

ANTROPOLOGIA NO BRASIL  
(ALTERIDADE CONTEXTUALIZADA)

---

*Mariza G. S. Peirano*

O PROBLEMA

Por muito tempo a antropologia foi definida pelo exotismo do seu objeto de estudo e pela distância, concebida como cultural e geográfica, que separava o pesquisador do seu grupo de pesquisa. Essa situação mudou. Mesmo nos centros socialmente legítimos de produção antropológica – para muitos, onde se faz a “antropologia internacional”<sup>1</sup> – hoje o ideal do encontro radical com a alteridade não é mais a dimensão considerada essencial da antropologia. Nesses centros, houve uma mudança gradual em que a alteridade foi se tornando mais próxima – dos trobriandeses aos Azande, destes aos Kwakiutl passando pelos Bororo, daí para os países mediterrâneos, até que nos dias atuais, bem diferente de há vinte anos atrás, uma antropologia que se faz perto de casa, *at home*, é não só aceitável quanto desejável. No caso euro-

1. Ver Gerholm & Hannerz (1982), para quem a antropologia internacional equivale ao somatório da disciplina nos Estados Unidos, Inglaterra e França.

peu, esse tipo de investigação permanece sendo considerada “antropologia”; para outros, os norte-americanos especialmente, a investigação *at home* deixa de ser antropologia e passa a fazer parte dos *cultural studies* (ou *feminist studies*, *science studies* etc.)<sup>2</sup>.

Sugiro que, mesmo se a dimensão da alteridade mudou, o princípio não desapareceu. A idéia de que a alteridade é um aspecto fundante da antropologia, sem a qual a disciplina não reconhece a si própria, é um dos argumentos centrais desse ensaio. O Brasil é o caso etnográfico privilegiado. Chamo a atenção para o fato de que, no contexto brasileiro, as exigências relativas à alteridade adquiriram desde cedo contornos específicos. Uma alteridade radical – no caso, a indígena –, vigente até os anos 50, nas décadas seguintes passou a conviver com alteridades “amenizadas” em que antropólogos faziam pesquisa sobre o contato com as populações indígenas, com camponeses, chegando aos contextos urbanos até que, mais recentemente, nos anos 80, passaram a dirigir sua reflexão para a própria produção sociológica, tornando-se este um caso de alteridade mínima. No contexto da antropologia no Brasil, nos últimos trinta anos a alteridade deslizou, territorial e ideologicamente, em um processo dominado pela incorporação de novas temáticas e ampliação do universo pesquisado.

O exemplo brasileiro revela, assim, que a diferença cultural pode assumir, *para os próprios antropólogos*, uma pluralidade de noções: se em termos canônicos ela seria tão radical que idealmente estaria além-mar, ao se aculturar em outras latitudes, a alteridade se traduziu em diferenças relativas e não necessariamente exóticas. Juntas ou separadas, essas diferenças podem ser culturais, sociais, econômicas, políticas, religiosas e até territoriais. Assim sendo, o processo que nos centros metropolitanos levou um sé-

2. Ver Peirano (1998), para uma avaliação da chamada antropologia pós-moderna como “*anthropology at home*”.

culo para se desenvolver, isto é, trazer (de além-mar) a disciplina para casa, no Brasil não demorou mais que três décadas. Mesmo que entre nós hoje existam prioridades intelectuais e/ou empíricas, assim como modismos (teóricos ou de objetos/sujeitos), não há propriamente restrições em relação a essa multiplicidade de “alteridades”. Na última década, inclusive, a presença de um mínimo de especialidades, entre elas temáticas indígenas, camponesas, urbanas, afro-brasileiras e outras, vem sendo considerada uma exigência para a definição de um departamento de excelência. (Nos Estados Unidos os critérios são diferentes e um bom departamento de antropologia se define pelas especialidades em áreas concebidas como geográfico-culturais que abrangem os vários continentes.)

O foco central deste ensaio recai nas três últimas décadas do desenvolvimento da antropologia no Brasil, mas não se restringe a esse período. Adoto, na verdade, uma estratégia de contrastes, quer históricos, quer etnográficos e incluo, com esse propósito, casos comparativos ao longo do texto, como os da Índia e dos Estados Unidos<sup>3</sup>. Tenho como objetivo apresentar uma configuração típico-ideal para a antropologia desenvolvida no Brasil. Procuo indicar, ao focalizar a produção da comunidade brasileira de antropólogos, em que medida – apesar de ser considerada por muitos como “periférica” – ela oferece uma oportunidade para se detectar elementos fundantes nos próprios centros metropolitanos, além de evidenciar em que sentido a disciplina aqui tanto acompanha as experiências desenvolvidas em outros contextos quanto também difere delas. Esse é, portanto, mais um ângulo de visão do que se pode chamar uma antropologia no plural.

3. Destaco que, ao mencionar o momento sociogenético das ciências sociais no Brasil, isto é, as décadas de 40-60, centro minhas atenções em São Paulo e no Rio de Janeiro por critérios de relevância sociológica.

