



Boletim do Museu Paraense Emílio
Goeldi. Ciências Humanas

ISSN: 1981-8122

boletim.humanas@museu-goeldi.br

Museu Paraense Emílio Goeldi
Brasil

Bertol Domingues, Heloisa Maria

Tradução Cultural na Antropologia dos anos 1930-1950: as expedições de Claude Lévi-
Strauss e de Charles Wagley à Amazônia

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, vol. 3, núm. 1, enero-abril,
2008, pp. 31-49

Museu Paraense Emílio Goeldi
Belém, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=394034983004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Tradução Cultural na Antropologia dos anos 1930-1950: as expedições de Claude Lévi-Strauss e de Charles Wagley à Amazônia

Cultural Translation in the Anthropology between 1930 and 1950: Claude Lévi-Strauss and Charles Wagley's expeditions in the Amazon

Heloisa Maria Bertol Domingues¹

Resumo: Este artigo objetiva discutir um corte epistemológico na antropologia, nos anos 1930, que abriu para a questão da tradução cultural, a qual será abordada em duas expedições ocorridas na região amazônica: a expedição etnológica à Serra do Norte, MT, em 1938, chefiada por Claude Lévi-Strauss, tendo o antropólogo brasileiro Luiz de Castro Faria como representante do Museu Nacional e do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas; e a expedição realizada a Gurupá, PA, em 1948, coordenada por Charles Wagley, que foi acompanhado por Eduardo Galvão. Este, também representando o Museu Nacional. O corte epistemológico é ilustrado por um evento no Instituto Internacional de Cooperação Internacional, em Paris, em 1934, que envolveu Malinowski. Considera-se que estas expedições pertenciam a um mesmo campo de racionalidade teórica, embora tivessem surgido em conjunturas sociais diferentes.

Palavras-chave: Antropologia. História. Cultura. Raça. Amazônia.

Abstract: This article intends to discuss an epistemological cut concerning the área of Anthropology in the 1930s. This epistemological cut opened the question of cultural translation, which will be discussed in the context of two expeditions held in the Amazon region: the ethnological expedition to Serra do Norte, at Mato Grosso State, 1938, led by Claude Lévi-Strauss, and accompanied by the Brazilian anthropologist, Luiz de Castro Faria, representing the Museu Nacional and the Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas; and an expedition to Gurupá, Pará State, 1948, which was coordinated by Charles Wagley, and accompanied by Eduardo Galvão, also representing the Museu Nacional. The epistemological cut is illustrated by an event that took place at the International Institute for Intellectual Cooperation, in Paris, 1934, in which Malinowski was involved. Our analysis considers that those expeditions belonged to the same rational theoretical field, in spite of the fact that they appeared during different social scientific contexts.

Keywords: Anthropology. History. Culture. Race. Amazon.

¹ Museu de Astronomia e Ciências Afins/Ministério da Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, Brasil (heloisa@mast.br).

INTRODUÇÃO

Este trabalho aborda a questão da tradução cultural enquanto um corte epistemológico na história da antropologia, ocorrido nos anos 1930 e 1940, o qual é ilustrativo da passagem desta ciência do âmbito das ciências naturais para o das sociais. A marca mais expressiva desta passagem encontra-se no objeto científico: antes o corpo humano, depois a cultura nos seus aspectos materiais e simbólicos. Tal corte epistemológico é analisado num episódio ocorrido no Instituto Internacional de Cooperação Intelectual, em Paris, e a idéia de tradução cultural é analisada em trabalhos resultantes de duas expedições realizadas pelas terras amazônicas do Brasil. Considera-se estas expedições como representativas daquele momento de passagem, que se pode chamar um novo campo de racionalidade da antropologia, em que a cultura (material e simbólica, incluindo os diferentes campos de conhecimentos) passava a ser o objeto da sua prática científica¹.

A primeira expedição realizou-se à Serra do Norte, Mato Grosso, em 1938, tendo terminado no Pará. Foi chefiada pelo, então, jovem etnólogo Claude Lévi-Strauss, que escreveu, como resultado, o famoso “Tristes Trópicos” (1955)². Ele foi acompanhado do também iniciante antropólogo do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Luiz de Castro Faria, que publicou, sessenta anos depois, o diário daquela viagem: “Um outro olhar. Diário da Expedição à Serra do Norte, Mato Grosso, 1938” (Castro Faria, 2001). A segunda expedição realizou-se dez anos depois, em 1948, em Gurupá, no Pará, sob a chefia do antropólogo americano Charles Wagley, que viajou acompanhado do seu aluno, o também jovem antropólogo do Museu Nacional, Eduardo Galvão, que mais tarde dirigiria

o Museu Goeldi. Como resultado daquela pesquisa, realizada para a Unesco, no âmbito do efêmero Instituto Internacional da Hiléia Amazônica e do Programa de Assistência Técnica, Wagley publicou o livro “Uma comunidade amazônica” (1953) e Galvão publicou “Santos e Visagens” (1955).

Esses livros têm em comum tanto o objeto de estudo – a cultura do homem (amazônico) – quanto a forma da tradução cultural que assumiram – a relação homem/meio. São emblemáticos de um momento de redefinição da antropologia, quando esta sofria, talvez, seu mais forte corte epistemológico, que a cindiu em física e cultural, embora não possam, em hipótese alguma, serem vistos como pioneiros, e nem é este o objetivo deste trabalho³. Expressaram também o estilo científico. Tanto Castro Faria quanto Wagley faziam, literalmente, antropologia ecológica. Todos se incluem num mesmo campo de “racionalidade epistemológica”, o que, na visão do filósofo Michel Paty (1990), se define no contexto da descoberta científica, marcado pelo estilo de cada cientista.

O contexto de descoberta foi entendido aqui como o processo da pesquisa que tem um objeto comum de análise, a cultura social, e o trabalho de campo como método. Conforme salienta Paty, o campo de racionalidade somente poderá ser percebido *a posteriori*, na reconstituição histórica da *démarche* intelectual, que evidencia a característica epistemológica de uma dada ‘descoberta científica’ (Paty, 1990). Neste caso, considerando o contexto histórico da inflexão do campo antropológico e a pesquisa científica, na Amazônia, desses quatro etnólogos, nos trabalhos que escreveram (o trabalho de tradução das culturas nas suas publicações) foi possível desvendar o estilo científico de cada um⁴.

¹ Sobre a questão da tradução cultural em antropologia, ver Tambiah (1990).

² Para Lévi-Strauss, conforme chamou a atenção Fernanda Peixoto (1998), a viagem à Serra do Norte influenciou a sua trajetória e a sua obra, marcando, principalmente, a fase inicial da sua produção científica. Por ser mais o relato da viagem, “Tristes Trópicos” está sendo considerado neste trabalho.

³ Castro Faria (2006) chama a atenção que a antropologia, no século XX, dividiu-se em duas epistemes. Grosso modo, pode-se dizer que uma era biológica, utilizava-se de técnicas craniométricas e osteométricas; e a outra era baseada na epistemologia das ciências sociais, vinha da tradição etnográfica dos naturalistas e trabalhava a cultura social.

⁴ Paty (1990, p. 70-72) salienta que, se a descoberta aparece como racionalmente necessária, ela resulta da iniciativa de individualidades criadoras. “Os estilos científicos, na sua diversidade, manifestam o caráter racional do objeto de estudo e de sua abordagem”. Significa, como ele diz, uma aliança da racionalidade e da contingência, do campo da racionalidade e da diversidade, no seu seio, de orientações e de respostas segundo os “estilos” particulares.

O corte epistemológico – antropologia entre a cultura e a questão racial

Os autores analisados não operam o corte epistemológico na antropologia, porém, sua prática antropológica representa uma descontinuidade relativamente aos estudos sobre raça ou origem do homem e/ou da civilização. Um fato ocorrido num Congresso Internacional de Antropologia, realizado em Madri, em 1933, pode ser tomado como uma manifestação desse corte epistemológico na disciplina⁵. Nesse congresso, alguns alemães presentes levantaram a hipótese da origem ariana, ou anglo-germânica, da civilização ocidental. Para Grafton Elliot-Smiths, professor de Antropologia da Universidade de Londres, os alemães que assim pensavam queriam apagar as conclusões de Thomas Huxley, de 1890, expostas no livro “O lugar do homem na natureza”, segundo as quais os arianos descendiam de judeus, de origem semita, oriundos da Babilônia e não do Norte. Ariano, dizia ele, não era oposto a ‘judeu’, como queriam fazer crer, e aquelas idéias eram, portanto, infundadas. Elliot-Smiths dizia que não aceitar o fato da origem comum de arianos e judeus significava ignorar que “a antropologia era uma ciência que se ocupava do estudo dos problemas biológicos da humanidade, embora não ignorasse a íntima conexão de todas as manifestações do espírito humano”⁶. Esta era, portanto, a definição do campo dominante de racionalidade antropológica naquele momento: uma ciência que se ocupava dos problemas biológicos do homem.

A afirmação dos antropólogos alemães, presentes naquele congresso, provocou uma reação quase imediata na Seção Internacional do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual (IICI), que havia sido criado, em

1922, no âmbito da Liga das Nações (Pemberton, 2007). Em 1934, o presidente do Instituto, Henri Bonnet, convocou antropólogos de diferentes países europeus a discutirem o tema “da contribuição das diferentes raças européias para a edificação da civilização ocidental”⁷. No arquivo do Instituto, sob a guarda da Unesco, foram mantidos alguns dos trabalhos recebidos e a correspondência. Eles deveriam discorrer sobre: 1) Quais foram as raças que criaram os fundamentos da cultura européia? 2) Os laços de união entre o surgimento de uma civilização e as condições econômicas do país onde se desenvolve; 3) Expansão das diversas raças na Europa (Cro-Magnon, protonórdica, raças mediterrâneas, raças asiáticas etc.) 4) Evolução a partir do neolítico até as épocas históricas. Os trabalhos enviados ao IICI rejeitaram o “mito ariano”, porém, não contestaram a questão racial como causa da alteridade. Apenas uma voz dissonante: a de Bronislaw Malinowski.

