida em que o acento às vezes recai sobre as estruturas perenes, às vezes sobre as experiências subjetivas; ainda, outras vezes, sobre as mudanças socioculturais na modernidade. É portanto tratando primeiro da questão das orientações epistemológicas, mais do que do teatro da investigação, que melhor entenderemos as formas contemporâneas da antropologia francesa.

## **II - A antropologia francesa atual**

Com não apenas uma, mas três vertentes de cultura erudita, a antropologia francesa se baseia numa tradição complexa. Ainda hoje podemos, apesar dos fatores de transformação que já enumeramos, identificar as filiações dessas três culturas. Se as pesquisas antropológicas são indubitavelmente produtos do espírito, a verdade é também que se assentam em instituições. Temos portanto de considerar os centros universitários – de ensino e de pesquisa – de onde provêm as publicações mais importantes de nossa disciplina. Não se vai aqui descrever exaustivamente o panorama das publicações francesas, mas apenas proporcionar uma amostra representativa da produção contemporânea.<sup>16</sup>

### **a - A partir do estruturalismo**

Foi no *Colégio de França*, ao redor do titular da cátedra de antropologia, que se organizou a descendência de Lévi-Strauss, que partiu para a aposentadoria em 1980. O *Laboratório de Antropologia Social*, cujo fundador foi Lévi-Strauss, é o lugar por excelência do estruturalismo na França. Mesmo se os trabalhos que vou citar em seguida se acham

às vezes em contradição uns com os outros, têm em comum a opção de colocaram-se na trilha aberta pela obra de Lévi-Strauss, com predileção pelo estudo do parentesco e das mitologias, objetos privilegiados da antropologia estrutural.

A primeira dissidência a ser mencionada é a de Pierre Clastres, que foi aluno de Lévi-Strauss. A parte mais antiga de sua obra se situa na sequência de seu mestre. O relato do seu terreno entre os Guayaki<sup>16</sup> faz eco aos *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss e a transcrição dos mitos e cantos dos Guarani<sup>17</sup> converge evidentemente para a série dos *Mythologiques*.<sup>18</sup> Mas Clastres afirma, desde os anos 60, um ponto de vista original, que se acentua cada vez mais até a sua morte prematura em 1977, segundo o qual as sociedades primitivas se caracterizam pela recusa do surgimento do Estado. É a introdução da questão política no estruturalismo. Para Clastres, tudo se faz, nas sociedades arcaicas, para evitar que apareça um poder político efetivo e separado. São sociedades sem Estado, não por falta, mas por prudência. Devido a uma espécie de presciência, a sociedade primitiva é *contrária* ao Estado.<sup>19</sup> Clastres se opõe violentamente ao economicismo marxista. Para ele foi o Estado que originou o capitalismo e não o inverso. A polêmica foi muito viva, a antropologia de inspiração marxista censurando Clastres, bem como Lévi-Strauss, por serem rousseaunianistas, isto é, por reativarem o mito do “bom selvagem”.<sup>20</sup> Fora da sua etnografia americanista, que continua a ser uma referência importante, a posteridade de Clastres é limitada ou inexistente na antropologia francesa atual, tendo sofrido por causa do total abandono do sistema de oposições entre sociedades “primitivas” e sociedades “estadísticas”. Em compensação exerceu notável influência, a partir dos anos 80, sobre a filosofia política, de modo especial no caso de Marcel Gauchet.<sup>21</sup>

Françoise Héritier, que sucedeu a Lévi-Strauss na cátedra do Colégio de França, continuou inicialmente a trabalhar no domínio dos estudos

dos sistemas de parentesco ditos “semicomplexos”. Mas sua contribuição mais original à teoria antropológica se exerceu em duas direções: de um lado a identificação de um incesto de “segundo tipo”,<sup>22</sup> do outro o reconhecimento de uma valência diferencial dos sexos.<sup>23</sup>

O que é o incesto? Para responder a esta pergunta, Héritier não se limita à definição usual, muito estrita porque confinada às relações sexuais entre irmãos e irmãs e entre pais e filhos. Existe na realidade um incesto de “segundo tipo”, afetando os consanguíneos que compartilhariam um mesmo parceiro e que é objeto de uma proibição específica. Desta maneira, é proibido a um homem ser amante de uma mulher e da filha desta, bem como de duas irmãs. Trata-se de uma antropologia das transferências de substância, uma espécie de lógica dos humores, de mecânica dos fluidos corporais.