## ORIENTAÇÃO GERAL

Neste ensaio, levo em consideração que uma disciplina pode ter o mesmo nome em diversos momentos sem que tenha necessariamente o mesmo conteúdo ou o mesmo objetivo. Assim, denominar um tipo de conhecimento de “antropologia” em momentos e contextos diversos não significa que se está designando o mesmo fenômeno. Segundo, parto do suposto de que não é possível falar sobre a história de uma disciplina sem levar em conta o desenvolvimento de disciplinas vizinhas – quer estas sejam modelos ou rivais da primeira. Assim, por exemplo, investigar o desenvolvimento da antropologia no Brasil depois dos anos 50 exige que se examinem as demais ciências sociais, isto é, pelo menos a sociologia e a ciência política; para uma avaliação antes dos anos 50, é preciso levar em consideração a literatura<sup>4</sup>. Terceiro, mesmo quando se define um enfoque dominante para uma disciplina, este nem sempre é desenvolvido só por especialistas da área. Isso significa que, conscientemente ou não, não-antropólogos podem fazer antropologia. Finalmente, uma disciplina acadêmica revela sua possível configuração no diálogo com as idéias e valores dominantes de uma sociedade. No caso brasileiro, as ciências sociais foram reconhecidas socialmente quando o país passou a se considerar legitimamente parte do mundo moderno, aderindo ao preceito iluminista de estar comprometidas com a vida nacional no seu conjunto (E. Becker, 1971; Lepenies, 1977; Candido, 1964, 1987; Dumont, 1994; Peirano, 1992).

Essa orientação nos remete de imediato a uma questão central: externamente, tem sido com a sociologia que a antropologia como disciplina vem dialogando desde a institucionalização das

4. Ver Peirano (1995) para um diálogo da antropologia com as demais ciências sociais.



ciências sociais na década de 30; já internamente, esse diálogo é rebatido como uma dicotomia entre a etnologia indígena *feita no Brasil* e as investigações antropológicas *sobre o Brasil*. Na década de 50, tendo a sociologia se tornado hegemônica entre as ciências sociais – e concebida como uma abordagem que combinava excelência teórica com engajamento político –, à antropologia restou a opção de se manter nos parâmetros dos estudos de sociedades indígenas, como até então, ou integrar-se no projeto sociológico dominante. Quando Florestan Fernandes transferiu suas preocupações dos Tupinambá para as relações raciais, esse movimento representou mais que uma guinada na direção da Escola de Chicago, e também mais que uma admissão de que os Tupinambá só serviram para a formação de seu autor. Naquele momento, a excelência acadêmica definiu-se como parâmetro e a temática nacional se estabeleceu como projeto; teoria e política passavam a fazer parte da agenda das ciências sociais no país<sup>5</sup>. É quando, então, o rótulo antropologia se expande em pelo menos duas direções: ele serve para designar a investigação etnológica canônica em busca da alteridade radical, mas passa também a indicar uma sublinhagem que, definindo-se também como antropologia, dialoga com a sociologia hegemônica. Tenho em mente, no segundo caso, os estudos sobre “fricção interétnica”<sup>6</sup>, que viam o contato com grupos indígenas como um indicador sociológico para se estudar a sociedade nacional – isto é, seu processo expansionista e sua luta pelo desenvolvimento<sup>7</sup>. Essa ampliação dos limites da disciplina persiste hoje, num quadro onde convi-

5. Ver Fernandes (1963, 1970, 1972, 1975, 1977); Schwartzman (1991); Peirano (1992).

6. Ver Cardoso de Oliveira (1963, 1978).

7. A hegemonia da sociologia neste momento atinge as demais ciências sociais, como a ciência política, mas também a filosofia, a história e, até mesmo, o folclore. Este último desaparece de cena no embate com a sociologia, vencido no seu propósito de se tornar um saber científico (Vilhena, 1997).

vem, no mesmo meio acadêmico, uma antropologia *feita no Brasil* e uma *antropologia do Brasil*<sup>8</sup>. Para além da pesquisa indígena propriamente dita, uma antropologia feita no/do Brasil é uma aspiração comum.

#### EXOTISMO E TIPO IDEAL

Neste ensaio, considero o exotismo a diferença limite da apreensão antropológica. Da perspectiva do tema clássico dos tabus, o exotismo é a alteridade mais distante, remota e, ainda assim, passível de apreensão em determinado universo. É certo que noções mais ou menos explícitas de distância (territorial, cultural, social) estão sempre presentes, mas a alteridade como *diferença* ou como *exotismo* divergem: se todo exotismo é um tipo de diferença, nem toda diferença é exótica. De outro lado, a ênfase na diferença tem como dimensão intrínseca a comparação; já a ênfase no exotismo dispensa contrastes<sup>9</sup>.

Contudo, o exotismo na antropologia não é uma realidade histórica pura, e muito menos uma “realidade autêntica”, no sentido weberiano. Trata-se, sim, de um elemento relevante para a construção de um tipo ideal, em relação ao qual se podem medir exemplos empíricos a fim de esclarecer alguns de seus traços essenciais. Reforço essa proposta observando que hoje um grupo de antropólogos vem questionando como indesejável exatamente a dimensão exótica da antropologia (por exemplo, Thomas, 1991). Mas, na medida em que essas críticas não levam em conta o significado contextual do exotismo e, portanto, a ele não se oferecem alternativas senão sua erradicação, fica enfatizado, às aves-

8. É bem verdade que, em alguns grupos e/ou programas, o termo “etnólogo” é reservado para pesquisadores de grupos indígenas.

9. Mas, como sempre, definições não são absolutas. Ver adiante.

sas, seu papel fundante e a evidência de que, sem uma noção de diferença, a antropologia desaparece<sup>10</sup>.

É preciso notar, porém, que, em termos empíricos, a antropologia nunca se definiu simplesmente pelo exotismo, embora até o meio do século a antropologia se visse como “aquele ramo dos estudos sociológicos que se devota primordialmente às sociedades primitivas” (Evans-Pritchard, 1951). Logo a seguir, contudo, Lévi-Strauss (1961) lembrou que o caráter específico da antropologia não estava no seu objeto empírico concreto mas, sim, naquela dimensão de *diferença* que sempre havia estado presente no estudo dos povos primitivos – se até então esses desvios diferenciais só podiam ser apreendidos comparando civilizações distintas e longínquas, agora eles poderiam ser notados dentro do próprio mundo ocidental, no momento em que o Ocidente se tornava uma grande “aldeia crioula”. (No entanto, quando Lévi-Strauss veio ao Brasil nos anos 30, seu horizonte de pesquisa era o exotismo. Castro Faria menciona que a designação de “expedição” era coerente com a preocupação de Lévi-Strauss em fotografar e documentar o que encontrava para, posteriormente, mostrar o material em Paris<sup>11</sup>; Peixoto (1998) indica o papel fundamental dessa exposição na carreira do autor.)

