



8

LILIA K. MORITZ SCHWARCZ

Entre amigas: relações de boa vizinhança

Não é de hoje que se comenta sobre as “boas relações” entre antropologia e história. De fato, Marc Bloch, em trabalho pioneiro sobre os assim chamados “reis taumaturgos”, já em 1923 atentava para “a natureza profunda dos fenômenos sociais”, assim como revelava que era bem melhor atinar para o fenômeno do milagre do que para a cura em si. Segundo Le Goff (1993), estava a partir de então fundada uma nova vertente, uma nova forma de abordar a história, nessa ocasião denominada “antropologia histórica”.

Na obra em questão, a inquietação de Marc Bloch oscilava entre considerar o toque monárquico e a decorrente cura apenas como “um grande erro”, ou apostar no “caráter maravilhoso” e simbólico da cura dos reis. A dúvida localizava-se, portanto, entre a certeza objetiva das explicações racionais e a constatação da existência de espaços onde a cultura não aparece como mera decorrência do político, um adereço esperado da conjuntura econômica. Mas a ambigüidade de Bloch foi sem dúvida inspiradora. O grande antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss, por exem-

LILIA K. MORITZ SCHWARCZ é professora de Antropologia da USP e autora de *O Espetáculo das Raças* (Companhia das Letras).

NA OUTRA PÁGINA,
O HISTORIADOR
NORTE-AMERICANO
ROBERT DARNTON

O título deste artigo é uma referência à expressão cunhada por Robert Darnton acerca do debate existente entre antropologia e história.

plo, ao analisar a questão da magia, em artigo clássico sobre o tema (1976), acabava também concluindo que não se devia procurar nos cânticos, poções ou misturas “a eficácia do feiticeiro”. Ao contrário, sua eficácia estava no consenso, residia no fato de que o xamã curava porque era considerado por todos um grande xamã.

Por caminhos diversos, e são com efeito muito diversos, era possível concluir que ao lado da razão prática residia a razão simbólica e cultural, ou uma “lógica profunda”, como dizia Georges Duby (1974), em artigo elogioso à abrangência do trabalho de Marc Bloch. Era esse o caminho que permitia perceber, assim como fez Marcel Mauss, que, apesar dos avanços da ciência positiva, ainda existiam “muitas luas pálidas e mortas no firmamento da razão”, ou mesmo pensar em um “alargamento do próprio pensamento humano” (1974).

Nesse sentido, o trabalho com certos conceitos herdados da famosa escola dos *Annales*, como “a longa duração” e sobretudo a noção de “mentalidades”, traz ganhos fundamentais, quase marcos de origem, não só para a indagação dos caminhos da história, mas para retrair os vínculos entre antropologia e história.

Na recuperação dessas pontes, no entanto, interessam menos os objetos, por vezes coincidentes, e mais as questões teóricas que unem as duas disciplinas e as fazem trabalhar. Um novo grau de autonomia para a história cultural e para a cultura é conquistado nesse momento, assim como se diluem as fronteiras que dividiam os mitos e a história, como se coubesse aos primeiros o reino da subjetividade e da imaginação e à segunda, pensada sempre no singular, o universo da verdade e da objetividade. Com o enfraquecimento de uma história do tipo *événementsielle* e o reconhecimento de lógicas culturais diversas, apreendidas na longa duração, a “vizinhança” deixa de ser assumida enquanto área de litígio (1) e passa a ser pensada em termos de relações de companheirismo e de trocas recíprocas.

Nessa tentativa de chegar ao homem comum, às suas tradições, pressupostos, atitudes e costumes, eis que se descobrem não espelhos deformados pela “falta”, mas cosmologias particulares, historicidades específicas que não se reduzem a uma mesma marcha evolutiva.