Malinowski era professor de antropologia da Universidade de Londres e, como antropólogo, recebeu a carta do presidente do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual, convidando-o a responder sobre a influência das raças na formação da civilização européia. Ele respondeu que não se via em condições de participar, pois não era um especialista no problema da ‘raça’, mas prontificava-se a dar opinião em paralelo, uma vez que via a questão como de grave extensão política. Em sua opinião, a antropologia física não era uma ciência promissora, sendo a temática da raça um permanente incômodo para a antropologia, tal como a via naquele momento. Segundo ele, a antropologia física, esporadicamente, vinha assumindo a “teoria nórdica” do sentimento inter-racial, tal como aquela visão alemã, fomentada também por alguns americanos⁸.

⁵ Todos os dados referentes a este episódio foram retirados da pasta de documentos do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual (doravante IICI), Arquivo da Unesco, Paris. Pesquisa realizada em abril de 2007.

⁶ BONET, H. IICI, Arquivo da UNESCO, Paris.

⁷ IICI, Arquivo da UNESCO, Paris. Sthefani Martin-Oppenheim, Alemanha; Mendes Correia, Faculdade de Ciências, Porto, Portugal; Alexi Hrdlicka, Curador de Antropologia Física, Smithsonian Institute, Estados Unidos da América; E. Lott, Polônia; Pittard, Genebra, Suíça; Viktor Lebzelter, Naturalista-historiador, Áustria; Luiz Hoyos Saing, Faculdade de Pedagogia de Madrid, Espanha; Haddon, Eliot Smith e Malinowski, de Londres; Sergio Sergi e Giovanni Marro, de Roma e Turim, Itália, entre outros.

⁸ Carta de Bronislaw Malinowski a Henri Bonnet, 13 de março de 1935. IICI, Arquivo da UNESCO, Paris.

Malinowski, então, chamou a atenção para os trabalhos de outro grupo de antropólogos que, com respeito à raça, vinha trabalhando numa direção diametralmente oposta àquela, o grupo “muito competente” de Franz Boas, nos Estados Unidos. Pessoalmente, disse Malinowski,

“sou pela mesma abordagem de Boas, e vejo que o problema deve ser estudado através da cultura. Temos tido muitas surpresas na história, acrescentou ele, pois, o pior bárbaro da Europa desenvolveu-se e se tornou a população dominante, assim, não vejo qual seria a contribuição da antropologia física nesta matéria, a não ser produzir uma visão niilista ou uma especulação irracional [wild]. Malinowski sublinhou, ainda, que era um “antropólogo social cuja técnica era o trabalho de campo”, não o laboratório, citando seus artigos: “Antropologia Social”, publicado na Enciclopédia Britânica, e “Culture”, na Enciclopédia de Ciências Sociais, em 1931⁹.

Poucos dias depois, Malinowski enviou outra carta ao presidente do IICI, dizendo que, sobre o problema tratado na última carta, gostaria de sugerir que o inquérito fosse estendido aos sociólogos, psicólogos e estudantes que vinham tratando de maneiras diferentes as questões sobre raças. Em tal inquérito se sentiria mais à vontade em participar. Na sua visão de etnólogo, reiterou que naquele contexto, politicamente contencioso, o difícil problema – da teoria das raças – deveria ser tratado por estudiosos da cultura, por sociólogos, e deveria ser referido às questões raciais e culturais do mundo como um todo¹⁰.

Tal resposta de Malinowski pode ser tomada como ilustrativa da separação entre “as duas antropologias”, que marcou a história da disciplina no século XX – uma epistemologicamente ligada à biologia e outra às ciências sociais (Castro Faria, 2006). Malinowski confirmava o corte epistemológico afirmando que uma “civilização” somente poderia ser estudada pela sua “cultura” e a partir de trabalhos de campo – fazendo alusão à prática da etnografia que se mantinha desde o século XIX. Ou seja, Malinowski opunha um campo de racionalidade a outro. Opunha a tradição da antropologia física à novidade da antropologia cultural, ou da etnologia (para os franceses), invocando os trabalhos que o alemão Franz Boas vinha realizando com seus alunos nos Estados Unidos¹¹. Tido como um dos iniciadores dessa nova antropologia, Boas vinha trabalhando, desde o final do século XIX, na contramão daquelas práticas arqueológico-somatométricas da antropologia física, contribuindo para dar base ao conceito de cultura social e material¹².

O trabalho de campo, campo da antropologia (anos 1930 e 1940)¹³

A divisão do saber não é coisa clara, e dificilmente poderá se advogar uma data comemorativa de seu surgimento. Resumidamente, é preciso dizer que a antropologia nasceu no século XIX com estudos osteométricos de restos arqueológicos e não se desprendeu automaticamente destes quando assumiu seu lado social¹⁴. No Brasil, no

⁹ Carta de Bronislaw Malinowski a Henri Bonnet, 9 de março de 1935. IICI, Arquivo da Unesco, Paris (grifos meus).

¹⁰ Carta de Bronislaw Malinowski a Henri Bonnet, 13 de março de 1935. IICI, Arquivo da UNESCO, Paris.

¹¹ Carta de Bronislaw Malinowski a Henri Bonnet, 13 de março de 1935. IICI, Arquivo da UNESCO, Paris.

¹² Boas entendia o desenvolvimento da cultura humana num contexto histórico específico, dado pelo modo como os homens, numa situação cultural particular, remodelavam os materiais que recebiam por tradição, ou através de outros homens com quem tinham entrado em contato (STOCKING JR., em Boas, 2004, p. 162). Os Boasianos, como chamou Stocking Jr. (1976) os que dividiam com Boas a prática da antropologia que tinha como objeto de estudo a cultura social, encontravam-se sobre a linha divisória das “duas antropologias”. A discussão sobre os limites entre antropologia social, antropologia cultural e etnologia não se coloca neste trabalho, pelas razões apontadas acima: o contraponto aqui é entre antropologia como ciência biológica ou como ciência social.

¹³ O termo Etnologia era mais usado para designar a antropologia com base no trabalho de campo, na França e mesmo no Brasil, onde, no Museu Nacional, havia a Seção Antropologia e Etnologia. Porém, aqui a questão não se coloca, pois, excetuando-se Lévi-Strauss, os demais se nomeavam e tornaram-se legalmente antropólogos, com a legalização da profissão.

¹⁴ Sobre os meandros, por exemplo, da antropologia americana nas primeiras décadas do século XX, que teve forte influência no desenvolvimento da antropologia em geral, ver Stocking Jr. (1976).

século XIX, desenvolveu-se no Museu Nacional, na Seção de Arqueologia e Anatomia Comparada. O Museu Nacional, como ainda hoje, era a instituição de ciências naturais do país, onde eram trabalhadas as coleções mineralógicas, zoológicas, botânicas e etnográficas, trazidas do interior pelos naturalistas. Praticava-se etnografia e antropologia, divisão que contribuiu para confundir os cientistas, instalando uma dicotomia que, em meados do século XX, com o nazismo, acirrou-se¹⁵.

Na reforma organizacional do Museu Nacional, em 1931, foi criada a Seção de Antropologia Física e Etnologia, configurando uma divisão entre antropólogos físicos e etnólogos¹⁶. Dentre os últimos, destacou-se Raimundo Lopes da Cunha, que teve forte influência na formação de Luiz de Castro Faria, como etnólogo¹⁷. No entanto, vista sob o prisma da institucionalização, a antropologia, naquele momento, era ainda predominantemente uma ciência associada à biologia.

Nas décadas de 1930 e 1940, no Brasil, a prática do trabalho de campo em antropologia, ou a etnologia, era característica basicamente dos museus de ciências naturais – o Museu Nacional e também o Museu Goeldi –, pois as demais instituições que faziam antropologia dedicavam-se principalmente ao ensino – as Universidades, do Distrito Federal, primeiro, e depois a do Brasil e as Faculdades de Filosofia – ou ao estudo das manifestações biológicas do homem e da cultura, nas Faculdades de Medicina e instituições de Direito (Castro Faria, 1993; Ramos, 1961).

A passagem para as ciências sociais, ou melhor, o surgimento de uma antropologia que não se atrelava aos métodos e objetos biológicos (o corpo humano) não se deu de uma hora para outra, tampouco, se deu no vazio. Essa mudança de status somente pode ser entendida, como bem disse Castro Faria (1993, p. 5), no desvendamento de relações que atores e autores do campo intelectual

mantêm com as instâncias do poder, com as instituições do mundo acadêmico, com o mercado de trabalho e editorial. Ou seja, é preciso entender a posição que o cientista ocupa no campo para entender as dominâncias que marcam cada época, considerando as posições de poder dos cientistas. A resposta de Malinowski ao IICI é significativa deste fato.