Esse estímulo nunca foi dominante no Brasil<sup>12</sup>. O fato de as pesquisas indígenas serem realizadas em território nacional indica

10. Para muitos desses estudiosos, especialmente os norte-americanos, a antropologia como disciplina acadêmica foi um fenômeno do século XX – embora eles próprios ainda se denominem antropólogos (cf. Peirano, 1998).
11. Cf. depoimento de Luiz de Castro Faria na reunião da ABA, 1998, Vitória, ES.
12. Mas ele é observável em antropólogos estrangeiros quando chegam ao Brasil. Ao decidir-se pela pesquisa no Brasil central, por exemplo, Anthony Seeger relata que tinha, além de uma razão teórica, outra pessoal: o Brasil era um lugar fascinante desde suas aulas de geografia no curso primário: “Os animais estranhos, o número abundante de insetos e as pequenas sociedades me fascinavam” (1980:26). Mas, ver Fry (1999), para uma visão crítica da “diferença” nos legados coloniais em Zimbábue e Moçambique.



menos problemas de recursos financeiros – um argumento também a se considerar – e mais a escolha de um objeto de estudo que se apresenta ou se mistura com uma preocupação com diferenças que são culturais e/ou sociais, ratificando a idéia de que, no Brasil, a influência durkheimiana se sobrepôs à germânica. Pode-se naturalmente argumentar que os grupos indígenas representaram o “exotismo possível” no Brasil, mas, a alteridade *não* sendo dominantemente radical, prevaleceu a exigência de rigor teórico combinado à força moral que define a ciência social como comprometida e transformadora. (Durkheim explicitamente negava o interesse pelo mero exótico e afirmava que a sociologia “*não* busca conhecer formas extintas de civilização com o objetivo único de conhecê-las e reconstituí-las”, como também “*não* procura estudar a religião mais simples pelo simples prazer de contar suas extravagâncias e singularidades”. Para Durkheim, a sociologia tem por objeto explicar uma realidade atual e próxima, “capaz portanto de afetar nossas idéias e nossos atos” [1996:v-vi; ênfase minha].)

Retornando ao ponto crítico dos anos 50, compreende-se então que, no momento em que era vitorioso na sua proposta de forjar uma sociologia feita no Brasil, Florestan Fernandes (1961) tenha criticado duramente o empirismo da antropologia e seu descaso com questões de fundo teórico. De outro lado, fica também esclarecido por que só recentemente a antropologia no Brasil retomou os Tupinambá como modelo<sup>13</sup>; por que pouco existe na antropologia contemporânea que evidencie uma conexão direta com a linha de pesquisas indígenas que se desenvolveu na década de 50 na USão Paulo – como uma associação imediata entre antropologia e exotismo poderia suportar<sup>14</sup>; porque as descen-

13. Viveiros de Castro (1986) sinaliza a retomada dos estudos sistemáticos sobre os Tupinambá, três décadas depois das pesquisas de Florestan Fernandes.

14. Peixoto (1988) elenca os temas que se tornaram dominantes na antropologia paulista: migração, a cidade de São Paulo, relações raciais. Por sua vez,



dências intelectuais dos etnólogos alemães do século XIX não se tornaram regra geral (como em Schaden, 1954b, 1995a; Baldus 1954, por exemplo)<sup>15</sup>; e, finalmente, por que a disputa histórica entre uma vertente antropológica canônica e outra sociológica encontrou sua resolução na noção da antropologia como ciência social<sup>16</sup>. Como ciência social, ela se insere em um quadro geral em que conhecimento e comprometimento político estão unidos numa configuração única, situação distinta da que se pode encontrar, por exemplo, nas “humanidades” e nos *four fields* norteamericanos – onde a antropologia social ou cultural dialoga com a arqueologia, a lingüística e a antropologia física/biológica –, ou ainda na distinção etnologia/sociologia de outras vertentes euro-

João Batista Borges Pereira contesta a idéia de ruptura na antropologia esclarecendo que, como estudante da Universidade de São Paulo, preparou um projeto de pesquisa sobre o negro, que Florestan Fernandes rejeitou, mas Egon Schaden aceitou orientar (comunicação pessoal).

15. Egon Schaden foi o responsável pela cadeira de Antropologia por quase duas décadas, de 1949 a 1967 (Peixoto, 1998). Propostas para identificar linhagens intelectuais da antropologia no país quase nunca citam os Guarani ou os Tapirapé como inspiradores, mas indicam como precursores, por exemplo, os estudos de comunidade da Escola Livre de Sociologia e Política (Castro Faria, 1993) ou, ainda, a influência sociológico-marxista presente na noção de fricção interétnica, equivalente conceitual da luta de classes (Peirano, 1981). Ver, contudo, Melatti (1984), cujo propósito é o de oferecer uma visão panorâmica da produção antropológica no Brasil.
16. A idéia de ciência social está vinculada à noção de “missão” do cientista em contribuir para a vida intelectual do país. Ver Candido (1964) para a idéia de uma literatura “empenhada”. Ver, também, Sevcenko (1983). A noção de uma “missão” dos intelectuais no Brasil foi reafirmada no artigo inaugural da coluna de Ariano Suassuna em *A Folha de S. Paulo*, 01.02.99, cujo título é exatamente “A missão”. O estudo de Vilhena (1997) aborda diretamente a noção de missão para o caso do folclore. (Naturalmente que esta noção teve conotações diversas para os professores franceses que vieram ao Brasil na década de 30, assim como para os acordos Capes/Cofecub atuais.)

péias<sup>17</sup>. Se as disciplinas vizinhas diferem, são também distintas as perguntas que as disciplinas se fazem.