A diversidade e a alteridade, redutos de uma antropologia tão marcada pelo estudo do “outro”, passam a ser flagradas não somente através do recuo geográfico, mas, nesse caso, por meio de um afastamento temporal, cujo estranhamento leva a crer na existência de outros homens e outros mundos, que não têm de se conformar à nossa “vil tradição ocidental”.

Assim, outrora separadas por aportes quase opostos — a diacronia para a história e a sincronia no caso da antropologia —, as duas disciplinas aparecem, nesse contexto, unidas ou mesmo irmanadas no sentido de abrir mão de antigas e estabelecidas dicotomias e refletir sobre a contigüidade dos fenômenos, a estrutura e a história, ou mesmo “quando o mito é realidade e a história vira metáfora” (2).

MARSHAL SAHLINS E ROBERT DARNTON: ENTRE AS AVENTURAS DO CAPITÃO COOK E UM HILARIANTE MASSACRE DE GATOS

Na tentativa de concretizar esse casamento, muitos recortes poderiam ser feitos, mas a abordagem mais profícua talvez seja aquela que toma não apenas o debate no interior de cada uma das áreas, mas atenta para a comparação entre elas, o uso comum e ao mesmo tempo particular dos conceitos.

Pensando nesses termos, uma possível aproximação entre o antropólogo norte-americano Marshal Sahlins, da escola de Chicago, e o historiador da cultura Robert Darnton, da Universidade de Princeton, pode parecer arriscada, mas é sem dúvida instigadora. Em primeiro lugar, apesar de vinculados de forma estreita à Nova História (talvez o segundo autor mais diretamente que o primeiro), ambos escapam ao circuito intelectual francês e mostram como, no contexto norte-americano, se reinventa o debate. Porém, a seleção não se limita, é claro, a um recorte geográfico. Procura ampliar o espectro da discussão por meio da seleção de uma abordagem teórica ao mesmo tempo coincidente e inovadora, presente, de alguma maneira, nos dois intelectuais citados.

Os termos são, com efeito, diversos: Marshal Sahlins cunha o conceito “estrutura da conjuntura”, enquanto Robert

1 Sabe-se, por exemplo, que os primeiros textos de Lévi-Strauss sobre o tema foram objeto de muita polêmica, na medida em que o antropólogo parecia estabelecer que cabia ao historiador coletar dados e ao etnólogo concluí-los (1976).

2 Referência ao título do livro de Marshall Sahlins, publicado pela primeira vez em 1981.

Darnton fala de persistências e atualizações só apreendidas a partir do trinômio “do texto ao contexto, voltando ao texto”. O antropólogo chega à noção de “evento” - um acontecimento carregado de significados culturais -, enquanto o historiador procura fatos singulares, que vão do mesmerismo à literatura marginal na França revolucionária, no intento de desvendar culturas e compreensões singulares. Os exemplos e casos são, também, absolutamente variados, mas, de toda forma, refina-se aos poucos um debate que dialoga com o modelo estrutural - no que ele tem de significante, sincrônico e permanente -, sem que se abra mão do contexto, da cultura e da história. Uma estrutura que se atualiza, a história que se altera com a cultura e vice-versa; enfim, trata-se, em ambos os casos, de entender a cultura como um idioma geral, mas que é alterado na ação e na história. Afinal, como diz Sahlins: “Se a cultura é pública, seu significado está sempre em risco” (1990).

“GATOS SÃO MELHORES PARA PENSAR DO QUE PARA COMER”

É exatamente isso que demonstra Darnton quando analisa os violentos contos de fadas camponeses — entre Belas Adormecidas, Cinderelas e Chapeuzinhos Vermelhos. Versões radicais de nossos modelos de certa forma domesticados pela psicanálise, os contos revelam todo um universo mental popular, que, ao invés de ocultar sua história por meio de símbolos metafóricos, desvenda a brutalidade do cotidiano e a violência das relações. Com efeito, segundo Darnton, um “historiador da cultura” é aquele que desvenda visões de mundo particulares, comunica *ethos* diversos, no sentido de que não espera encontrar comentários sociais diretos ou alegorias metafísicas, mas antes discursos que levem à descoberta de estilos culturais distintos (1986, p. 29).