A idéia fica mais clara quando se observa que mesmo entre os antropólogos a interpretação da cultura mantinha-se sob um referencial biológico. No Brasil, Arthur Ramos publicou, em 1941, em vários volumes, o livro “Introdução à Antropologia Brasileira”, esclarecendo, logo de início, que entendia antropologia num sentido amplo, de uma “ciência do homem e da cultura”, estabelecendo a distinção. Explicava que, nos séculos XVIII e XIX, a palavra antropologia designava o que, naquele momento, chamava-se Antropologia Física – “uma ciência natural do homem, considerado nos seus quadros raciais”. Esta ciência, como anatomia e fisiologia humana comparadas, ensinada nos Museus de História Natural e nas Faculdades de Medicina, havia alcançado extraordinário desenvolvimento. Por outro lado, o que se convencionara chamar ‘antropologia cultural’ vinha sendo estudado na Europa com os nomes de Etnografia e Etnologia, ligadas às ciências geográficas e históricas, e se desenvolvera com as viagens de exploração e reconhecimento dos territórios, tendo “catalogado”, no século XIX, os chamados selvagens e primitivos (Ramos, 1961, p. 6). Porém, no volume intitulado “Os contatos raciais e culturais”, Arthur Ramos discutiu a “aculturação” de diferentes grupos étnicos em termos de mestiçagem, sublinhando, em relação ao Brasil, que a “cultura” era formada por portugueses, índios e negros. Para ele, cultura era assimilação, resultado de um processo de miscigenação racial, concomitante ao processo de dominação e da expansão capitalista

¹⁶ Remeto ao trabalho de doutoramento de Adriana Keuller, sobre a história da antropologia física no Museu Nacional (FFLCH/USP).

¹⁷ Entrevista à autora, junho de 2003.

européia pelo mundo (Ramos, 1962, p. 103-135). Assim, a “europeização” trouxera um desequilíbrio inevitável às culturas originais, provocando fenômenos de *unrest*, de insatisfação, quando não de revolta franca (p. 113). Acusava, portanto, o europeocentrismo, considerando-o uma forma de dominação racial (branca). Ele confundia Estado-Nação com cultura racial e raça (biológica) com cultura (social).

Como chamou a atenção Castro Faria (1993, p. 7), Arthur Ramos consagrou os estudos e o ensino da antropologia à questão da raça – dedicando-se ao estudo do negro e dos criminosos. Ganhou autoridade na área, enquanto professor de psicologia da Universidade do Distrito Federal, chefe do Serviço de Higiene Mental do Departamento de Educação do Rio de Janeiro, docente-livre de Clínica Psiquiátrica da Faculdade de Medicina da Bahia. Com esta autoridade, dirigiu coleções de divulgação científica e popularizou cientistas, como o médico Nina Rodrigues, autor de “O animismo fetichista dos negros baianos” e de “As coletividades Anormais”. Em 1939, com a criação da Faculdade Nacional de Filosofia, Arthur Ramos foi nomeado professor de Antropologia e Etnografia, corroborando sua visão de antropologia como a dominante no campo.

A classificação – etnologia – para os trabalhos de Castro Faria, Lévi-Strauss, Charles Wagley e Eduardo Galvão, tinha, portanto, um significado forte no campo da Antropologia, naquele momento. Eles integraram um campo de racionalidade desta ciência, diferente daquele que tinha como referencial teórico a biologia, pois o objeto científico destes era a cultura social, temporal e espacialmente localizada. Davam atenção ao ‘saber fazer’ e às relações sociais daí decorrentes, não às manifestações biológicas ou psicológicas da ‘mestiçagem’ e da ‘assimilação’. Aliás, a particularidade local da cultura social, foi uma singularidade de cada um dos trabalhos desses antropólogos. Não foi a toa que os livros, resultantes dos trabalhos realizados por três deles, faziam referência, no título, à geografia: Serra

do Norte, Trópicos e Amazônia; e que a exceção, o de Eduardo Galvão, chamou atenção reiteradamente sobre a singularidade da ‘hiléia’.

Naquele contexto, Luiz de Castro Faria, iniciando suas atividades como etnólogo, foi indicado por Heloisa Alberto Torres para participar da expedição à Serra do Norte. Ele iria como representante da instituição e também como representante do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas, um órgão do governo que tinha a finalidade de controlar o espaço físico do país (Castro Faria, 1995). Eduardo Galvão também foi indicado por Heloisa Alberto Torres, mas para acompanhar Charles Wagley em uma expedição que também se realizou sob licença do mesmo órgão oficial de fiscalização¹⁸. Era uma época em que o espaço físico tornava-se fortemente controlado pelo governo (Castro Faria, 1995). Sob este prisma, as expedições etnológicas, como as demais expedições científicas, estavam na encruzilhada da ciência com a política (Grupioni, 1998).

Luiz de Castro Faria estava inaugurando sua trajetória como etnólogo com o trabalho de campo à Serra do Norte, em 1938; era o ‘batismo de fogo’ (Domingues, 2001). Claude Lévi-Strauss, chefe da expedição, de certa forma também recebia seu ‘batismo de fogo’ na mesma viagem, pois, antes, havia feito apenas duas incursões, de curta duração, pelo interior de São Paulo, durante os períodos de intervalo do curso que dava na Universidade de São Paulo. Viajou com a finalidade de conhecer os índios. Castro Faria e Lévi-Strauss iniciaram a viagem à Serra do Norte em 1938, em Mato Grosso, e a terminaram no Norte. Lévi-Strauss, com o médico da expedição e naturalista Jehan Albert Vellard, foi até Guajará-Mirim, fronteira com a Bolívia, e Castro Faria viajou até Belém, passando por Manaus. A equipe desta expedição incluía, ainda, Dinah Lévi-Strauss, que viajava como antropóloga, mas que foi obrigada a abandoná-la ainda no início, atacada por uma oftalmia violenta.

¹⁸ Cf. Relação dos Processos das Expedições do Inventário do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas, Arquivo do Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro.

Aquela expedição, para o Museu Nacional, estava na contramão da antropologia dominante, pois, como Castro Faria (2006) afirmou, a antropologia, na época de sua entrada para o Museu, era do terreno da biologia. Ao mesmo tempo em que a questão da mestiçagem se impunha como domínio de estudo, o Brasil entrava no debate internacional do problema da superioridade e da inferioridade do mestiço – porém, reafirmou Castro Faria (2006, p. 18-19), “mestiçagem era um problema de biologia” e esta antropologia se realizava subsidiada pela anatomia.

Claude Lévi-Strauss viera para o Brasil interessado em fazer etnologia, visando estudar os índios – ‘primitivos’ – que não tinham tido ainda contato com a ‘civilização’. Estava no Brasil desde 1936, dando aulas na Universidade de São Paulo, acompanhado de sua esposa, Dinah, antropóloga, que exerceu suas atividades na Secretaria de Cultura de São Paulo, com Mário de Andrade. Lévi-Strauss viajou para o Brasil por inspiração de Paul Rivet, como ele mesmo narra no início de “Tristes Trópicos”. A viagem à Serra do Norte seria a sua tese de doutoramento, daí ter tido certa relutância em concordar com a presença de outro etnólogo na expedição. Mas tudo terminou a bom termo. O trabalho de Lévi-Strauss, como se sabe, não tinha relação com a antropologia física, embora suas questões iniciais fossem relativas à origem do homem, superadas no primeiro momento do contato (Domingues, 2001).

Para Eduardo Galvão, aquela não foi a primeira viagem com Wagley, a quem acompanhou em 1941-42, no estudo dos Tenetehara. Durante toda a década de 1940, participou de expedições pela Amazônia. Em 1943 integrou a equipe da expedição de James e Virginia Watson, ao Campo Kaioá, no Mato Grosso. Em 1947 foi pela primeira vez ao Xingu, repetindo trabalhos de campo na região até a década de 1960 (Gonçalves, 1996). O trabalho em Gurupá viria a ser sua tese de doutoramento na Universidade de Columbia, sob orientação de Wagley, de quem se tornou também amigo. Galvão e Wagley foram a campo, em Gurupá, acompanhados de suas esposas, Cecília e Clara, que os auxiliaram na coleta de dados e a quem os respectivos livros foram dedicados.

Charles Wagley, embora tivesse realizado desde 1938 trabalhos de campo no Brasil, era, nesta época, professor de antropologia em Columbia – foi um dos primeiros alunos de Boas que veio a ser professor de antropologia. O trabalho em Gurupá, em 1948, realizou-se como parte das atividades da Unesco, pelo Instituto Internacional da Hiléia Amazônica. Wagley foi indicado para este trabalho por Alfred Metraux, que então trabalhava na Divisão de Ciências Sociais, da ONU (Domingues; Petitjean, 2001).

A rede de relações sociais que os trabalhos dessas expedições integravam era representativa do mesmo campo de racionalidade teórica cujas raízes encontravam-se na antropologia de Franz Boas. Além disso, o efêmero Instituto Internacional da Hiléia Amazônica também reuniu alguns deles.

As relações que o Museu Nacional estabeleceu com Boas foram corroboradas com a vinda de Wagley para o Museu, ainda em 1939. Porém, começaram bem antes; Roquette Pinto esteve ligado a Boas, ambos trocavam correspondência. Paul Rivet, criador do Museu do Homem em Paris, foi recebido no Brasil por Roquette Pinto, nos anos 1920. Ele também era ligado a Boas. Heloisa Alberto Torres, que entrou para o Museu Nacional como estagiária de Roquette, era, desde 1937, sua diretora e, em 1947, foi nomeada também diretora interina do Instituto Internacional da Hiléia Amazônica. Alfred Metraux foi aluno de Rivet e, como tal, realizou trabalhos de campo na América Central (Bilbao, 2002). Em 1947, foi designado para acompanhar os trabalhos de organização do Instituto Internacional da Hiléia Amazônica e permaneceu por algum tempo no Museu Nacional. Posteriormente e por longos anos manteve correspondência com Heloisa Alberto Torres. Claude Lévi-Strauss ligava-se tanto a Rivet, quanto a Metraux. Rivet o instigou a viajar para o Brasil ao saber de seu interesse pela etnologia. Lévi-Strauss e Metraux se conheceram na saída do Brasil, no porto de Santos, e se tornaram amigos por toda a vida. A relação de Heloisa Alberto Torres com Charles Wagley, o aluno de Boas, foi também longa e fraterna, como mostra a correspondência

entre ambos¹⁹. A mesma documentação mostra também a relação de Wagley com Metraux.