Se a divisão sexual do trabalho, a exogamia e a existência de uma forma legítima de união entre homem e mulher constituem as três colunas da família segundo Lévi-Strauss, Héritier formula a hipótese de existe ainda uma quarta: a valência diferencial dos sexos. As representações binárias associadas aos dois sexos são assimétricas em proveito do primeiro termo, sempre masculino. Em última análise, dois princípios poderiam encontrar-se na origem desse desequilíbrio: a vontade dos homens de controlarem a reprodução, que biologicamente lhes escapa, e a realidade orgânica da menstruação e do parto. Os homens são senhores da emissão do sangue e do espermatozoide, mas as mulheres engravidam e perdem sangue sem poder de decisão.

Na sequência dos trabalhos de Françoise Héritier, deve-se mencionar os de Laurent Barry, autor de um importante trabalho sobre o parentesco, publicado em data ainda muito recente.<sup>24</sup> É uma vasta síntese de antropologia do parentesco, mas é também uma obra baseada numa tese: o parentesco repousa sobre a oposição entre identidade e alteridade. Há os

“nossos” e há “os outros”, portanto de um lado as pessoas que têm alguma coisa em comum e, do outro, as pessoas que nada têm em comum com as primeiras. Mesmo se não o quer aceitar, Barry continua próximo a Hérítier. Para esta, a identidade está baseada na partilha da mesma substância corporal, enquanto para Barry o recurso a um repertório léxico que se refere aos fluidos corporais é apenas uma das metáforas entre outras possíveis. A metáfora pode também referir-se a uma entidade espiritual concebida como origem da identidade (como, por exemplo, “somos todos filhos do jaguar”). Mas para Barry, como para Hérítier, a proibição do incesto vem da interdição absoluta de acumular o idêntico.

Duas fortes críticas contra essa perspectiva se exprimiram entre os pró-prios partidários do paradigma lévi-straussiano. A primeira veio de Maurice Godelier,<sup>25</sup> autor de uma imponente obra em antropologia econômica e grande especialista dos Baruya da Nova Guiné. Para Godelier, não há incesto do “segundo tipo”, como pretende Françoise Hérítier. Trata-se apenas de casos extremos do incesto de “primeiro tipo”. Além disso, Godelier formula suas teses no que se refere ao parentesco. A primeira é que, de um extremo ao outro, o parentesco é atravessado por relações sociais, políticas e econômicas que não se confundem com ele. Dito de outro modo, “em nenhum lugar bastam um homem e uma mulher para fazer um menino”. A segunda tese é que a família não é absolutamente o fundamento da sociedade. A solidariedade social não é produto das relações de parentesco, pois estas dividem, não menos do que unem, os indivíduos e os grupos.

Emmanuel Désveaux também se considera “lévi-straussiano”, mas rejeita o tratamento “substancialista” de Hérítier e Barry. O que para ele importa, não é a substância, mas a relação. Segundo ele, o parentesco, pelo menos na área cultural americana, deve ser pensado, de um ponto de vista resolutamente semântico e formal, a partir da mitologia e de suas transformações.<sup>26</sup> Ele desenvolve a ideia de que o segundo Lévi-Strauss –

os da série dos *Mythologiques* – opera um rompimento fundamental com o pensamento funcionalista,<sup>27</sup> mas sem que jamais tenha chegado a completar um retorno crítico a seus próprios trabalhos sobre o parentesco. Enquanto Godelier desenvolve sua crítica em tom materialista, a de Désveaux acentua os aspectos mais abstratos do pensamento de Lévi-Strauss.

Terminemos com uma menção à obra de Philippe Descola,<sup>28</sup> atual titular da cátedra de antropologia da natureza no *Colégio de França* e diretor do Laboratório de Antropologia Social. Descola propõe uma antropologia mais próxima do cognitivismo que das ciências sociais, na medida em que os modos de pensamento (as ontologias) estariam na origem do social, e não o contrário. Deste modo existiriam quatro ontologias fundamentais distribuídas por todo o planeta, isto é, quatro modos de encarar a relação entre o homem e a natureza. Algumas dessas modalidades foram anteriormente indicadas na história da antropologia, mas Descola redefine completamente esses conceitos. O animismo corresponde à atribuição, pelos seres humanos a seres não humanos, de uma interioridade idêntica à dos primeiros, mas sem que os corpos sejam também considerados como idênticos. O totemismo é repensado como participação, ao mesmo tempo material e moral, entre o reino humano e o reino não humano, os homens tendo parentesco com uma espécie animal ou vegetal, muitas vezes entendido como o antepassado primordial comum ao grupo. Segundo a terceira “ontologia”, o naturalismo postula uma continuidade material, mas uma descontinuidade subjetiva entre o homem e o ambiente. As concepções humanas são próprias da humanidade, mas o corpo humano é feito de átomos, como todo o resto do mundo. Finalmente, o pensamento analógico atribui sentidos às correspondências entre os dois universos, separados tanto pela matéria como pelo espírito.