Para Darnton, talvez o melhor exemplo seja aquele que aparece repleto de silêncio e opacidades, verdadeira porta de entrada para chegar a fenômenos com densidade cultural. Assim como o mais comum dos antropólogos, que não poucas vezes depara com situações de uma estranheza radical, e cuja condição de estrangeiro se evidencia de maneira por vezes dolorosa (3), também o historiador vive momentos de desconforto

frente ao caráter nebuloso do documento, que não se revela de forma evidente.

É esse o caso do documento coletado por Darnton sobre um grande massacre de gatos ocorrido por volta de 1730 em Paris, no qual a dramaticidade da situação contrasta com o tom hilariante do relato. Narrado por Contat, um aprendiz local, o documento recupera uma história de tensões entre mestres e oficiais gráficos, que culmina na matança dos gatos da patroa, todos eles julgados e condenados à força com requintes de maldade que, ao menos hoje, soam como “uma brincadeira de tremendo mau gosto”. No entanto, Contat descreve o episódio mostrando quão engraçados foram os julgamentos e o desenlace final, vividos tal qual um grande “teatro social”. A intenção de Darnton é, portanto, tomar a brincadeira como um elemento fundamental, uma porta de entrada para essa cultura artesanal, que permitiria adentrar o jogo dos símbolos na história cultural geral.

Chegamos, assim, ao universo da piada, que pede sempre uma comunidade de sentidos para a sua compreensão, um referencial comum que é parte fundamental do riso. Afinal, ninguém ri à toa e, se às vezes o fazemos, sabemos que não se ri de nada, já que o contexto da piada se dá em meio a um universo cultural de associações. É isso, justamente, o que Darnton persegue através de suas múltiplas interpretações. Ou seja, se o episódio pode ser explicado de forma política - uma espécie de prenúncio da Revolução Francesa -, é impossível deixar de notar que esse tipo de análise, consagrado por sua suposta objetividade, não dá conta de partes significativas do evento.

Ora, por que justamente os pobres gatos? E é então que, junto com Darnton, abandonamos a história para chegar ao mito, saímos dos contextos determinantes para descobrir cosmologias quase estruturais e anteriores ao fato em si. Como diz Lévi-Strauss, existem animais bons para comer, mas outros são bem melhores “para pensar” (1986). Esse é o caso das cobras, tão cheias de símbolos atrelados a elas, assim como dos gatos. Com efeito, atrás de uma história contextual, reelabora-se uma narrativa cosmológica cujos vínculos podem chegar até o antigo Egito, que tinha nesse animal um ícone fundamental.

Mas importa pouco ficar nessas ima-

³ Não são poucos os relatos de antropólogos que discorrem sobre esse tipo de situação. Lévi-Strauss, em “A Apoteose de Augusto” (1976b), descreve a constrangedora situação de se ver abandonado entre mulheres, enquanto os homens da aldeia iam à caça. Roberto DaMatta fala de uma espécie de “antropological blues” frente a esse tipo de experiência (1981). Alba Zaluar, por sua vez, desabafa: “Todo antropólogo tem seu dia de otário” (1985), comentário que, frente aos relatos recentes de historiadores como R. Darnton, não parece constituir propriamente uma especificidade antropológica.



ACIMA,
SIGMUND FREUD

gens míticas distantes; melhor é pensar nas utilizações locais. Estamos diante da concepção polifônica de símbolo, empregada por Darnton, que supõe que “símbolos podem significar muitas coisas ao mesmo tempo” (1990, p. 285). É só dessa maneira que os símbolos deixam de ser entendidos enquanto função social - como queria Malinowski ao vincular a importância dos totens à potencialidade comestível dos animais neles representados - e passam a ser utilizados como categorias, categorias sociais, na medida em que fazem parte de um sistema de relações inserido em um quadro cultural mais geral.