O campo de racionalidade da antropologia/etnologia não se caracterizava pelas relações pessoais, porém, estas mostram os nós de união daquela rede de cientistas identificados pelo objeto de estudo: a tradução cultural.

A cultura traduzida em ecologia

Este trabalho não tem a preocupação de entrar em debates ou controvérsias teóricas sobre a definição de tradução cultural. Restringe-se a identificar os trabalhos de Castro Faria, Lévi-Strauss, Charles Wagley e Eduardo Galvão, naquelas expedições específicas, como formas de tradução cultural que, embora marcadamente diferentes, no seu estilo e nas suas linhas de interpretação, trabalhavam o mesmo objeto: a cultura social considerada localmente.

Cada um deles, à sua maneira, ou com seu “estilo científico”, traduziu cultura como relações hierarquizadas, de parentesco, de poder, de trabalho, de lazer etc. Observaram a linguagem, as festas, a alimentação, o uso e preparo da farmacopéia, a tecnologia dos objetos de uso cotidiano, os adornos. Ambas as expedições trabalharam grupos sociais de formações diferentes: Castro Faria e Lévi-Strauss trabalharam comunidades indígenas que viviam praticamente à margem do restante da cultura do país; Wagley e Galvão trabalharam uma comunidade urbanizada.

Na comunidade indígena

Na expedição à Serra do Norte, Castro Faria trabalhou com duas linguagens convergentes, a da imagem e a da escrita, e deixou claro que o seu propósito era apreender o domínio do conhecimento que tinham aqueles homens e mulheres do meio em que viviam – sempre os nomeou pelo nome: Nambiquaras, Parecis, Tupis etc. Esse objetivo ficou demonstrado através das suas observações e análises do conhecimento, das propriedades das plantas, dos animais ou da influência do clima sobre a vida deles. Ele retratou

tudo isto mostrando as especificidades do uso dos recursos naturais, na construção das casas, na feitura de adornos e de utensílios de uso cotidiano, além dos alimentos ou medicamentos. Mostrou, além disso, os diferentes processos de construção das casas, de fabricação dos utensílios de uso cotidiano, do preparo dos alimentos, das bebidas, dos medicamentos e dos venenos (como o curare). Contudo, não foi somente com o uso dos recursos naturais que se preocupou. Fez observações sobre as festas, sobre os hábitos diários, sobre as formas de socialização desde a idade infantil, sobre a divisão do trabalho, sobre o lazer.

Junto aos Nambiquaras, em Utiariti, quando teve o primeiro encontro com índios, observou a escolha que faziam dos alimentos, o fabrico da cestaria, o uso das plantas. Fez extenso vocabulário, onde assinalou os conhecimentos que tinham da especificidade de espécies botânicas, as quais procurou coletar. Por exemplo, anotou que: *araçu* era a madeira com que faziam as pontas das flechas; *Kandê* era o tubérculo de que se alimentavam quando faltavam inteiramente outros recursos (“É extremamente amargo”); *Ui, unidê, reri* era uma raiz com que faziam cozeduras para as doenças do estômago; *Dan-derê*, de cujas folhas faziam infuso para as doenças dos olhos; *Naru-uáindi*, cujas folhas faziam ferver para aspirar o vapor, que servia para a febre e dor de cabeça; *Kadot-inandi*, cujas folhas eram usadas em feridas e cortes; *Itân-nugrê* era um perfume preparado com as raízes raspadas, com as quais esfregavam todo o corpo (“O cheiro é muito próximo ao do urucum”) (Castro Faria, 2001, p. 129). Nas casas, observou: “O ‘pouso’ assoalhado de açai e coberto de sapê dobrado sobre as ripas, como fazem para a cobertura de buriti ou de pacova, era bastante cômodo” (Castro Faria, 2001, p. 139).

No mesmo lugar, observou a tecnologia da cerâmica: “Feitura de uma panela de barro por processo de rolos. Trabalham junto ao fogo, os rolos são colocados uns após outros, logo que os anteriores seque-
m a ponto

¹⁹ Cf. Arquivo Heloisa Alberto Torres, Casa de Cultura de Itaboraí, RJ.

de suportar o peso de um sobre o outro” (2001, p. 121). Observou o gesto de caçar, que somente a fotografia podia apreender:

Setembro 9 – Cacei com o índio Manuel. Matei um tucano, um papagaio, uma gralha, uma pomba e um tesoureiro. Recolhi também numerosas plantas medicinais durante a caçada, fiz algumas fotografias da maneira de piar e de conduzir as aves abatidas. Assisti depois a preparação: antes observei a maneira como tiram a pele do peito das aves para usarem como pendentes dos braceletes. A pele não sofre nenhum preparo (Castro Faria, 2001, p. 127).

O diário de campo, marcado pelas imagens, em última instância evidencia, além do *savoir-faire*, uma geografia da cultura indígena. Tanto as fotografias quanto as notas do diário de campo revelam os índios como profundos conhecedores do meio em que viviam, deixando claro o propósito de considerar aquelas culturas localmente, na sua singularidade, e cuja produção, apesar de paupérrima, resultava do conhecimento e da sua ação sobre o meio físico.

Na verdade, na volta da viagem à Serra do Norte, Castro Faria fez antropologia ecológica, marcando um estilo científico que, de certa forma, permaneceu e que pode explicar a posição de ‘extra-terrestre’ que lhe foi reservada posteriormente, no campo da antropologia (Garcia; Sora, 2002). Este estilo antropológico ficou evidente em 1946, quando fez a primeira e única interpretação da expedição à Serra do Norte, no artigo inédito e inacabado, intitulado “Ecologia das comunidades indígenas do Chapadão Matogrossense”, resultante de uma palestra que deu no Conselho Nacional de Geografia²⁰. Nele, Castro Faria começou discutindo os conceitos de ecologia humana e comunidades, depois analisou o quadro

geográfico e as comunidades indígenas na relação com o meio, considerando os dados históricos nos depoimentos dos cronistas. Buscava, em última instância, a prova da existência de um “equilíbrio ecológico-social”. Concluiu, no entanto, que houvera um devassamento da região e uma conseqüente ruptura do equilíbrio ecológico, que repercutia sobre o meio e sobre as culturas, as quais analisava. (Castro Faria, 1946)

Sobre o conceito de ecologia humana, embora dizendo não querer fazer um exame crítico das diferentes definições seguidas por alguns autores, não concordava com a definição de McKenzie, publicada na “*Encyclopedia of the Social Sciences*”, que havia criado uma restrição, limitando o seu estudo aos “aspectos das relações simbióticas entre seres e instituições humanas”, o que equivalia tão somente a “uma transferência do plano das ações e reações, que constituem num e noutro caso objeto do estudo ecológico”. Para ele, “antropologia ecológica” possuía um sentido mais amplo, que melhor correspondia ao sentido clássico do termo e ao espírito das pesquisas realizadas “entre nós”, entre outros, pelo “admirável” Gilberto Freyre. Nesse sentido, antropologia ecológica impunha como objetivo o estudo das relações entre as diversas comunidades entre si e com o meio em que viviam, e este era o objetivo do seu trabalho²¹.

Ao definir comunidade, disse que esta tinha como atributos essenciais: “1- ser uma localização territorial circunscrita; 2- ter interesses comuns definidos dentro dessa área; 3- ser uma unidade funcional, que se revelava pela utilização das mesmas técnicas, dos mesmos processos econômicos, dos mesmos costumes e estilos de vida social”. Ao mesmo tempo, ao discorrer sobre as

²⁰ Cf. Ofício de solicitação de cópia do artigo, de 14 de junho de 1946, de J. M. Teixeira de Freitas. Arquivo do Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro. Coleção CF, CFDA 11.06.145 – Artigo Anexo.

²¹ Gilberto Freyre inicia o Prefácio da 1ª edição de “Nordeste” dizendo: “Este ensaio é uma tentativa de estudo ecológico do Nordeste Brasileiro. (...) O centro do interesse, o homem, fundador da lavoura e transplantador e criador de valores à sombra da agricultura, ou antes, da monocultura da cana. O homem colonizador, em suas relações com a terra, com o nativo, com as águas, com as plantas, com os animais da região ou importados da Europa e da África. (...) A civilização do açúcar no Nordeste exige uma análise demorada, que só se poderá fazer, com inteira amplitude científica, juntando-se vários especialistas para um esforço comum, e reunindo toda a documentação possível: a antropológica como a histórica; a sociológica como a psicológica; a genealógica como a botânica” (Freyre, 1989, 17).

especificidades do meio físico da região, Castro Faria o fazia com referência às ações e reações sociais.

Nas observações sobre clima, disse que embora não tivesse dados climatológicos especiais, a experiência pessoal e as informações colhidas durante a viagem permitiam-lhe falar da existência de duas estações: verão e inverno. “A primeira, a estação das chuvas, começa geralmente em fins de setembro e vai até meados ou fins de março... A estação seca, isto é, o inverno, representa na realidade um período de fácil caracterização, pois os efeitos da estiagem longa e ininterrupta são visíveis em toda parte. Seus efeitos se faziam sentir ainda, dizia ele, sobre as formações vegetativas, com profundas repercussões sobre as culturas indígenas.”