#### O CASO DO BRASIL

Se a noção de diferença é definidora da antropologia, a questão é saber onde ela se aninhou no caso brasileiro. Proponho que nos últimos trinta anos a alteridade *deslizou* de um pólo onde ela é (ou pretende ser) radical e outro onde nós mesmos, cientistas sociais, somos o Outro. Dessa perspectiva, podemos identificar quatro tipos ideais: (a) a alteridade radical; (b) o contato com a alteridade; (c) a alteridade próxima; (d) a alteridade mínima. Esses tipos não são excludentes e, ao longo de carreiras acadêmicas, antropólogos transitam em vários deles. Em termos cronológicos, nota-se uma certa seqüência: o projeto de se pesquisar a alteridade radical antecipa o estudo do contato; a ele se segue a antropologia em casa, até que se atinge a investigação da própria produção sociológica no país. Esse é o momento em que fronteiras nacionais são ultrapassadas e retorna-se à alteridade radical, agora modificada. (Esclareço que, no que se segue, não faço citações exaustivas dos casos indicados, mas apenas menciono alguns trabalhos para sinalizar diferenças temáticas e de abordagem. Aos autores cujos trabalhos são citados, desculpo-me pela simplificação inevitável.)

#### A alteridade radical

A procura canônica pela alteridade pode ser ilustrada no Brasil, em termos de distância (geográfica ou ideológica), de duas

17. Mesmo no contexto do Museu Nacional/UFSP São Paulo, onde a antropologia social convive com a arqueologia e a paleontologia, as áreas não são exatamente complementares.

maneiras: primeiro, no estudo de populações indígenas; segundo, no objetivo mais recente de se ultrapassar os limites territoriais do país. Em ambos os casos, em termos comparativos, a alteridade não é extrema.

Vejamos o primeiro caso. Hoje, iniciantes no campo podem discernir algumas antinomias: Tupi ou Jê; parentesco ou cosmologia; Amazônia e Brasil central ou Xingu; história ou etnografia; economia política ou cosmologia descritiva (ver Viveiros de Castro 1995b). Como em qualquer antinomia, as opções empíricas estão muito além. Mas, neste contexto, a pesquisa Tupi, tendo praticamente desaparecido da cena etnológica no Brasil durante os anos 60 e início dos 70 (contudo, cf. Laraia, 1964, 1986), fez sua reentrada nas duas últimas décadas (Viveiros de Castro, 1986, 1992; Lima, 1995; Fausto, 1997; ver também Muller, 1990; Magalhães, 1994). Por sua vez, essas pesquisas induziram um interesse sistemático pelo parentesco que, embora seja a área clássica da antropologia, nos padrões locais configurou-se como novidade (Viveiros de Castro, 1995a, b; Viveiros de Castro & Fausto, 1993; Villaça, 1992; Gonçalves, 1993; Teixeira Pinto, 1993, 1997); para um debate recente com etnólogos franceses, ver Viveiros de Castro (1994) e Copet-Rougier & Héritier-Augé (1993)<sup>18</sup>.

Antes da década de 80, os Jê haviam sido o grupo mais bem estudado do Brasil: depois dos clássicos trabalhos de Nimuendaju (por exemplo, 1946), os Jê atraíram a atenção de Lévi-Strauss (1952, 1956, 1960) e, seguindo-se, o Projeto Harvard-Central Brazil (Maybury-Lewis, 1967, 1979)<sup>19</sup>. Em pouco tempo, os re-

18. Ver Viveiros de Castro (1999), neste volume.

19. David Maybury-Lewis relembra: "By 1960 I had defended my D. Phil. thesis on the Xavante at Oxford and read L-S' papers (1952 and 1956). These both fascinated and puzzled me. Fascinated, because of the subtlety of the arguments, and puzzled because of the ethnographic and theoretical objections that I felt I could raise to L-S' theses. So I published a critique



sultados desse ambicioso programa de pesquisa tornaram-se a principal fonte de apoio às teses estruturalistas. Para uma geração de antropólogos que desenvolveu sua carreira no Brasil, essa experiência de campo foi fundante (ver, por exemplo, DaMatta, 1970, 1976; Melatti, 1970a, 1978). Nas décadas seguintes, pesquisas sobre os Jê tiveram continuidade, embora não se colocasse mais a questão da hegemonia: ver, por exemplo, Vidal (1977), Carneiro de Cunha (1978), Seeger (1980, 1981), Lopes da Silva (1986), entre outros. (Para etnologia Xingu e uma antropologia da música a partir do Xingu, ver Menezes Bastos, (1993, 1995).)

Este rápido apanhado indica que as pesquisas são sempre realizadas em território brasileiro<sup>20</sup>. Embora para os especialistas seja fortuito o fato de os grupos indígenas estarem *situados* no Brasil, o fato é que existem implicações políticas e ideológicas nessa localização. Para o objetivo deste ensaio, uma delas indica não ser o exotismo a principal motivação para pesquisa, mas a diferença (social, cultural, cosmológica) entre *eles e nós*. Mas, tratando-se da linha de pesquisa que corresponde às preocupações mais tradicionais da antropologia, é essa a área onde debates com a comunidade “internacional” são mais freqüentes. Fica a pergunta: nossa diferença será o exotismo alheio?<sup>21</sup>

of them in the Bijdragen in 1960, which was sent to L-S who replied in the same issue of the journal in 1960 [Maybury-Lewis, 1960]. So, by the time the Harvard-Central Brazil Project was launched it was based on a desire to follow up and clarify Nimuendaju and an ongoing argument with L-S” (Maybury-Lewis, comunicação pessoal).