Embora reconhecendo o caráter muito estimulante de tal construção teórica, podemos, com Jean-Paul Colleyn,<sup>29</sup> fazer pelo menos três críti-

cas a essa perspectiva. A primeira se refere à heterogeneidade das fontes. Se não são confiáveis, que teoria pode ser obtida de tão vasta síntese? A segunda visa a extensão dessas ontologias. Será que se trata do que Lévi-Strauss denominava sistemas simbólicos? Se for o caso, como decidir se um rito, uma crença, uma classificação corresponde ou não a uma ontologia? Os sistemas simbólicos seriam de fato tão sistemáticos? Pode-se também questionar se as quatro ontologias não são mais instáveis do que pensa Descola. Surgem ainda mais dificuldades se se pensa na historicidade das sociedades. Na África as distinções étnicas são instáveis, os povos têm estado em contato com o Islã há dez séculos, como o cristianismo há cinco. Será que as ontologias podem ser instrumentos explicativos pertinentes em linha diacrônica?<sup>30</sup>

Em sentido inverso ao desta abordagem, também se constrói uma antropologia que integra resolutamente a dimensão histórica e projetiva das sociedades que estuda.

## **b - Antropologia dos mundos contemporâneos**

A uma antropologia “clássica”, que liga uma cultura, uma língua, um povo e um território, foi largamente substituída uma antropologia desligando essas realidades. A ideia que o antropólogo estuda sistemas integrados, de natureza social, linguística e simbólica, se enfraqueceu marcadamente com a constatação das transformações radicais produzidas pela colonização, pela descolonização e pela integração dos países da África, da América, da Ásia e da Oceania no capitalismo mundial, na circulação generalizada de mercadorias, pessoas e informações. As intuições de Balandier e de Bastide foram aprofundadas por alguns de seus estudantes. Do ponto de vista institucional, o Centro de Estudos Africanos da *École de Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), de Paris, e o Centro de An-

tropologia Cultural da *Université Paris Descartes-Sorbonne* são os lugares principais dessa antropologia de fluxos, instabilidades e interpenetrações de civilizações.

Nos anos 90, Marc Augé pretendeu fundar uma antropologia dos mundos contemporâneos,<sup>31</sup> na sequência dos trabalhos fundadores de Balandier e de Bastide. Como fazer antropologia cultural, a partir do momento em que as distinções fundamentais da disciplina (primitivo/evoluído, oral/escrito, tradição/modernidade, sociedade fria/sociedade quente) não têm mais sentido algum? Augé propõe três novas orientações. Três “novos” mundos merecem ser especialmente explorados. O indivíduo, que a tradição durkheimiana tem tendência a negligenciar na França. As religiões afro-americanas (vodu, santeria, candomblé), na trilha aberta por Bastide e por Métraux, que nos obrigam a pensar a cultura de outro modo que em termos de totalidade homogênea. A cidade, que é uma combinação de “lugares” e de “não-lugares”, conceito elaborado em trabalho anterior, destinado a compreender a supermodernidade.<sup>32</sup>

A descendência de Balandier também se encontra nos trabalhos que desconstroem a noção de etnia e mesmo de “cultura”. A antropologia clássica privilegia o estudo monográfico de comunidades locais. Jean-Loup Amselle deseja romper com essa abordagem “autoctonista”.<sup>33</sup> O estudo do N’Ko é para isto uma boa ocasião. Trata-se de um movimento cultural, uma espécie de “profetismo escriturário” afro-central, em parte esotérico, nascido entre populações de etnia mandinga, mas muito disseminado por toda a África. Por meio da análise antropológica, Amselle construiu um novo conceito, o de “ramificação”, para melhor entender a globalização cultural.

Melhor do que as noções de “sincretismo” ou de “mestiçagem”, que supõem, ora mais, ora menos, a existência prévia de culturas estáveis e homogêneas, a “ramificação” permite pensar a globalização em termos de

redes e derivações. Não há mais culturas “puras”, todas as sociedades são atravessadas por correntes de trocas que as ultrapassam. Noutras palavras, a globalização está longe de ser um fato novo e, de certa maneira, sempre foi (ou deveria ter sido) o verdadeiro objeto da antropologia cultural.

As investigações de Francis Affergan sobre as identidades crioulas demonstram a mesma desconfiança a respeito das categorias “clássicas” da antropologia, como clã, tribo e até parentesco, noção que pareceria bem fundamentada dentro da disciplina. Na sociedade martinicana, estudada há mais de 30 anos por Affergan, as identidades conservam alguma coisa de transitório, não sendo jamais fixadas de uma vez por todas.<sup>34</sup> A originalidade de Affergan consistiu inclusive em retomar um trabalho de campo primeiro empreendido nos anos 70. A ênfase sobre a incompletude da identidade crioula, sobre sua instabilidade, sobre a movimentação constante das formas da vida, é mais uma pedra no jardim excessivamente organizado da antropologia *à francesa* (isto é, cartesiana e estruturalista). Acrescentemos que Affergan desenvolve também um ponto de vista teórico sobre a disciplina antropológica, repensando-a por meio da fenomenologia, do segundo Wittgenstein e da teoria do relato, bem distantes do modelo da linguística estrutural.