Em outros termos, estamos próximos da noção “relativista” do universo simbólico, defendida por Lévi-Strauss, por oposição à concepção “realista” de Freud, que supõe um significado quase absoluto para os símbolos. É nesse sentido que o antropólogo não procura “um significado verdadei-

ro. Os mitos acionam uma pluralidade de símbolos, dos quais nenhum, tomado isoladamente, significa o que quer que seja. Só adquirem significação na medida em que entre eles se estabelecem relações. Sua significação não existe no absoluto; é somente de posição” (1986, p. 243).

Assim, os gatos acumulavam possibilidades simbólicas diversas. *Faire le chat*, por um lado, era uma prática popular comum, um ritual coletivo de espancamento e brutalização desses animais, que eram perseguidos nas ruas e casas de Paris. Os gatos eram, em segundo lugar, também reconhecidos como bichos de qualidades satânicas, amigos das bruxas e que copulavam medonhamente nos sabás noturnos das feiticeiras. Porém, os gatos dizem mais; afinal eles são até hoje associados à sexualidade, uma sexualidade desenfreada, exemplificada na maneira como esses animais se reproduzem ou no ruído estridente das fêmeas.

Portanto, os gatos são bons mesmo é para “fazer pensar”: lembram a sexualidade, a bruxaria e a pura diversão. Insistindo ainda no caso específico, além de personificarem um ataque a seus senhores - a manifestação de uma contradição de classes -, eles ajudaram a ironizar um certo triângulo amoroso, percebido pelos aprendizes que contavam a história, mas desconhecido pelo próprio mestre (mais preocupado com a produtividade do trabalho).

“Quem conta um conto aumenta um ponto”, e chegamos assim a interpretações diversas, ora presas ao contexto imediato, ora vinculadas a estruturas anteriores, reinventadas a partir da situação e da cultura locais. Os gatos são bons para muitas coisas, e nesse caso podem fazer rir.

CAPITÃO COOK, UM LONO BURGUEZ

Marshal Sahlins procura, por sua vez, a partir de um recorte original, ultrapassar oposições binárias tão marcantes na tradição antropológica que opõe de forma estrita estrutura a história, sistema a evento, diacronia a sincronia, passado a presente, indivíduo a sociedade.

Defensor da “interpretação simbólica da cultura” (1979), Sahlins critica a visão utilitarista da cultura e a noção, implícita à primeira, de intencionalidade. Na verdade, segundo o autor, a cultura é constantemente reordenada, entendida quase como uma instância separada da prática mais imediata.

Os hábitos alimentares ocidentais servem como exemplos instigantes para esse autor, que a partir deles quer desvendar nossa *pensée bourgeoise*, tão marcada por práticas rituais, mas investida de explicações de ordem racional. Sahlins vai levar a sério a frase com que a temida Rainha de Copas, personagem de *Alice no País das Maravilhas*, alertava seus súditos: “É feio mandar cortar a cabeça de alguém a quem se foi recém-apresentado”. A conclusão lógica a que se chega é que “não se come o que se nomeia”, estatuto que tem valor de lei, em se tratando dos nossos costumes alimentares, apesar da insistência nas justificativas de cunho científico e higiênico. Sahlins encontra, dessa maneira, uma lógica cultural para as práticas alimentares, já que não se come um animal de estimação nem o pássaro

da gaiola; enquanto, paradoxalmente, outros bichos, menos sujeitos a relações de afeição, fazem parte de uma outra categoria, quase uma outra natureza animal (4).