20. Embora haja vários livros sobre os índios do Brasil (Melatti, 1970b; Laraia, 1993), Melatti (1999) vem produzindo um levantamento abrangente sobre as áreas etnográficas da América do Sul.
21. Como área clássica da antropologia, existe à disposição dos especialistas uma literatura especializada e reconhecida sobre a etnologia sul-americana. Ela remonta às expedições germânicas do século 19 que procuraram no Brasil respostas para as questões européias sobre o estado de natureza dos primitivos (Baldus, 1954; Schaden, 1954b) e chega a pesquisas de gerações mais recentes, como os trabalhos de Nimuendaju sobre a organização so-



Há o segundo caso, no qual a alteridade radical é buscada fora do país. Essas pesquisas são recentes e indicam que antropólogos brasileiros não ficam restritos ao território nacional. Mas aqui também se mantém algum vínculo ideológico ao Brasil, sendo possível identificar duas direções. Uma nos leva aos Estados Unidos, que se tornaram uma espécie de “alteridade paradigmática” para estudos comparativos<sup>22</sup>. Essa prática remonta ao estudo clássico sobre preconceito racial de Oracy Nogueira (1986), mas atinge as análises sobre hierarquia e individualismo de Roberto DaMatta (1973a, 1980, 1981). Desenvolvimentos posteriores são, por exemplo, L. Cardoso de Oliveira (1989, 1996) e Kant de Lima (1985, 1991, 1995). Nesse contexto, um tópico emergente é o estudo de imigrantes brasileiros e portugueses (ver G. Ribeiro, 1996; Bianco, 1992, 1993). Uma segunda direção nos leva às colônias portuguesas e o interesse etnográfico que elas despertam (ver Fry, 1991, 1998, que compara e triangula experiências coloniais com base nos casos do Brasil, Estados Unidos, Moçambique e Zimbábue; Trajano, 1993a, 1993b, 1998, para o exame dos projetos nacionais de uma sociedade *crioula*, tendo como referência Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe). A antropologia feita em Portugal também instigou um interesse antes inexistente, como indicam congressos e conferências nos dois países (ver Almeida, 1996; Bastos, 1996; Cabral, 1996), atestando mais uma vez os vínculos históricos, lingüísticos e ideológicos.

cial dos grupos Jê ou a investigação dos anos 30 sobre grupos Tupi (por exemplo, Baldus, 1970; Wagley & Galvão, 1949; Wagley, 1977), além dos trabalhos de Darcy & Berta Ribeiro sobre os Urubu-Kaapor (Ribeiro & Ribeiro, 1957); de Florestan Fernandes, ver a reconstrução da organização social e a função social da guerra Tupinambá (Fernandes, 1963, 1970); sobre a cultura Guarani, cf. Schaden (1954a).

22. Ver G. Velho (1995) para um levantamento que inclui estudos desde a década de 50. Exceções à regra sobre o vínculo imediato ao Brasil são, por exemplo, G. Ribeiro (1991) na Argentina; F. R. Ribeiro (1994) na África do Sul; Fonseca (1986) e Eckert (1991) na França.

## Contato com a alteridade

Se a alteridade radical consistiu em estudos *de* grupos indígenas, as análises que focalizam a relação da sociedade nacional *com* grupos indígenas constituem o segundo tipo, que denomino de “contato com a alteridade”. Hoje, uma literatura considerável é herdeira direta das preocupações indigenistas que, por muito tempo, eram geralmente explicitadas somente em artigos publicados à parte da obra principal dos etnólogos (por exemplo, Baldus, 1939; Schaden, 1955b)<sup>23</sup>. A transformação dessa preocupação em tópico legitimamente acadêmico se deu nas décadas de 50 e 60: Darcy Ribeiro (1957, 1962) centrou o tema na direção do indigenismo, que, mais tarde, recebeu o polimento teórico de Roberto Cardoso de Oliveira com a noção de “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira, 1963).

Considerada por muitos uma inovação teórica da antropologia feita no Brasil, essa noção apareceu como bricolagem de preocupações indigenistas e inspiração teórica sociológica, revelando “uma situação na qual dois grupos são dialeticamente unidos através de seus interesses opostos” (1963:43). Essa noção foi proposta em um contexto no qual as teorias de contato, tanto britânicas (Malinowski) quanto norte-americanas (Redfield, Linton e Herskovitz), haviam se provado inadequadas. Roberto Cardoso substituiu-as pelo somatório singular que fez da preocupação indigenista de Darcy Ribeiro, da sociologia de Florestan Fernandes e dos trabalhos de Balandier – tornando-se um dos casos típicos de descendência intelectual a combinar inspiração “local” com empréstimos “externos”<sup>24</sup>. Em termos de reprodução acadêmica,

23. Ver Peirano, 1981, cap. 4. Arruti (1996:13) chama a atenção para o fato de que, depois de Pombal, o índio deixa de ser pura alteridade na colônia e se insere na população de súditos que dá conteúdo à idéia de civilização. Deixa, portanto, de ser objeto de destruição mas, não sendo autônomo, torna-se objeto de intervenção transformadora.