As culturas crioulas das Américas são portanto um terreno muito fértil para a antropologia dinâmica. Possa eu mencionar aqui meus trabalhos sobre Havana e Nova Orleans.<sup>35</sup> No mesmo âmbito, o trabalho de Michel Agier em Salvador da Bahia é também exemplo da mesma tendência.<sup>36</sup> Indo bem além dos lugares-comuns sobre a festa brasileira, o samba, a música e a dança, Agier estuda, como antropólogo, o carnaval, visto como um momento festivo que deve ser compreendido em relação dinâmica com a sociedade dentro da qual acontece. Nos anos 70, surgiram grupos carnavalescos organizados (*blocos*) exaltando uma identidade especificamente afro-brasileira, mais do que nacional ou local. Em



duas décadas, o carnaval da grande cidade do Nordeste assumiu uma ideologia identitária “negra”, que parece ser mais diferencialista do que integracionista. Neste caso preciso, qual será a ligação entre cultura e política? Noutras palavras, como se constrói o relacionamento entre o movimento social “negro” e sua expressão pública festiva? Michel Agier aprofunda essa temática entrançando três fios principais. Primeiro, vem o estudo da coexistência urbana de grupos economicamente, culturalmente e “racialmente” diferentes. Em segundo lugar, deve ser objeto de análise específica a dialética da ordem e da desordem, que preside a organização do carnaval. Finalmente, o carnaval da “Roma Negra” revela as contradições entre a afirmação identitária “negra” e a profunda mestiçagem da sociedade brasileira.

Antes de encerrar esta seção, devemos sem falta mencionar a obra de um antropólogo “modernista”, embora tenha sido aluno de Lévi-Strauss. É Marc Abélès, cujo trabalho se situa no domínio da antropologia política e no da antropologia da modernidade ocidental. Inicialmente africanista, Marc Abélès é autor de uma importante série de trabalhos. Depois de estudar o Parlamento europeu (1992), empreendeu uma análise da vida quotidiana na Assembleia Nacional francesa.<sup>37</sup> O grande interesse dessa abordagem é superar a imagem oficial que a representação política oferece sobre si mesma. O que efetivamente fazem os deputados europeus e franceses? Tal é a questão formulada pelo etnólogo, que se esforça para compreender a visão do mundo, os valores e as práticas dos representantes do povo. Estudando a atividade dos deputados, é o relacionamento da sociedade francesa com a política e a democracia que se quer atingir. Assim se descobrem os “arcanos” do Palácio Bourbon,<sup>38</sup> o modo de ser e de comportar-se dos políticos, dos mais modestos até os caciques que atuam no palco ou nos bastidores. O exemplo do PACS ilustra perfeitamente,<sup>39</sup> segundo a descrição do autor, o funcionamento da “fábrica de leis”, situa-

da no coração da atividade da Assembleia Nacional. O livro, além disso, é escrito na primeira pessoa do singular, um pouco ao modo de um diário de viagem. E isto nos leva a nossa terceira “cultura” antropológica, a da participação do antropólogo numa experiência singular.

### **c - Antropologia experiencial**

A antropologia estruturalista e a antropologia marxista, que se combateram asperamente nos anos 60 e 70, apesar de tudo compartilhavam certos postulados objetivistas. Queriam por em evidência estruturas ocultas ou então estudar os modos de produção, mas, em ambos os casos, o sentido que as pessoas davam às suas vidas era objeto de desprezo e assim também se tratava o relacionamento que o próprio antropólogo mantinha com aqueles cuja cultura descrevia. A etnografia inaugurada por Leiris na África, continuada por Métraux no Haiti e, de certa maneira, por De Martino na Itália, foi marginalizada no mundo universitário francês. A publicação em francês do trabalho principal de De Martino, tratando do tarantulismo no Sul da Itália,<sup>40</sup> em 1966, ocasionou um mal-entendido. Foi apresentado como o “Lévi-Strauss” italiano, mas o método que adotava não tinha relação alguma com o estruturalismo. O que importava a De Martino era demonstrar que a “crise” provocada pela picada da aranha e seu tratamento pela dança e pela música não consistiam num envenenamento ou numa patologia mental, mas eram respostas culturais a dificuldades existenciais. À investigação etnográfica dos “tarantulados”, De Martino juntava uma pesquisa histórica sobre a transição da interpretação católica dessa “possessão” a uma interpretação terapêutica fornecida pela psiquiatria moderna.