Mas, se desvendar a lógica dessas práticas culturais nos leva a outro artigo, a mesma discussão serve como pretexto para a introdução de uma das preocupações centrais de Sahlins, apontado como responsável por uma grande reformulação na teoria da cultura. Nesse e em outros ensaios, delineia-se uma renovação no debate, esboçando-se - ao lado dos trabalhos de C. Geertz (5) - uma nova orientação na concepção de cultura. Com efeito, o conceito vem se afastando, nas discussões antropológicas mais recentes, tanto da noção material e folclórica de cultura (herdeira dos primeiros estudos culturalistas norte-americanos) quanto da concepção funcional, sobretudo em sua versão inglesa, ou ainda do modelo a-histórico-estrutural, no qual a cultura aparece de forma desfocada, um dado da diacronia em meio a uma estrutura que é, por suposto, sincrônica. De fato, a atenção centra-se na dinâmica cultural; isto é, na constante e contínua reelaboração entre emissor e receptor, ou mesmo na ressignificação dos mesmos discursos e objetos.

Debate político, sobretudo em um momento em que as teorias insistiam no modelo da “comunicação de massa” (que previa o total predomínio do discurso emissor sobre o receptor), eis que a cultura surge como uma via de mão dupla, cuja recepção é no mais das vezes inesperada.

Nesse sentido é que se destacam os trabalhos mais recentes de Sahlins em torno do famoso caso do capitão Cook, que em 1778 esteve na América Central, a serviço da Marinha inglesa. O desafio, desta feita, era tentar perceber como é possível olhar culturalmente uma certa história e verificar como no caso a “história virava metáfora e o mito realidade” (1981).

Além disso, partindo dessa perspectiva, desdobra-se a noção estrutural de mito, que supõe não uma evolução, mas uma complementaridade entre mito e ciência. A estrutura aparece, então, como um objeto simultaneamente perene e histórico, constantemente reavaliado em suas categorias. “Cada reprodução da estrutura começa com a sua própria transformação”, afirma Sahlins, que dessa maneira recorta o seu

4 Como afirma Lévi-Strauss, animais domésticos recebem uma classificação intermediária, são portanto ambíguos e suscitam a nossa própria reflexão (1986).

5 A referência, nesse caso, é à obra de C. Geertz *A Interpretação das Culturas* (1973), onde o antropólogo propõe o uso de uma noção semiótica de cultura. O homem é entendido enquanto um ser preso a teias de significados que ele mesmo produz, revelando-se, dessa maneira, uma verdadeira especificidade humana nesse sentido.

objeto: a estrutura da prática e a prática da estrutura (1990). Assim, interessa ao antropólogo desvendar mitos contemporâneos que revelem como os povos carregam olhares culturais que os distinguem e que condicionam a sua interpretação e capacidade de compreensão.

O ineditismo está, portanto, no estabelecimento de um debate com os estudos tradicionais, reconhecendo nesses povos respostas criativas, e não exclusivamente reações passivas frente a modelos externamente impostos. É esse o contexto para a construção de novas historicidades, elaboradas tanto no interior de uma sociedade como entre sociedades que reavaliam suas categorias. A cultura trapaceia com a natureza, dando velhos nomes a novos significados; é a prática que atualiza a estrutura.

Muitos seriam os exemplos, mas é o caso de Cook - tão bem recebido pelos nativos havaianos em dezembro de 1778 e tão misteriosamente assassinado algumas semanas depois - que engendra a análise de Sahlins. O problema é que o evento foi assimilado a partir de uma lógica ocidental, mas estava a milhas de distância de nossa compreensão. A pista não era, dessa forma, prática ou empírica, mas de ordem cosmológica: “a metáfora histórica de uma realidade mítica”. Ou seja, assim como as havaianas se entregavam aos ingleses em nome de seu deus (e os ingleses porque tinham se esquecido de Deus), também no caso de Cook a explicação estava na cultura, ou melhor, nas culturas e nas diferenças entre elas.