24. Para Darcy Ribeiro, o *problema indígena* não poderia ser compreendido fora do quadro de referência da sociedade brasileira, pois ele só existe “onde e quando índios e não-índios entram em contato” (1962:136).

esses estudos tiveram longa duração e foram centrais na consolidação de vários programas de mestrado e doutorado<sup>25</sup>. (Ver, entre muitos outros, nos anos 70, Amorim, 1970; Aquino, 1977; Barros, 1977; Oliveira Filho, 1977.)

No entanto, lembro que, quando a noção de fricção interétnica foi proposta, uma cena peculiar se desenvolvia: dividindo o mesmo espaço institucional e, mais importante, frequentemente envolvendo os mesmos pesquisadores (Laraia & DaMatta, 1967; DaMatta, 1976, 1982; Melatti, 1967), muitos estudos foram realizados nos quais, de um lado, se examinavam os sistemas sociais indígenas (cf. o Projeto Harvard-Central Brazil, já mencionado) e, de outro, se analisava o contato interétnico<sup>26</sup>.

Para referências atualizadas dessa linha de estudos sobre o contato, ver Oliveira Filho (1987, 1988, 1998), para a idéia de territorialização, o processo de mão dupla dela decorrente, e o exame dos “índios misturados” do Nordeste; Souza Lima (1995), para investigação sobre o indigenismo como conjunto de ideais relativos à inserção de povos indígenas em sociedades pertencentes a Estados nacionais; Baines (1991), para a relação entre grupos indígenas (no caso, *Waimiris-Atroatis*) e a *Funai*; Barretto (1997), para a reconversão da perspectiva sobre o estudo das terras indígenas às unidades de conservação. Para legislação indígena e condições dos índios sul-americanos, ver Carneiro da Cunha (1992, 1993) e Santos (1982, 1989).

25. Este fato é especialmente notável nos programas de mestrado e doutorado do Museu Nacional/UFRJ e UnB – onde, aliás, Roberto Cardoso de Oliveira desempenhou papel institucional central. (É curioso notar que a noção de fricção interétnica nunca foi exportada além-fronteira, como sua aparentada “teoria da dependência”.)

26. Para esta primeira geração de antropólogos formados no Museu Nacional, o estudo do contato interétnico não foi, portanto, exclusivista. Passados trinta anos, é interessante observar como os empréstimos foram mútuos. (Ver Maybury-Lewis, 1997; ver também Turner, 1991.)



Depois de uma trajetória no terreno da etnologia clássica (Ramos, 1972, 1978, 1979), nas últimas décadas Alcida Ramos vem se dedicando ao tema do indigenismo. Em Ramos (1998), Alcida parte da idéia de que o indigenismo está para o Brasil como o orientalismo está para o Ocidente e focaliza a especificidade do caso brasileiro, em que estão gravadas as faces múltiplas do índio, em versões tanto populares quanto eruditas. Ver também Ramos (1990, 1995), para uma avaliação da etnografia Yanomami em um contexto de crise. (Na área do contato, Gruber (1997) desenvolve o trabalho pioneiro de oferecer aos índios Tikuna condições modernas para a criação estética.)

Aqui, faço uma pausa para mencionar, sem no entanto elaborar, o estudo antropológico do campesinato – tão relevante, que mereceria trabalho à parte. Indico apenas que, durante os anos 70, a preocupação com o contato avançou sobre o tema das fronteiras de expansão, tornando tópicos antropológicos legítimos aqueles relacionados ao colonialismo interno, camponeses e desenvolvimento do capitalismo (O. Velho, 1972, 1976). Ao mesmo tempo, estudos sobre camponeses adquiriram um *status* temático independente, na medida em que tanto antropólogos quanto sociólogos se dedicaram a ele (entre os primeiros, ver Palmeira, 1977; Sigaud, 1980; Moura, 1978; Seyferth, 1985; K. Woortmann, 1990; Ellen Woortmann, 1995; Scott, 1992). Na medida em que a alteridade deslizou em termos de localização, ela fechou o círculo e alcançou, de volta, as periferias das grandes cidades (Leite Lopes, 1976).

#### A alteridade próxima

Desde os anos 70, antropólogos no Brasil fazem pesquisa nas grandes cidades. Como a socialização acadêmica ocorre nos cursos de ciências sociais, ao longo das últimas décadas a abordagem antropológica tornou-se contraponto à sociologia. No desenrolar do autoritarismo político dos anos 60, a antropologia era



vista por muitos como uma alternativa aos desafios (marxistas) vindos da sociologia, em um diálogo silencioso que persiste desde então. A atração pela antropologia ora se dá por seus aspectos qualitativos, ora pelo desafio de compreender aspectos do *ethos* nacional. Registre-se, portanto, a diferença marcante da antropologia que se faz nos Estados Unidos. Curiosamente lá, de onde vêm a maioria das influências atuais, só na década de 90 tornou-se apropriado estudar fenômenos próximos aos pesquisadores<sup>27</sup>.

No estudo da alteridade próxima, a opção teórica tem sido via predileta para se alcançar o objeto de estudo. Assim, foi a Escola de sociologia de Chicago uma das fontes principais de interlocução de Gilberto Velho (por exemplo, 1972, 1975, 1980, 1981, 1986, 1994). Por esse caminho abriu-se a possibilidade de pesquisar temas urbanos sensíveis, que vão de estilos de vida da classe média a hábitos culturais do psiquismo, consumo de drogas e violência<sup>28</sup>. Nesse contexto deu-se a primeira pesquisa de campo no país considerada plenamente “urbana” nos termos da antropologia atual, e teve como exemplo o estudo de um edifício no bairro de Copacabana, o então conhecido “Barata Ribeiro 200”. Essa linha expandiu-se para mais tarde incluir setores populares, velhice, gênero, prostituição, parentesco e família, música, política. Um objetivo dominante do projeto como um todo

27. Mas, mesmo nos Estados Unidos, uma excessiva familiaridade ainda sofre restrições. Ver Peirano, 1999. Compare-se, da perspectiva da antropologia que se faz no Brasil, a abertura de artigo em número recente da *Anthropology Newsletter*: “The hardest thing to see, according to George Orwell, is something right in front of your nose. Anthropologists have always had an easier time focussing on the distant and exotic. We have been less successful finding the exotic close to home, especially in those mundane and vulgar symbols of the middle class that surround and frame everyday life, which millions take for granted” (Wilk, 1999).