Mas essa antropologia experiencial não desapareceu e readquiriu brilho com o enfraquecimento, nos anos 80, da dominação cientificista na

disciplina. A influência crescente, nessa década, de Clifford Geertz e do textualismo,<sup>41</sup> bem como, na mesma década, a voga do pós-moderno, com certeza contribuíram, na França, para a reabilitação dessa “cultura”. Do ponto de vista institucional, tal tendência foi particularmente bem recebida nas universidades de Lyon e de Estrasburgo.

E isto não foi, bem entendido, um simples efeito do acaso. A influência de François Laplantine, em Lyon, foi certamente decisiva no desenvolvimento de uma antropologia aberta à psicanálise, ao estudo das emoções e ao fluxo da vida, bem como à literatura e ao cinema. Essa antropologia é particularmente sensível às relações mais ínfimas entre as pessoas.<sup>42</sup> Mais do que à elaboração de teorias e conceitos, querendo “explicar” os fatos sociais, é preciso que o trabalho se concentre sobre as pequenas ligações, as graduações minúsculas, os microacontecimentos que tecem as relações entre os indivíduos. Laplantine marca assim sua oposição a uma antropologia “monumental”, que esmaga mais do que esclarece aquilo que pretende estudar. Não menos do que o objeto de estudo, o método também é original. Ele busca, na literatura e no cinema, a fonte de um conhecimento que qualifica de “micrológico”. Partindo das ficções de Flaubert, Kafka e Tchekhov, dos filmes de Bresson e de Godard, visa construir o conceito (ou melhor, o “deceito”) de “pequeno”. Quer explorar o “modo menor” da realidade social, feito de oscilações, murmúrios e cochichos. As ligações discretas, as associações livres, os fragmentos de sentido entram assim no campo de pesquisa da antropologia.

Em Estrasburgo, David Le Breton tem desenvolvido uma antropologia, em muitos pontos, afim à orientação de Lyon. É uma antropologia do corpo e das emoções.<sup>43</sup> Haveria alguma coisa aparentemente mais espontânea e mais natural do que as emoções? No entanto, a afetividade é também cultural, como já destacava Marcel Mauss num ensaio de 1921, intitulado *A Expressão Obrigatória do Sentimento*. Nosso modo de “sentir”

e de “ressentir” é socialmente construído, não pode ser compreendido fora do relacionamento de um indivíduo com outro indivíduo ou com a coletividade. As convenções que governam o ódio ou o amor, o ciúme ou a alegria são afins às coerções linguísticas, ainda que não cheguem a reduzir-se a uma linguagem articulada. A cultura afetiva é, por conseguinte, para cada pessoa, uma espécie de repertório ao qual cada um recorre, segundo sua história pessoal e circunstâncias concretas. Noutras palavras, temos todos nosso próprio “estilo” emotivo, que pode sempre ser decodificado por outros.

Esta antropologia também se interessa, de maneira central, pela experiência religiosa. Elisabeth Claverie realizou, nos anos 90, uma investigação a longo termo sobre as aparições da Virgem na Bósnia-Herzegovina.<sup>44</sup> Em 1981, a Virgem apareceu a seis crianças daquele país. Desde então as aparições não mais cessaram, Medjugorje tendo se tornado um lugar de peregrinação ao qual afluem milhares de pessoas. Durante dez anos, Elisabeth Claverie pesquisou sobre o acontecimento original, tendo seguido os peregrinos antes, durante e depois da guerra da Bósnia (1991-1995). Paralelamente, efetuou uma investigação aprofundada sobre a personalidade da Virgem tal como concebida pelos Padres da Igreja. Ficou então mais fácil de compreender como a Virgem pode ser interpretada, na Croácia, ao mesmo tempo como “Mãe da Misericórdia”, como “Guerreira” e “Anunciadora”. A etnografia de Claverie é sempre de uma grande precisão, recusando-se absolutamente a emitir qualquer julgamento sobre a realidade das aparições. Ao contrário, esforça-se para reconstituir as esperanças e expectativas dos peregrinos, seguindo um método compreensivo radical.

Seguindo uma orientação muito próxima (Claverie e Piette pertencem ambos ao Grupo de Sociologia Política e Moral da EHESS), citemos também a obra de Albert Piette, um sociólogo do religioso que adotou um

método decididamente etnográfico no estudo do cristianismo. A maior parte dos pesquisadores parte de uma hipótese teórica, que se esforçam de confirmar por meio da investigação. É outra a metodologia sugerida por Albert Piette. Ele quer fazer uma etnografia minuciosa das ações de certos católicos do Oeste da França, seguindo os menores detalhes de sua vida cultural. A explicação pela história, pelas estruturas, instituições, determinações e motivações sociais são deliberadamente colocadas “entre parênteses” a fim de reconstituir o sentido da relação com Deus, mas sem por isso fazer teologia. O que caracteriza a ação religiosa é tornar presente um ausente. O etnógrafo é um autor entre outros, aparecendo muitas vezes nas interações, mas sem nenhuma reivindicação de uma “objetividade” privilegiada ou superior à dos outros indivíduos.