Entretanto, foi no item sobre a fitofisionomia que reafirmou o interesse em estudar as relações entre os grupos humanos com o meio onde viviam. Não podia deixar de caracterizar o meio, “tão íntimas eram aquelas relações que seria impossível estudar o aspecto social e mesmo o cultural dissociado do quadro natural”. Sociedade e natureza estavam tão intimamente ligadas que a antropologia não podia prescindir de considerar a relação.

Falando do cerrado, disse que representava o traço mais saliente da fisionomia florística do grande planalto e novamente referiu-se ao clima para interpretar sociedade e natureza:

As árvores dos cerrados são realmente baixas, ramosas e convulsionadas, sempre protegidas por espessa camada de cortiça. O período vegetativo começa em meados de setembro, com as primeiras chuvas, em março, alcança o auge e em maio entra em novo período de repouso. De maio a setembro os campos e cerrados são impiedosamente calcinados pelo fogo, mas como, mesmo do mal será sempre possível tirar algum proveito, as cinzas são inteiramente transformadas em substância fertilizante.

Das árvores iria citar apenas aquelas espécies de interesse para os índios, como a mangabeira, cujos frutos representavam reserva alimentar, de volume apreciável para a economia da comunidade, e cujo látex era utilizado

pelos Nambiquaras para o preparo de bolas do seu esporte favorito – o *headball*. O cumarú, leguminosa de porte elevado, fornecia aos índios amêndoas de sabor amargo e de cor arroxeada, também representando grande reserva alimentar. Muitas outras frutas compunham o pomar indígena, “uma reserva da qual a população indígena lança mão, e nem sempre com espírito de previdência, nos momentos de escassez de alimentos mais pesados”. As diferentes palmeiras, assinalou, oferecem aos indígenas não só os frutos, como as fibras e a matéria para a cobertura das habitações. Sobre a bacauveira, por exemplo, observou que era de grande significação para os Nambiquaras, pois lhes davam os côcos aproveitados até mesmo quando se acumulavam no chão, já que no interior destes criavam-se gordas larvas, “altamente apreciadas” para matar a fome.

Castro Faria revelou, ainda, a luta das populações contra o impaludismo, endêmico na região, e o uso de quatro remédios para conjuntivite, comentando que “quem atravessou o grande chapadão mato-grossense, convivendo com populações indígenas e mesmo neobrasileiras dos lugares mais afastados, sabe muito bem o flagelo que representa a chamada ‘dor d’olhos’”. Castro Faria falava por experiência, pois durante a viagem ele e Dinah Lévi-Strauss foram atacados pela terrível conjuntivite purulenta, com enorme sofrimento, conforme descreveu em seu diário. Por fim, comentou sobre a existência de três drogas consideradas esterilizantes, fazendo observações sobre a cultura das práticas abortivas:

É sabido que tais práticas obedecem quase sempre a preceitos religiosos, como vaticínios, desrespeito a tabus ou a proibições de outra natureza, mas é bem possível também que determinadas causas de origem econômica possam ser, com acerto, invocadas. Na maioria das vezes um número maior de indivíduos equivale a melhor aparelhamento para a luta contínua contra a adversidade do meio mas certas circunstâncias, como a necessidade de locomoção rápida ou regular e permanente através de grandes áreas, podem condenar a existência de prole numerosa. Veremos que no caso dos Parecis a aridez da região e a hostilidade de outros grupos poderiam ter aconselhado tal prática (grifo meu).

No capítulo sobre a zoogeografia deu informações importantes sobre a sobrevivência dos índios naquela região, novamente aliando os problemas às questões climáticas. O trabalho de seu colega do Museu Nacional, o zoólogo Miranda Ribeiro, serviu-lhe de base, pois, para Ribeiro, o paralelo 15° seria o divisor faunístico entre o Brasil amazônico e o meridional, acentuando que o Chapadão dos Parecis “é a estrada para o oriente das formas que se dispersaram no mole atlântico do continente sul-americano” (Castro Faria, 1946, p. 10). Considerando estas observações sobre um mapa zoológico da região (“de distribuição de *Schistocerca* e *Scyllina*, segundo Arribalzaga”), de Miranda Ribeiro, e lembrando observações de Hoëne sobre os ventos secos que provocavam a ação devastadora de gafanhotos, altamente danificadora para os vegetais da região, Castro Faria concluiu que os campos de aparência desértica do planalto estavam na área de incidência daqueles insaciáveis ortópteros (gafanhotos), que, para os Nambiquaras, na época da escassez, representavam a salvação. Logo, “quando falta outro alimento, crianças, mulheres, homens, todos munidos de varinhas, saem para o campo à caça da ‘tucura’ e a devastação, em escala bem menor, era feita ao inverso... os gafanhotos passavam a ser as vítimas”.

Sobre as matas ciliares, Castro Faria observou que serviam de refúgio à caça, pois nos campos limpos “a prática da caça é quase vedada pelas condições naturais e viu como elas impuseram a criação de artifícios especiais...”. Observou, ainda, que as emas eram uma fonte de abastecimento que os índios utilizavam largamente e desde tempos imemoriais, não só pelo porte, como pela abundância. Tudo levava a crer que haviam desenvolvido medidas de preservação da espécie, uma vez que conheciam perfeitamente a sua biologia, o que não era comum. A fauna ictiológica, por outro lado, era reduzida, conforme já observara Miranda Ribeiro, e, acrescentava, “a transparência das águas constitui um sério obstáculo à pesca”. Nem os Parecis, nem os Nambiquaras possuíam utensílios para a pesca. Um outro fato importante para ele foi ter observado o enorme número

de espécies de melíponas, pois o mel representava para o indígena do Chapadão mato-grossense uma reserva alimentar de primeira ordem.

Contudo, Castro Faria chamou a atenção para o fato de que o dito “equilíbrio ecológico não se realizava” ali; se existisse, representaria um belo exemplo de ajustamento econômico de comunidades indígenas bastante densas em condições mesológicas praticamente adversas. A extrema pobreza dos solos de arenito decomposto tinha sido comprovada pelos jesuítas, na tentativa de cultivo da terra, em Juruena. Era fácil compreender, disse ele, “a influência de tais condições sobre as comunidades indígenas, completamente desaparelhadas para a luta, que deve ter por base uma racionalização progressiva dos métodos de cultivo”.

Concluiu dizendo que cada povoado, sede residencial de uma unidade de população, não abrigava mais de seis famílias e estas faziam freqüentes caminhadas de um para outro. Assim satisfaziam, ao mesmo tempo, a necessidade de coesão e as exigências de ordem econômica. Não havia equilíbrio ecológico, mas considerou que estavam adaptados (ou acomodados) à vida que levavam, reafirmando a antropologia ecológica.

Aquela viagem tornou-se famosa, menos pelo trabalho de Castro Faria, como se sabe, mas por ter dado origem a “Tristes Trópicos”, livro que deu notoriedade a Claude Lévi-Strauss, chefe daquela expedição, que se tornaria um dos mais conhecidos etnólogos do século XX, mais uma marca da mesma.

Sob outro enfoque, “Tristes Trópicos” aproxima-se de uma narrativa dividida em duas grandes partes: na primeira o autor falou do contraste dos hemisférios sul/norte e sul/sul, pois, em muitas passagens, comparou Brasil e Índia; na segunda parte ele falou dos índios, comparando os diferentes grandes grupos que visitou. Lévi-Strauss fez algumas análises das relações sociais desses grupos e sublinhou a ‘agressão’ dos homens ao meio em que viviam. Ele queria entender o primitivismo social no espelho da civilização, no entanto, encontrou apenas culturas diferentes.

Num arroubo de iluminismo rousseauista, Lévi-Strauss observou que historicamente eram inegáveis as relações dos homens com a natureza, mas, estas se definiam pelas formas do seu pensamento. Numa passagem sublinhou que na “idade do mito”, o homem não era mais livre do que então; mas a sua vida simples fazia dele um escravo. À medida que os mitos se transformavam em conhecimento, o poderio do homem sobre o universo aumentava. No entanto, perguntava:

Ao dar-nos – se é que se pode dizer – “controle direto” sobre o universo, esse poderio, de que tanto nos orgulhamos, o que é ele, na verdade, senão a consciência objetiva de uma fusão progressiva da humanidade com o universo físico, cujos grandes determinismos agem, doravante, já não como estrangeiros temíveis, mas por intermédio do próprio pensamento, colonizando-nos em benefício do mundo silencioso de que nos tornamos agentes? (Lévi-Strauss, 1986, p. 387).

Na sua busca por conhecer os “primitivos”, tomava consciência da colonização e a criticava.

Depois de deixar os Nambiquaras, perguntou:

(...) como é que esses nômades se tinham instalado de um lado e outro do hemisfério ocidental, adaptando-se a climas diferentes; como é que tinham descoberto, depois domesticado e difundido nos enormes territórios, as espécies selvagens que se transformaram nas suas mãos em tabaco, feijão, mandioca, batata-doce, batata, amendoim, algodão e principalmente milho... (Lévi-Strauss, 1986, p. 247).

Admitia que tivesse havido “progresso social”, porém, constrangia-se diante da condição de vida em que se encontravam, criticando as visões européias sobre o Novo Mundo: “Tudo se passava como se os especialistas do além-Atlântico tentassem impor à América indígena essa ausência de profundidade que caracteriza a história contemporânea do Novo Mundo” (Lévi-Strauss, 1986, p. 248).