28. Antes, foi também na Escola de Chicago que Florestan Fernandes se inspirou para seu projeto de “confrontar a sociedade”, depois de dar por encerrada a pesquisa Tupinambá (cf. Peirano, 1992).

tem sido desvendar os valores urbanos no caso brasileiro; nesse sentido, as pesquisas não apenas situam os fenômenos na cidade, mas procuram analisar, na trilha deixada por Simmel, as condições de sociabilidade nas metrópoles. A produção dessa linha temática é numerosa e de grande amplitude (ver Duarte, 1986; Gaspar, 1985; Lins de Barros, 1989; Vianna, 1995; Kuschnir, 1998; cf. também Salem, 1985, para uma crítica à literatura sobre famílias de classe média). Para violência na cidade, ver a produção de Alba Zaluar (por exemplo, 1985, 1993, 1994).

Roberto DaMatta (1980, 1987, 1993) também encontrou a via legítima para dar início à sua pesquisa sobre o Carnaval no estruturalismo; a horizontalidade conferida a cada sociedade por essa abordagem teórica permitiu fazer, sem traumas, a ponte entre o estudo de sociedades indígenas e a sociedade nacional. Mais tarde, a pesquisa se ampliou para um exame abrangente do *ethos* nacional – tendo naturalmente como predecessor o trabalho monumental de Gilberto Freyre. Desde os anos 80, o autor privilegia temas nacionais, depois de haver participado dos dois grandes projetos indígenas que marcaram a década de 60 – tanto o Harvard-Central Brazil quanto os vinculados ao estudo da fricção interétnica. DaMatta (1973a) é o ponto de transição, reunindo uma análise canônica de um mito Apinayé, um conto de Edgar Allan Poe e o primeiro exame sobre o caráter de *communitas* do Carnaval –, que, mais tarde, seria expandido nos livros conhecidos da década de 80 (DaMatta, 1981, 1984, 1985). Em DaMatta (1980), o autor redireciona seu diálogo intelectual, de Victor Turner para Louis Dumont, introduzindo a noção de hierarquia e desenvolvendo uma análise comparativa entre o Carnaval no Brasil e nos Estados Unidos. DaMatta propõe que, em termos de valores, o Brasil se situa entre esse último e a Índia<sup>29</sup>.

29. Portanto, DaMatta é, entre os antropólogos aqui mencionados, o de maior amplitude temática no “deslizamento de alteridades” proposto neste en-

Noto que, nos casos acima, a propriedade e relevância de se desenvolver uma antropologia no meio urbano nunca foi seriamente questionada. Depois de uma rápida discussão sobre a natureza da pesquisa de campo em geral, que incluiu a disposição do etnólogo para sofrer de “anthropological blues” e o tema da familiaridade, tanto perto quanto distante de casa (DaMatta, 1973b, 1981; G. Velho, 1978), a questão foi resolvida antes dos anos 80<sup>30</sup>.

No período que tem início nos anos 50, outros tópicos haviam emergido, primeiro relacionados à integração social de populações e, mais tarde, a direitos de minorias. Muitas vezes, esses tópicos combinavam sociologia e antropologia, reafirmando e dando validade histórica a autores como Candido (1958, 1976, 1995), que nunca aceitaram distinguir de forma radical as ciências sociais umas das outras. Festas urbanas e rurais foram tema de pesquisa desde o início das ciências sociais no Brasil (cf. o clássico Candido, 1964), mas vêm adquirindo mais vitalidade recentemente, talvez na trilha dos estudos sobre Carnaval. Para mencionar apenas alguns estudos, para imigrantes, ver Azevedo (1994), Cardoso (1995), Seyferth (1990); para relações raciais, ver Borges Pereira (1967), Fry (1991), Carvalho (1992a), Segato (1986); sobre gênero, ver Grossi & Pedro (1998), Bruschini & Sotj (1994), Gregori (1993), Suárez & Bandeira (1999); sobre religião, messianismo e cultos afro-brasileiros, ver R. Ribeiro (1978), Maggie (1975, 1992), Montero (1985), Queiroz (1995), O. Velho (1995), Sanchis (1983), Carvalho (1992b), Birman (1995)<sup>31</sup>; sobre festivi-

saio. Mas, já direcionado ao estudo da sociedade brasileira, DaMatta (1976:7) mostra seu desconforto ao apresentar ao público brasileiro a etnografia Apinayé. Por outro lado, DaMatta (1976), que trata da questão de “quanto custa ser índio no Brasil”, já antecipa temas da sua trajetória posterior.

30. Este debate foi contemporâneo à discussão dos antropólogos indianos sobre o estudo “of one’s own society”. Este tema será retomado adiante.

31. Para esta temática, ver Montero (1999), neste volume.



dades populares, Magnani (1984), Zatz (1986), Chaves (1993), Cavalcanti (1994), Mello e Souza (1994); para ênfase no Brasil como Estado-nação, ver Oliven, 1992. Diretamente focalizados na política como um domínio social são os estudos reunidos em Palmeira (1995) e Palmeira & Goldman (1996); ver também Teixeira (1998), Barreira (1998), Bezerra (1999), Comerford (1999).