Destaquemos o desenvolvimento contemporâneo da antropologia visual, que constitui, com o relato e a descrição fenomenológica, um método privilegiado para a antropologia experiencial. Nada melhor que o filme para mostrar a emoção e, em particular, a exaltação religiosa, a possessão e o transe. E é sempre uma situação particular, local e concreta, um acontecimento que é mostrado. Sabemos que Jean Rouch foi um pioneiro do cinema etnográfico nos anos. O festival do filme etnográfico perpetua sua obra, todos os anos, em Paris. Esclareçamos que a imagem (fixa ou animada) não exclui o texto. Jean-Paul Colleyn,<sup>45</sup> para a África Ocidental, bem como Stéphane Breton,<sup>46</sup> para a Nova Guiné-Papuásia, estão à frente de uma obra de antropologia visual e de antropologia escrita, utilizando o que cada recurso oferece de melhor.

### **Conclusão: Rumo a uma nova definição da disciplina**

Poderíamos estranhar, ao término deste percurso, a raridade das referências à antropologia “estrangeira” na França. O que, por exemplo, não

se poderia dizer do peso das obras de Marylin Strathern, Roy Wagner, Joana Overing, Alfred Gell ou Annette Weiner? São, com certeza, trabalhos conhecidos, *não é em torno deles (ou só raramente) que se articula na França o debate científico*, com a possível exceção de Clifford Geertz nos anos 80. Esses trabalhos são sistematicamente “canibalizados” pelas questões de maior interesse do campo intelectual francês. Esta é a força e a fraqueza da antropologia francesa. Sua longa história plural (enriquecida pela filosofia, pela literatura e pelas ciências sociais) lhe permite manter um debate centrado sobre si mesma, apesar do risco de parecer fechada dentro de si mesma.

Se achamos que continua a haver três culturas na antropologia francesa atual, como então podemos conceber a unidade da disciplina? O que pode haver de comum a essas três orientações? Será que ainda formam uma única disciplina? Em oposição a qualquer definição dogmática e exclusiva da antropologia, continuo persuadido de que há alguma coisa de comum a essas três culturas científicas. É o que podemos tentar compreender a partir de Lévi-Strauss<sup>48</sup>, cuja obra continua com certeza a ser “boa para pensar”, em particular na distinção que elaborou entre etnografia, etnologia e antropologia. Para Lévi-Strauss, o objetivo supremo da ciência é a antropologia geral, isto é, a construção de vastos modelos explicativos, da maneira mais ampla, do pensamento humano. A etnografia, dentro dessa perspectiva, corresponde à primeira etapa do trabalho científico: “observação e descrição, trabalho de campo (*fieldwork*)”. A etnologia é uma etapa na rota da síntese antropológica. A etnologia integra as informações relativas a grupos vizinhos, numa área cultural limitada (por exemplo, os Índios da América do Norte), ou, noutros casos, exerce essa integração com referência a dados de uma única população, considerando diferentes momentos de sua história, ou, ainda, efetua uma síntese dita sistemática, mas restrita a um só domínio cultural, um tipo

de técnica, de costume ou de instituição. Da etnografia à antropologia, passando pela etnologia, passamos portanto do particular ao geral, progredindo na direção de um conhecimento global do homem por meio de um saber cada vez mais abstrato. Entretanto, matizando esse projeto de uma ciência geral do homem, Lévi-Strauss esclarece um aspecto essencial das relações entre etnografia, etnologia e antropologia:

São, na verdade, três etapas ou três momentos de uma mesma investigação, a preferência por um ou outro desses termos exprimindo apenas uma atenção predominante a um tipo de pesquisa que jamais poderia excluir os outros dois. (Lévi-Strauss, 1958, p. 413)

É esta última afirmação que me parece essencial. As três culturas da antropologia francesa praticam efetivamente a etnografia, a etnologia e a antropologia, mas não as organizam como sugere Lévi-Strauss. Na orientação cientificista, o que afinal se deseja é enunciar leis e atingir as formas universais que governam o gênero humano, os dados da pesquisa de campo e a comparação etnológica ficando a serviço deste objetivo último. Na antropologia experiencial, é da etnografia que surge o conhecimento do homem. Pode haver nela lugar para uma antropologia abstrata, mas só como reflexão sobre as condições de possibilidade do trabalho etnográfico. Por sua vez, a etnologia se limita a comparar as experiências de campo concretas, delas tirando lições para a pesquisa localizada. Em comparação com o estruturalismo, as prioridades epistemológicas são invertidas. A antropologia teórica e a etnologia são postas a serviço da etnografia. Finalmente, a antropologia dinâmica instaura um terceiro tipo de dialética entre essas atividades epistêmicas, colocando a etnologia como objetivo supremo da pesquisa. Os dados do trabalho de campo devem servir para alimentar a comparação, a teoria antropológica servindo antes de tudo