Viu os Nambiquaras em tal estado de pobreza que, diante dos Bororo e dos Cadivéu, que Lévi-Strauss havia visitado em São Paulo, aquelas condições de vida lhe pareceram ser “a infância da humanidade”. Enquanto, para Castro Faria, a extrema pobreza era simplesmente a relação

dos homens com o meio, para Lévi-Strauss a condição de vida miserável representou, à primeira vista, completa submissão à natureza. Assim, sobre o clima disse:

O ano dos Nambiquaras divide-se em dois períodos distintos. Durante a estação chuvosa de Outubro a Março, abrem queimadas na floresta-galeria que ocupa os fundos úmidos dos vales e cultivam campos, onde se vêem milho, tabaco, por vezes feijão, algodão, amendoim e abóboras. As mulheres ralam a mandioca em tábuas incrustadas de espinhos de certas palmeiras e, se se trata de espécie venenosa, espremem o sumo, apertando a polpa fresca num bocado de casca torcida. (...) No princípio da estação seca a aldeia é abandonada e cada grupo se divide em vários bandos nômades. Durante sete meses eles vagueiam, através da savana, à procura de caça: sobretudo pequenos animais, tais como larvas, aranhas, gafanhotos, roedores, serpentes e lagartos; e à procura de frutos, grãos, raízes, ou mel selvagem, em suma tudo o que possa impedi-los de morrer de fome (Lévi-Strauss, 1986, p. 270).

Portanto, para Lévi-Strauss, homem e meio eram uma fusão e a cultura se definia pela forma dessa fusão em cada lugar.

Lévi-Strauss, no entanto, não negou a importância daquela viagem para os seus estudos posteriores. Se enquanto em campo percebera a importância da racionalidade sobre o meio, das populações que analisou, mais tarde, em “Pensamento Selvagem”, desenvolveu aquela idéia mais profundamente. Entre as tantas observações que fez, destaca-se o “pensamento selvagem” nas ciências naturais.

As ciências naturais, disse ele, pensaram, durante muito tempo, estar tratando com “reinos”, isto é, domínios independentes e soberanos, cada um dos quais seria definível por caracteres próprios e povoado por seres ou objetos que mantivessem relações privilegiadas. Esta concepção hoje ultrapassada, mas que é ainda a do senso comum, não podia senão obliterar a força lógica e o dinamismo da noção de espécie, já que as espécies aparecem, sob essa luz, como classes inertes e separadas, presas nos limites de seus “reinos” respectivos. As sociedades, que chamamos primitivas, não concebem que possa existir um fosso entre os diversos níveis de classificação; representam-nos como etapas ou momentos de uma transição contínua (Lévi Strauss, 1989, p. 158).

Ou seja, para ele, os índios interpretavam a natureza com grande sofisticação. Seria esta uma forma de fazer antropologia ecológica?

Na verdade, em outra passagem desse livro, Lévi-Strauss falou mais objetivamente da relação homem/meio. Para ele, as condições naturais não eram experimentadas, não tinham existência própria, e sim em função das técnicas e do gênero de vida da população que as definia e que dava um sentido à exploração, em determinada direção. Logo, não havia contradição na natureza. Podia haver apenas em termos da atividade humana particular, que nela se inscrevia, dando significação diferente às propriedades do meio, segundo a forma histórica e a técnica, que nela se reveste, em tal ou qual gênero e atividade. Por outro lado, acrescentava Lévi-Strauss, mesmo promovida a este nível humano, que pode, só ele, conferir-lhe inteligibilidade, as relações do homem com o meio natural são objetos de pensamento: “o homem não se apercebe delas passivamente, as reduz a conceitos, para daí formar um sistema, que nunca é predeterminado” (Lévi-Strauss, 1989, p. 111).

Não foi preocupado com o quê e como os homens entendiam e exploravam o meio natural em que viviam, mas buscando entender como racionalizavam o processo de exploração, que Lévi-Strauss situou-se naquele campo da antropologia que romperia com a biologia. Mesmo criticando Malinowski, seus trabalhos inscreviam-se num mesmo campo epistemológico. O mesmo se pode dizer de Castro Faria, que reiterou em trabalhos posteriores as relações sociais que se estabeleciam a partir das atividades sócio-econômicas relativamente ao meio.

Na comunidade urbanizada

Sob outra perspectiva, a viagem de Charles Wagley a Gurupá, no Pará, juntamente com seu aluno, Eduardo Galvão, tinha também como objetivo realizar um estudo de comunidade, como o próprio nome do livro assinala: “uma comunidade amazônica”. Ele viajava, conforme dito acima, pela Unesco, no projeto do Instituto Internacional da Hiléia Amazônica, que teve sua implantação frustrada,

mas que tinha como objetivo o conhecimento científico do meio tropical. Ao mesmo tempo, enquanto cientista norte-americano, falava em nome do programa de Assistência Técnica, lançado pelo Ponto 4 do programa de governo de Truman, que, no início dos anos 1950, foi também encampado pela Unesco (Domingues e Petitjean, 2001; Rist, 1996).

Não se pode esquecer, portanto, que o trabalho de Wagley se situava no cruzamento da política econômica internacional, que importava colocar todos os quatro cantos da Terra em relação, pelo mercado produtor. Seu livro chega a ter um caráter de programa político para os trópicos, daí o papel da antropologia e da importância de estudar a vida em sociedade – da comunidade –, as relações sociais, as condições de vida, os meios de subsistência e as demais práticas culturais, como relações familiares, religiosas, festas, conhecimentos e o estado da educação. Tudo isto relacionou à geografia e à cultura (o primeiro capítulo chama-se “O problema do homem nos trópicos”), sublinhando, com ênfase, a importância do conhecimento da história da comunidade para a compreensão da vida social, bem como da configuração sociológica da mesma. Invocando a história, chamava a atenção para as diferenças e o dinamismo das relações sociais que se definiam localmente, em função das condições de vida que logravam ter.

As interpretações de Wagley claramente expressavam um estilo científico com base evolucionista, daí também a importância que dava à história. Sobre cultura dizia: “... é, antes de mais nada, um produto da história – da seqüência de acontecimentos e influências, determinados pelo homem, que se combinam através do tempo para criar o modo de vida prevalecente em uma dada região”. Assim, ali, como na maior parte do vale amazônico, a estrutura econômica era ainda orientada para exportação aos mercados estrangeiros, como no passado. Essa orientação, dizia ele, como acontece na maior parte das regiões coloniais do mundo, priva o povo das necessidades básicas da vida, dirigindo seus esforços para a produção de matérias-primas para a exportação, em lugar de concentrá-

los na produção de meios de subsistência. “O resultado, principalmente quando essas matérias-primas sofrem baixas de preços, é o baixo padrão de vida – até mesmo a miséria” (Wagley, 1988, p. 81).

Wagley concluiu, em favor da história da comunidade, que embora

“não se pudesse modificar o que já passou; o estudo do passado deixava evidente que a principal barreira, para um melhor nível de vida para os habitantes do Vale Amazônico era a incapacidade do homem para orientar seus esforços na direção de seus próprios interesses” (Wagley, 1988, p. 82).

Ressaltou, por outro lado, que vários problemas básicos da adaptação do homem ao ambiente tropical das comunidades amazônicas decorriam dos diversos meios de vida, como se via com a gente de Itá. Porém, acrescentava: “Tudo isto, evidentemente, é determinado por condições que ultrapassam as fronteiras de uma simples comunidade”. Para ele, o melhoramento do sistema econômico de Itá dependia das tendências e políticas nacionais e internacionais. Contudo, seria na comunidade que essas tendências e políticas se defrontariam com “situações humanas concretas que afetariam a vida da população” (Wagley, 1988, p. 117). Logo, não podia haver melhora no nível de vida tropical se não houvesse compreensão da cultura local para além da comunidade, e, neste caso, o antropólogo ‘funcionaria’ como um auxiliar dos planejadores políticos e econômicos. Por outro lado, não haveria retorno para o planejado se não houvesse a devida compreensão do impacto dessas políticas e da sua recepção nas comunidades.

Para Wagley, o conceito antropológico de cultura era a mais importante contribuição que a antropologia podia oferecer aos programas de ‘assistência técnica’. Ele, por sua vez, lançava mão do conceito de cultura de Clyde Kluckhohn, ou seja, como todo o modo de vida de um povo, o legado social que o indivíduo recebe do grupo a que pertence. Cultura podia ser compreendida como a

“parte do ambiente que foi criado pelo homem” (Wagley, 1988, p. 255). Ele concluía, portanto, pela relação cultura e meio, estabelecendo a fronteira da sua antropologia – ecológica.

No “*Courrier*” da Unesco, pouco tempo depois da volta do campo, Wagley publicou um artigo sobre aquele trabalho na Amazônia, no qual dizia que o meio amazônico era “um vasto território inabitado e de história peculiar do desenvolvimento da hiléia, e oferecia circunstância inédita para a pesquisa em muitas disciplinas das ciências sociais e naturais”²². Repetia que cada pesquisa deveria considerar o homem no seu passado, no seu presente e no seu potencial de ajustamento ao ambiente amazônico. Para estudar esse problema geral era necessário, afirmava, reunir cientistas de várias especialidades, fazendo apelo à interdisciplinaridade.

Para ele, os botânicos deveriam estudar as plantas que estavam sendo usadas, as que foram usadas pelos índios no passado e quais poderiam ser usadas pelo homem no futuro; os especialistas em solo deveriam estudar a terra do ponto de vista do presente e do futuro da produção agrícola, assim como, os agrônomos deveriam dizer o que era bom e mau em termos de técnicas de cultivo e deveriam apresentar novos métodos para aumentar e tornar mais efetiva a produção. Os nutricionistas deveriam estudar a composição alimentar e apontar uma dieta básica. Da mesma forma, os fisiologistas deveriam estudar a energia e outras reações dos homens sujeitos às condições de vida da Amazônia.