Que o capitão inglês fazia história, fazia, mas não como queria, porque a lógica não era a das classes, mas dos deuses. De fato, Cook foi primeiro entendido como *Lono* (um deus do crescimento), mas acabou entrando em uma história que não previra, transformando-se de coadjuvante em pivô, “de deus vivo em deus ritualmente morto”. Parte de um conflito entre o rei e chefias locais, Cook, um *Lono* *burguês*, morre de forma polinésia. Com efeito, lá e aqui Cook era uma tradição antes de ser um fato, mas morreu como um deus sem o ser.

É assim que os significados culturais se modificam em diferentes contextos, se atualizam nas práticas, como se fossem possíveis muitas mortes, vários capitães e inúmeras explicações.

“O OLHO QUE VÊ É O ÓRGÃO DA TRADIÇÃO” (F. BOAS)

O que existiria, portanto, em comum entre um capitão da frota inglesa e aprendizes gráficos de Paris? Entre violentos contos de fadas e o estranho imperador da China que dispunha todos os seus presentes em seu jardim das maravilhas (1992)? Entre *O Beijo de Lamourette* e a prática havaiana do *aloha*? Visto dessa perspectiva, de fato nada. Mais uma vez, no entanto, o que aproxima os autores não são os objetos em si, mas certos recortes, ou mesmo um determinado privilégio a um olhar cultural.

Não significa dizer que chegamos a um novo determinismo, um determinismo de ordem cultural, onde a cultura, de tão reificada, corporificaria até mesmo uma nova estrutura. Mas, se não é profícuo pensar na cultura como uma instância portadora de autonomia absoluta, importa, sim, pensá-la não como reflexo imediato do contexto, um exemplo da estrutura política e econômica, mas antes como um elemento dinâmico, simultaneamente “produto e produção de valores e concepções” (Durham, 1977).

Dessa forma evidencia-se, em primeiro lugar, como universos culturais diferentes são de fato diferentes, e não têm de ser reduzidos, por meio das noções de “falta” e “desvio” ou da paternal lógica do “vir-a-ser”, a exemplos vivos e infantilizados do que já fomos. Em segundo lugar, a experiência cultural é percebida em sua radicalidade, no sentido de que sua lógica não se limita a refletir o contexto imediato. Implica pensar, por exemplo, que no século XIX o Império Britânico de fato dominou a China, mas que o chá das cinco, “hoje um tradicional ritual inglês”, foi importado desse mesmo povo colonizado, que por sua vez também releu a cultura inglesa e a incorporou à sua própria cosmologia. Sempre uma via de mão dupla, a cultura revela, entre outras coisas, “quão polinésios ficaram os ingleses” e de que maneira a vinda de Cook alterou a mitologia local. Os gatos egípcios ganham também novos contornos quando inseridos no conturbado ambiente francês do final do século XVIII: é então que velhas formas são preenchidas por novos significados.

Com efeito, é hora de enfrentar a concepção de “circularidade cultural”, presente na obra dos dois autores selecionados.

Trata-se de afirmar a existência de historicidades particulares a cada cultura, bem como de compreender que os eventos ganham interpretações variadas em função do arsenal cultural de cada povo. Por outro lado, é preciso retornar à noção de *diferença* (de certa forma relegada em função do uso abusivo do conceito de relativismo cultural), já que sem ela resultaria em fracasso qualquer tentativa de tradução de uma cultura por outra.

Muito mais útil será, portanto, contrapor a idéia essencialista de cultura à noção de *dinâmica e circularidade cultural* e criticar o conhecimento que procura nas outras culturas exclusivamente aquilo que, externamente, delas se espera (6). Frente ao hábito, do século XIX, de tudo comparar e assim estabelecer relações de desigualdade; ou à voga culturalista, que ao relativizar quase desconheceu o estatuto da diferença, o desafio é “diferenciar sem hierarquizar”, como queria Lévi-Strauss (1975), recuperar a diferença enquanto “opção cultural”, e não como desajuste ou carência.