para construir instrumentos pertinentes de comparação, isto é, que não sejam nem muito estreitos, nem muito amplos. A antropologia dinâmica não se concentra nem numa única experiência de campo, nem se preocupa com modelos universais. Seu objetivo é colocar o trabalho etnográfico e a teoria a serviço da comparação. Será estudada, como, por exemplo, por Balandier, a urbanização na África do Oeste e o seu equivalente na África central, refletindo sobre as categorias de cidade, campo, êxodo rural e migrações.

É sobretudo por essa terceira orientação, que situa a etnologia no coração da disciplina, que me inclino a título pessoal. Mas a unidade contemporânea da antropologia reside, no meu entender, na articulação – com acentuação às vezes mais fraca e às vezes mais forte sobre um desses momentos epistêmicos – entre etnografia, etnologia e antropologia. Para concluir, direi que é tendo bem consciência que esses três momentos são igualmente necessários, que a antropologia francesa poderá conservar sua fertilidade e manter sua influência internacional.

Tradução de Roberto Motta (UFPE)

## Notas

- 1 Este texto se origina da conferência inaugural do colóquio “França – Brasil, Olhares Cruzados sobre Imaginários e Práticas Culturais”, realizado na Universidade Federal do Ceará, de 23 a 26 de novembro de 2009. Desejo agradecer especialmente a Alexandre Câmara Vale, Domingos Abreu e Marie-Elisabeth Handman, bem como aos autores anônimos dos pareceres da *Revista de Antropologia* por sua preciosa ajuda.
- 2 Esse prêmio é atribuído pela Academia de Ciências Morais e Políticas. Dan Sperber, cuja obra se situa nos confins da linguística, da filosofia, do cognitivismo e da antropologia, foi o



- primeiro laureado, em 2009.
- 3 Claude Lévi-Strauss. *Œuvres*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008.
  - 4 Wolf Lepenies. *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*. Paris: MSH, 1997 (1985).
  - 5 Claude Lévi-Strauss. "Place de l'Anthropologie dans les Sciences Sociales et Problèmes Posés par son Enseignement (Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e Problemas Colocados por Seu Ensino)" incluído em *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 422-425.
  - 6 Claude Lévi-Strauss. "La notion de structure en ethnologie", in *Anthropologie structurale*, p. 332.
  - 7 Jean de Lery. *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, 1578.
  - 8 Vincent Debaene. "Les 'Chroniques éthiopiennes' de Marcel Griaule. L'ethnologie, la littérature et le document en 1934", in *Gradhiva*, n.s. n. 6, 2007, pp. 86-103.
  - 9 Roger Bastide. *Images du Nordeste mystique en noir et blanc* (1945). Arles: Actes Sud, 1995.
  - 10 Emmanuel Terray. *Le marxisme devant les sociétés "primitives": deux études*. Paris: Maspero, 1972.
  - 11 Maurice Godelier. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: F. Maspero, 1973.
  - 12 Claude Meillassoux. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire: de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*. Paris: Mouton, 1964.
  - 13 Françoise Zonabend. *La Presqu'île au nucléaire*. Paris: Odile Jacob, 1989
  - 14 Marie-Elisabeth Handman. *La Violence et la ruse: hommes et femmes dans un village grec*. Aix en Provence: Edisud, 1983; Handman, Marie-Élisabeth et Janine Mossuz-Lavau. (orgs.). *La prostitution à Paris*. Paris: La Martinière, 2005.
  - 15 *L'Homme – Revue française d'anthropologie*, fundada por Claude Lévi-Strauss em 1961, foi durante muito tempo orientada pelo pensamento estruturalista. Mas já há uma dezena de anos, sob a direção de Jean Jamin, abriu-se consideravelmente às diferentes correntes da antropologia francesa. O leitor poderá consultar diretamente essa revista, para completar sua informação.
  - 16 Pierre Clastres. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon, 1972.
  - 17 Pierre Clastres. *Le grand parler – Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Seuil, 1974.
  - 18 Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques* (4 vol.). Paris: Plon, 1964-1971.
  - 19 Pierre Clastre. *La société contre l'Etat*. Paris: Minuit, 1974.
  - 20 Jean-Loup Amselle. (ed.). *Le Sauvage à la mode*. Paris: Le Sycomore, 1979.