Cada ciência tem uma contribuição definida para a solução de um problema geral. Enfocando o problema do homem em relação ao meio, não temos limites para o número de cientistas e ciências que podem participar em tal programa, mas, ao mesmo tempo, não podemos tentar trabalhar visando um conhecimento enciclopédico da Amazônia, sem o benefício de um problema limitado (Courier de l’Unesco, junho de 1949, p. 9).

Wagley fez esta afirmação e concluiu, reafirmando sua própria identidade epistemológica: “Como um organismo

²² *Courier de l’Unesco*, junho de 1949, p. 9.

fisiológico, a cultura humana tem limitações do meio e reações a ele e isto deve ser manejado com cuidado” (Idem).

Reafirmou a relação cultura e meio quando discutiu, no relatório do trabalho que apresentou à Unesco, a relação entre raça e classe social, marcando mais uma vez sua posição no campo epistemológico. No capítulo que intitulou “Atitudes para com a raça”, começou dizendo: “A classificação social não é correlacionada com nenhum tipo de raça; existem indivíduos de cada tipo racial em cada classe social”. Disse, ainda, que classe era social e economicamente determinada, não racialmente. Nesse sentido, as distinções sociais eram muito mais importantes do que as distinções raciais, as quais, naquela sociedade, contavam muito pouco, e esta podia ser tomada como amostra das demais comunidades amazônicas (Wagley, 1948, p. 10).

Naquela comunidade, o “branco” designava nível social alto e o caboclo representava nível social baixo, porém, disse ele, discriminação racial com a força como era conhecida noutras partes do mundo, ali estava ausente. Segundo Wagley, a relativamente simples cultura folclórica era a base sobre a qual a tecnologia moderna estava sendo e seria, cada vez mais, imposta; a cultura amazônica se modificava em função das condições locais, que não eram homogêneas naquela vasta região, tampouco mantinham as mesmas relações com a política mais geral do país. As diferenças “na ecologia entre o delta das sub-regiões do Amazonas e as sub-regiões do Alto Amazonas clamam por adaptações”, dizia, e “a força das diferentes tradições nacionais, (como a diferença entre espanhóis e portugueses) com seu *background*, conduz às adaptações locais e ao *background* histórico”. Concluía, então, que “cada uma daquelas culturas havia sido modificada pela força da ecologia e pela sua fusão à matriz dessa nova cultura amazônica” (Wagley, 1948, p. 21)²³.

O aluno de Wagley, Eduardo Galvão, com uma interpretação original sobre a cultura de Gurupá – escolheu, dentre os aspectos culturais que distinguiam os habitantes amazônicos, a vida religiosa, pela função exercida por esta na estrutura daquelas sociedades – e fez diversas observações que não fugiam à racionalidade dos demais.

Introduziu seu livro chamando a atenção sobre a baixíssima densidade demográfica da Amazônia – “cerca de um habitante por quatro quilômetros quadrados”, e assinalou a sujeição do ritmo de vida ao clima, dizendo que este oscilava entre as grandes enchentes da estação chuvosa, o ‘inverno’, e a vazante do ‘verão’, confirmando que: “Nas chuvas o povo se recolhe aos sítios, aos povoados ou às cidades”. Só trabalham os castanheiros, pois essa é a estação da safra, ou os canoeiros e tripulantes de barcos, visto a ‘água’ ser melhor de viajar e as cachoeiras darem passagem. “É um tempo de fome, de esperar pela roça amadurecer. O peixe ganha o alto dos rios ou se espalha pelas lagoas e alagados; a caça deserta para dentro dos matos ou se entoca nas ilhas”. O verão é de mais fartura. É o tempo de limpar as estradas para o corte da borracha, do milho e dos legumes, de armar os cacuris para o peixe e de levantar barragem na boca dos igarapés. O caboclo deixa as aldeias para entrar no mato. Os barracões e os tapiris voltam a ser povoados (Galvão, 1955, p. 1). A economia da região era dependente da exploração dos recursos naturais e esta determinava o seu padrão demográfico, sublinhava Galvão.

Ele afirmou, ainda, que a maneira da religião católica ver o mundo era impregnada de crenças que derivavam dos índios, mas isto não era amalgamação de tradições ibéricas e indígenas. Esse processo, disse ele, “foi consideravelmente afetado pelas condições especiais do ambiente físico da Hiléia amazônica, no que diz respeito à adaptação do homem e às técnicas utilizadas para explorar esse ambiente”. Para ele,

²³ Este trabalho de Wagley foi considerado exemplar para a Ecologia da época, por Stanley Cain, ecólogo americano que trabalhou para a Unesco em projeto do Museu Nacional, o Projeto Arraial do Cabo, do qual Castro Faria também participou (Cain, 1953).

na medida em que a organização sócio-econômica dos povoados e cidades se modificou, sob o impacto de novas técnicas e novas modalidades de exploração do meio geográfico, essas mudanças se fizeram refletir nas idéias e instituições religiosas, imprimindo-lhes o caráter regional (Galvão, 1955, p. 4).

Mostrou, assim, que a religião de um povo, com suas motivações psicológicas, evidenciava, em suas instituições e no processo de evolução, a influência de causas de natureza histórica e social.

Conforme Galvão, o imigrante português ou nordestino que ali se fixava, adquiria novos hábitos de alimentação, participava integralmente do gênero de vida, passava a utilizar-se de uma língua nativa, a língua geral, uma forma modificada do tupi-guarani, adquiria novas idéias religiosas, notadamente aquelas que diziam respeito aos “bichos” da água ou da mata, como de processos de tratamento e cura de doenças utilizadas pelos pajés nativos (Galvão, 1955, p. 17).

Rechaça qualquer referência à raça como divisor naquela sociedade, sublinhando que: “A cor da pele não constitui barreira à ascensão social”. Negros ou caboclos bem sucedidos, no comércio ou na política, são considerados “brancos” do ponto de vista social. “O dinheiro embranquece a pele”, é o comentário local” (Galvão, 1955, p. 28).

Atribuiu a dinâmica social a circunstâncias históricas. Assim, por exemplo, no período áureo da borracha, com a intensificação das atividades econômicas, desenvolveu-se um novo sistema de classes sociais. Desapareceram as distinções culturais e étnicas entre índios e brancos, substituídas por “caboclos”, coletores de borracha, recrutados entre índios, negros, brancos ou mamelucos, e os “patrões”, ou financiadores, da mesma origem social. O termo cidade ou aldeia para designar o núcleo urbano era inferido da ocupação profissional, não do pertencimento a uma etnia (Galvão, 1955, p. 155-156).

Havia ainda um “padrão cultural” percebido nas habitações, nas técnicas ou nos materiais de construção, no mobiliário, na cozinha, no fogão e nos utensílios, no vestuário, na dieta básica, nos meios de transporte, nas atividades econômicas, em suas especializações

e hierarquias, no lazer partilhado, que, ao mesmo tempo, caracterizavam distinções entre uns e outros (Galvão, 1955, p. 35). Porém, o denominador comum, que reunia roceiros, caboclos e gente da cidade, era a vida religiosa. Não importava a posição ou a residência, se habitavam freguesias, cidades, barracas ou casas de telha, se exploravam ou eram explorados; todos acreditavam no mesmo santo e nas mesmas “visagens”, do rio ou da mata (Galvão, 1955, p. 37). O povo, disse Galvão, não encara o catolicismo e a pajelança como cultos ou religiões antagônicas (Galvão, 1955, p. 147).

O amplo conhecimento botânico que se expressava no uso de ervas e plantas, que se combinavam nas mais diferentes fórmulas e nos métodos de aplicação – chás, banhos, defumações – para a cura de doenças, era mais ou menos padronizado e, também, podia se pensar que havia uma forte influência de práticas experimentais trazidas pelos portugueses, chamando a atenção para a troca de conhecimentos culturais.

Para ele, tudo isso esboçava a cultura contemporânea daquelas sociedades amazônicas e mostrava o quanto era decorrente do processo histórico. Com a chegada dos portugueses, estabeleceu-se a dominação destes, porém, o índio não teve um papel passivo de continuar em suas sociedades nativas ou de adotar traços da cultura lusa. Ele foi destribalizado e forçado a aceitar padrões e instituições européias, dada sua condição de escravo ou de população dominada. Contudo, sua contribuição à cultura da sociedade que se formava foi fundamental por se referir, sobretudo, aos meios de controle do ambiente físico, como seja a agricultura, alimentos, meios de transporte, material e construção da habitação e uma infinidade de técnicas, que significavam os métodos essenciais para adaptação a um ambiente geográfico peculiar – a floresta tropical, desconhecida do colono português (Galvão, 1955, p. 157).

Galvão, sempre exaltando a Hiléia, concluiu que “o ambiente geográfico, as técnicas de sua exploração pelo homem, o forte contingente ameríndio, cultural e biológico, emprestaram à Amazônia uma feição muito característica”

(Galvão, 1955, p. 174). Reafirmando a importância do ambiente físico, Galvão disse que este devia ser encarado não como uma constante, mas, levando em conta a dinâmica da História, como uma variável, cujas limitações dependem do nível tecnológico e dos objetivos sociais da comunidade que nele se fixa (Galvão, 1955, p. 178).