Talvez a partir desse recorte seja possível repensar o viciado debate em torno da cultura nacional brasileira, sempre vista sob o ângulo da “falta”, e retomá-lo, nos termos de

R. Morse, enquanto opção cultural (1990). Enfim, se levarmos a sério as especificidades da colonização ibérica, e atentarmos para uma certa experiência cultural que nos distingue, quem sabe possamos reconhecer a existência de um certo olhar cultural, que não nos faz autônomos em relação ao contexto externo nem nos qualifica positivamente nesse sentido, mas destaca particularidades.

De fato, vários autores, em momentos diferentes, já chamaram a atenção para especificidades locais. A ausência do indivíduo e de instituições de representação, a complicada relação entre espaços públicos e privados, uma certa exaltação de uma “mestiçagem malandra” que age nos espaços deixados pela imprecisão da lei - ora escrita, ora falada -, eis alguns temas destacados como pistas para se pensar na existência de um espaço ao mesmo tempo persistente e dinâmico da cultura local (7). Mas sem dúvida aí estaríamos longe, muito longe, do tema inicial deste artigo, e a volta seria certamente penosa. Talvez baste afirmar, assim como fez Boas no início do século, “que o olho que vê é o órgão da tradição” e que, nesse sentido, nós, como os polinésios de Sahlins ou os camponeses de Darnton, somos mesmo “míopes culturais”.

BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- CANDIDO, Antonio. “Dialética da Malandragem”, in *O Discurso e a Cidade*. São Paulo, Duas Cidades, 1993.
- DARNTON, Robert. *O Beijo de Lamourette*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- . *O Grande Massacre de Gatos*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- . *O Lado Oculto da Revolução*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- DUBY, Georges. *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*. Paris, 1974.
- DURHAM, Eunice. “A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna”, in *Ensaio de Opinião*. Rio de Janeiro, s/d.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1979.
- LE GOFF, J. “Les Mentalités, une Histoire Ambigue?” in *Faire de l'Histoire*. Paris, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. 2ª ed. Lisboa, Presença, 1979.
- . *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976a.
- . *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Nacional, 1976b.
- . *O Totemismo Hoje*. Lisboa, Edições 70, 1986.
- . *A Oleira Ciumenta*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU, 1974.
- MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero: Culturas e Idéias nas Américas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- . *Historical Metaphor and Mythical Realities*. University of Michigan Press, 1981.
- . *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. “Orientalismo”, in *Novos Estudos Cebrap*, 37. São Paulo, novembro de 1993.
- VIANNA, Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1952.
- ZALUAR, Alba. *A Máquina e a Revolta*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

6 Vide nesse mesmo sentido o livro de E. Said (1990) em que o autor discute as concepções que o Ocidente elabora sobre o Oriente. Também oportuna para o debate é a resenha de Omar Ribeiro Thomaz (*Novos Estudos Cebrap*, novembro de 1993) sobre o mesmo livro.

7 Analisada por vários autores nacionais, essa confusa relação entre esferas pública e privada já foi tema de inúmeras reflexões. Sergio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, destacava as implicações dessa situação para a história do país - “em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo” (1936). Oliveira Vianna, partindo de perspectivas políticas quase opostas, apontou para o problema dessa confusa e elástica delimitação: “Os povos de origem colonial, como o nosso, possuem duas constituições: uma escrita que não se pratica... outra não escrita porém viva, que é a que se pratica” (1918/52, p. 422). Mais recentemente, Roberto DaMatta (1981) retomou o tema falando de uma sociedade dual, onde a lei se aplica aos inimigos, enquanto para os amigos resta o “nada”. Por fim, Antonio Candido no ensaio “Dialética da Malandragem” (1970/93), a propósito da obra de Manuel Antonio de Almeida, *Memórias de um Sargento de Milícias*, chega também a conclusões semelhantes. Ou seja, analisa o que chama de uma certa “dialética da ordem e da desordem”, tão própria de nosso país, uma “terra de ninguém moral”.