- 21 Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- 22 Françoise Héritier. *Les deux sœurs et leur mère – anthropologie de l’inceste*. Paris: Odile Jacob, 1994.
- 23 Françoise Héritier. *Masculin – Féminin – La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob, 1996.
- 24 Laurent Barry. *La parenté*. Paris: Gallimard, 2009.
- 25 Maurice Godelier. *Métamorphose de la parenté*. Paris: Fayard, 2004.
- 26 Emmanuel Désveaux. *Quadratura americana – Essai d’anthropologie lévi-straussienne*. Genève: Georg, 2001.
- 27 Esta ideia também está presente no campo filosófico, com, por exemplo, a interpretação que faz Patrice Maniglier da obra de Lévi-Strauss (*Le vocabulaire de Lévi-Strauss*. Paris: Ellipses, 2002). O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro considera que os *Mythologiques* abrem o caminho ao “pós-estruturalismo”. A publicação em francês de seu livro *Métaphysiques cannibales* (Paris: PUF, 2009) deverá fertilizar esse debate, sugerindo paralelamente a possibilidade de uma antropologia inspirada na filosofia de Gilles Deleuze e Felix Guattari.
- 28 Philippe Descola. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- 29 Jean-Paul Colleyn. “De la manière d’habiter le monde”. A propos de Philippe Descola *Par-delà Nature et Culture*. *Critique*, avril 2006, n. 707, pp. 302-310.
- 30 Pode-se também ler a transcrição por Bruno Latour de um debate apaixonante entre Descola e Viveiros de Castro, publicado por *Anthropology today* (<http://www.bruno-latour.fr/poparticles/poparticle/P-141-DESCOLA-VIVEIROS.pdf>). Notemos que Bruno Latour, sociólogo das ciências, adquiriu grande notoriedade internacional. Mas seus trabalhos são pouco citados pelos antropólogos franceses, talvez porque dificilmente podem ser situados dentro de uma escola de pensamento bem definida. Latour não quer ser nem durkheimiano, nem marxista, nem estruturalista, nem dinamista...
- 31 Marc Augé. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier, 1994.
- 32 Marc Augé. *Non-lieux – Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil, 1992.
- 33 Jean-Loup Amselle. *Branchements – Anthropologie de l’universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001.
- 34 Francis Affergan. *Martinique, les identités remarquables, anthropologie d’un terrain revisité*. Paris: PUF, 2006.

- 35 Erwan Dianteill. *Des dieux et des signes - Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris: Editions de l'EHESS, 2000; *La Samaritaine noire – Les Eglises spirituelles noires américaines de La Nouvelle-Orléans*, Paris: Editions de l'EHESS, 2006.
- 36 Michel Agier. *Anthropologie du carnaval, la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille: Parenthèses, 2000.
- 37 Marc Abélès. *Un ethnologue à l'assemblée*. Paris: Odile Jacob, 2001.
- 38 Sede da Assembleia Legislativa da República Francesa. (Nota do tradutor.)
- 39 O PACS (*Pacte Civil de Solidarité*) define as condições de vida em comum de duas pessoas que não são casadas ou que, juridicamente, não podem casar uma com a outra. (Nota do tradutor.)
- 40 Ernesto De Martino. *La Terre du remords*. Paris: Gallimard, 1966.
- 41 Clifford Geertz. *Bali. Interprétation d'une culture*. Paris: Gallimard, 1984.
- 42 François Laplantine. *De tout petits liens*. Paris: Mille et une nuits, 2003.
- 43 David Le Breton. *Les passions ordinaires – Anthropologie des émotions*. Paris: Payot, 2004.
- 44 Elisabeth Claverie. *Les Guerres de la Vierge – Une anthropologie des apparitions*. Paris: Gallimard, 2003.
- 45 Jean-Paul Colleyn. *Boli*. Paris: Gourcuff Gradenigo, 2009.
- 46 Stéphane Breton. *Eux et moi (dvd)*. Paris: Arte video, 2005.
- 47 Claude Lévi-Strauss. “Place de l’anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement” (1954), in *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958, pp. 411-413.

ABSTRACT: French anthropologists are heirs of Claude Lévi-Strauss, in the sense that he has defined a set of concepts, methods, paradigms they accept, transform or criticize. We can identify three epistemological trends in contemporary French anthropology, all of whom have a connection with the work of Lévi-Strauss. The first trend is inspired by structuralism, in its intention to describe “universals”. The second one takes the opposite position, as its main object is the interpenetration of cultures and societies. The third is experiential: how can we describe our subjective relation to otherness? These three trends find their origin in the famous distinction between anthropology, ethnology and ethnography, coined originally by Lévi-Strauss.

ERWAN DIANTEILL

KEY-WORDS: social anthropology, ethnography, epistemology, France, Lévi-Strauss.

Recebido em janeiro de 2010. Aceito em abril de 2010.