O cruzamento da cultura com as políticas não passou despercebido e Eduardo Galvão, ao considerar os impactos das transformações históricas que se verificaram na Amazônia, considerou que se deu diferentemente ao longo do rio Amazonas e de seus afluentes, mas todos eles estiveram sujeitos às políticas empreendidas para o “desenvolvimento” da região. Os habitantes do lugar haviam passado pelo processo de colonização, pelo processo de exploração da borracha, o que implicava em transformações da vida social. No pós-segunda guerra mundial, com o Plano de Valorização Econômica da Amazônia, do governo federal, houve o cruzamento efetivo das ciências e da política. Nesta época, observou Galvão, através do Serviço Especial de Saúde e do Instituto Agrônomo do Norte, inaugurou-se um período de progresso tecnológico e de planejamento científico visando à mudança das condições de vida do caboclo (Galvão, 1955, p. 181).

Aquelas iniciativas políticas, que homogeneizavam as culturas, levaram Heloisa Alberto Torres a incentivar os trabalhos de campo, como aqueles, e a denunciar, na reunião geral da Unesco, em 1949, que: “Uma pessoa que não conheça suficientemente a cultura dos grupos humanos corre o risco de preconizar métodos que podem dar um golpe mortal à organização econômica e social destas populações. Estas tendem a utilizar os meios de cultura que nós lhe damos, para outro fim que não aqueles a que foram destinados, e a introdução de novos elementos de cultura, sem ter sido examinado preliminarmente por um etnólogo, poderá dar lugar a estados psíquicos desastrosos”²⁴. Assim, mostrava a importância de se considerar a diversidade cultural, ao mesmo tempo em que incentivava aquelas

expedições, trabalhando pela formação de etnólogos como Castro Faria e Eduardo Galvão.

CONCLUSÃO

Conforme sublinhou Denys Cuche (1996, p. 3-4), interpretando a antropologia cultural:

(...) se todas as populações humanas possuem o mesmo estoque genético, elas se diferenciam por suas escolhas culturais, cada uma inventando soluções originais aos problemas que se lhes colocam. (...) Nada é puramente natural no homem. Mesmo as funções humanas que correspondem a necessidades fisiológicas, como a fome, o sono, o desejo sexual, etc., são informados pela cultura: as sociedades não dão necessariamente as mesmas respostas a estas necessidades.

Revisitar esta história de uma tal prática da antropologia torna-se pertinente, uma vez que os problemas relativos ao meio agravam-se dia a dia, sem que a presença ou a ação do homem seja convenientemente considerada. No caso da Amazônia, cada vez mais, os problemas referentes à questão da exploração científica, econômica e política vêm se agravando. Os estudos desses etnólogos, aqui trabalhados, colocando-se objetivamente, foram sobre a diversidade cultural. Pode-se pensar que estavam, de fato, lançando as bases científicas para a concepção da diversidade cultural, porém, como tal, foram ofuscados por outra antropologia, que ainda não encontrara seu ponto de inflexão e continuava atrelada ao referencial biológico – à questão racial – que lhe impedia de entender as diferenças como inerentes à cultura social. O clamor de Malinowski, em 1934, pode ser visto como o símbolo de uma nova racionalidade antropológica, que, no entanto, andou a reboque das teorias da ‘aculturação’, ‘assimilação’ ou ‘miscigenação’. Para a etnologia, como analisada aqui, cultura não era formação étnica; história não era disputa de poder entre etnias. Cultura era resultado das relações sociais que se estabeleciam entre diferentes sociedades, no interior delas mesmas e destas com o meio em que viviam.

²⁴ TORRES, H. A. Arquivo da Unesco, Livro de Atas, Reunião Geral da Unesco, Paris, 1949, p. 339.

Buscando interpretar a relação cultura e meio, eles certamente concordariam com Philippe Descola quando diz que é ilusão pensar que os índios foram mais cuidadosos do que a invasão claudicante da modernidade, em relação ao meio. Mas, diz ele, lembrando o papel do antropólogo, o preço da passividade seria o abandono ao cosmos de uma natureza tornada órfã daqueles que com ela se relacionam, porque não souberam lhe conceder os verdadeiros meios de expressão. Esta, porém, não seria a tarefa de uma teoria antropológica. À antropologia cabe apenas lançar as bases de uma maneira de conceber a diversidade dos princípios de esquematização da experiência resultante dos prejuízos que a modernidade nos conduziu a manter quanto ao estado do mundo (Descola, 2005, p. 551). Teria sido este o propósito da antropologia ecológica, como queriam Castro Faria e a antropologia de Lévi-Strauss, Wagley ou Galvão, cuja interpretação ia “além de natureza e cultura”?

AGRADECIMENTO

Agradeço as pertinentes sugestões do revisor anônimo do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Procurei incorporá-las ao texto. Assumo, porém, toda a responsabilidade sobre tudo o que está dito.

Este trabalho resultou de uma pesquisa mais geral sobre a história da antropologia no acervo do antropólogo Luiz de Castro Faria, cujo arquivo particular está sob a guarda do Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST). A pesquisa realizou-se, neste arquivo e ainda no Arquivo da Unesco, Paris, no âmbito do projeto “A Unesco e o Brasil: o Instituto Internacional da Hiléia Amazônica”.

REFERÊNCIAS

- BILBAO, S. **Alfred Métraux en la Argentina**. Caracas: ed. Xdemanda, 2002.
- BOAS, Franz. **A formação da antropologia americana, 1883-1911**. Rio de Janeiro: Contraponto; UFRJ, 2004.
- CAIN, S. A. **Ecology in the Service of Man**. Paris: Arquivo da Unesco, Dossiê Assistência Técnica, 1953.

CASTRO FARIA, L. de. **Antropologia, duas ciências. Notas para a história da Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: CNPq/MAST, 2006. p. 15-61.

CASTRO FARIA, L. de. **Um outro olhar. Diário da Expedição à Serra do Norte**. Rio de Janeiro: ed. Ouro Sobre Azul, 2001.

CASTRO FARIA, L. de. Introdução. In: **Inventário Sumário do Conselho das Expedições Artísticas e Científicas**. Rio de Janeiro: MAST, 1995. p. 5-17.

CASTRO FARIA, L. de. **Antropologia, espetáculo e excelência**. Rio de Janeiro: ed. UFRJ; Tempo Brasileiro, 1993.

CASTRO FARIA, L. de. Ecologia das Comunidades Indígenas do Chapadão Matogrossense (Artigo inédito). Rio de Janeiro: Arquivo Museu de Astronomia e Ciências Afins, 1946. (Coleção Castro Faria).

CUCHE, D. **La notion de culture dans les sciences sociales**. Paris: La Decouverte, 1996.

DESCOLA, P. **Par de là la nature e culture**. Paris: ed. Gallimard, 2005.

DOMINGUES, H. M. Bertol. A última grande expedição etnográfica do século XX. In: CASTRO FARIA, L. **Um outro olhar. Diário da Expedição à Serra do Norte**. Rio de Janeiro: ed. Ouro Sobre Azul, 2001. p. 19-21.

DOMINGUES, H. M. Bertol; PETITJEAN, P. A Unesco, o Instituto Internacional da Hiléia Amazônica e a Antropologia no final dos anos 40. In: FAULHABER, P. e TOLEDO, P. M. de (Orgs.). **Conhecimento e Fronteira: História da Ciência na Amazônia**. Belém: MPEG; Brasília: Paralelo 15, 2001. p. 83-109.

FREYRE, G. **Nordeste** [1936]. 6. ed. Rio de Janeiro: ed. Record, 1989.

GALVÃO, E. **Santos e Visagens**. São Paulo: Companhia editora Nacional, 1955. (Col. Brasileira, v. 284).

GARCIA, A.; SORA, G. As reações intelectuais de um ET. In: CASTRO FARIA, L. **Oliveira Vianna, de Saquarema à Alameda São Boaventura, 41 – Niterói**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 11-18.

GONÇALVES, M. A. Introdução. In: GALVÃO, E. **Diários de Campo entre os Tenetehara e Índios do Xingú**. Rio de Janeiro: ed. UFRJ; Museu do Índio, 1996. p. 11-23.

GRUPIONI, L. D. Benzi. **Coleções e expedições vigiadas. Os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas**. São Paulo: Anpocs, 1998.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem** [1962]. Campinas: Papirus ed., 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Tropiques**. Paris: Plon, 1955.

PATY, M. **L'Analyse critique des sciences ou tétraèdre épistémologique**. Paris: L'Harmattan, 1990.

PEIXOTO, F. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 79-108, 1998.

PEMBERTON, Jo-Anne. Vers une société des esprits: de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle à l'Unesco. In: **60 ans d'histoire de l'Unesco**. Paris: Unesco, 2007. p. 67-75.

PETITJEAN, P.; DOMINGUES, H. M. B. A redescoberta da Amazônia num projeto da Unesco: o Instituto Internacional da Hiléia Amazônica. **Estudos Históricos - Descobrimentos** v. 14, n. 26, p. 265-292, 2000.

RAMOS, A. **Introdução à Antropologia Brasileira**. 3 v. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1961-1962.

RIST, G. **Le Développement, Histoire d'une croyance occidentale**. Paris: Presse de Sciences, 1996.

STOCKING JR., G. **Selected Papers from the Anthropologist (1921-1945)**. Washington: American Anthropological Association, 1976.

TAMBIAH, Stanley J. **Magic, science, religion and the scope of rationality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

WAGLEY, C. **Amazon Town** [1953]. London: Oxford University Press, 1976.

WAGLEY, C. **Uma comunidade Amazônica** [1955]. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

WAGLEY, C. A social survey of an Amazon Community with recommendations for future research. **Hylean Amazon Project, UNESCO/NS/IIHA/14**, Paris, 22 Nov. 1948.

Recebido: 29/10/2007

Aprovado: 06/03/2008