*A alteridade mínima*

Como que confirmando que as ciências sociais no Brasil têm um profundo débito com Durkheim – que propôs que outras formas de civilização deveriam ser buscadas para explicar o que está próximo a nós – desde os anos 80 antropólogos deslancharam uma série de estudos sobre as ciências sociais no país, grande parte com o propósito mais amplo de compreender a ciência como manifestação de modernidade. Tópicos de estudo variam desde biografias de cientistas sociais brasileiros a clássicos da teoria sociológica; muitos desses trabalhos se desenvolvem tendo autores franceses como interlocutores privilegiados. Ver, por exemplo, Castro Faria (1993), para uma reflexão sobre a antropologia feita no Brasil, nos museus e nas universidades; Corrêa (1982, 1987), para uma historiografia da disciplina no país; Miceli (1989, 1995), para um projeto amplo e comparativo entre as ciências sociais; Goldman (1994), para estudo sobre Lévy-Bruhl; Grynspan (1994), para uma etnografia intelectual de Mosca e Pareto; Neiburg (1997), sobre a relação entre nacionalidade e antropologia na Argentina. Sobre as ciências sociais em São Paulo, ver Peixoto (1998), para a carreira de Lévi-Strauss; Pontes (1998), para estudo sobre o grupo Clima. Melatti (1984) é uma exceção em termos de influência e de orientação; sem um objetivo interpretativo explícito, esse estudo permanece como o relato bibliográfico mais completo da antropologia contemporânea no Brasil.



Um projeto amplo com o propósito de estudar diferentes estilos de antropologia foi inaugurado em Cardoso de Oliveira & Ruben (1995), com a proposta de focalizar experiências nacionais diversas. Concebido como um exame de antropologias “periféricas”, o rótulo é residual e destinado a disciplinas que não sejam centrais ou metropolitanas. Mantém-se, nesse contexto, a condição de a disciplina haver sido bem-sucedida em determinado país, isto é, ter-se adaptado sem perder sua cientificidade. Ver, por exemplo, Baines (1995) sobre a Austrália; Figoli (1995) sobre a Argentina; Ruben (1995) sobre o Canadá; ver também R. Cardoso de Oliveira (1995), sobre a Catalunha, e R. Cardoso de Oliveira (1998, cap. 6), para discussão das bases da pesquisa.

No início dos anos 80, iniciei um projeto que tinha como objetivo examinar a disciplina de uma perspectiva antropológica. A partir da proposta de Dumont (1978), de que a antropologia se define por uma hierarquia de valores na qual o universalismo engloba o holismo, questionei o tipo de antropologia que se faz no Brasil tendo como casos de controle a França e a Alemanha (Peirano, 1981). Esse estudo teve prosseguimento com o exame do caso indiano – a sociedade hierárquica por excelência –, e resultou na proposta de uma “antropologia no plural” (Peirano, 1992). A triangulação Brasil, Índia e Estados Unidos teve continuidade em Peirano (1991, 1998). Resultados dessa pesquisa se centraram na discussão sobre a relação entre ciência social e ideologia de *nation-building* (onde quer que a antropologia se desenvolva) e, mais recentemente, nas estratégias teóricas geradas em contextos diversos (Peirano, 1997, 1999).

O exame da relação entre ciência social e ideologia nacional foi refinada em Vilhena (1997), que, comparando folcloristas e sociólogos *vis-à-vis* a ideologia dominante nos anos de 1947-1964 no Brasil, desvenda o lugar dos intelectuais ligados a valores regionais e a disputa dos folcloristas para sobreviver em um meio

no qual a sociologia se tornava hegemônica. Realizado no contexto do Instituto Nacional do Folclore, soma-se a esse trabalho Travassos (1997), que compara músicos e intelectuais no Brasil e na Hungria no início do século, focalizando os dilemas da modernização para Mário de Andrade e Béla Bartók. Ainda sobre cientistas e a questão racial no Brasil, ver Schwarcz (1996). A psicanálise tem-se mostrado um campo de saber fértil para a antropologia no Brasil. Uma comparação e/ou apropriação desse campo vem sendo desenvolvida por uma linha de pesquisa sólida; ver Duarte (1989, 1990, 1996, 1997). Finalmente, uma série de reflexões sobre o ensino da antropologia no Brasil são encontradas em Bomeny *et al.* 1991, e Pessanha & Villas Boas, 1995; ver também Viveiros de Castro, 1995c; Duarte, 1995; Montero, 1995; Fry, 1995b; Corrêa, 1995; Sanchis, 1995; Fonseca, 1997; Niemeyer, 1997; K. Woortmann, 1997.

Nos estudos em que a alteridade é mínima, isto é, está localizada no próprio trabalho intelectual dos cientistas sociais, nota-se um traço marcante: a maioria desses estudos examina temas abrangentes relacionados a tradições intelectuais ocidentais, mas, publicados em português, têm uma audiência limitada. Surge, então, a questão crucial sobre o público desses trabalhos. Trabalhos abrangentes e exaustivos fazem sentido, se não há audiência imediata? Ou, por que se dialoga com as fontes de *scholarship*, se os debates externos estão afastados pela própria língua de enunciação? Retornamos, assim, aos Tupinambá de Florestan Fernandes, quando o rigor teórico serviu mais para legitimar o autor como cientista social do que para favorecer um efetivo diálogo com especialistas da área (Peirano, 1992). Aqui, a velha questão permanece: o vínculo com o mundo intelectual mais amplo se dá apenas por efeito ilocucionário e a “alteridade mínima” esconde uma proposta, não realizada, de alteridade máxima, porque teórica.

## QUANDO OS INTERLOCUTORES SÃO MÚLTIPLOS: O CASO DA ÍNDIA

Se o exemplo brasileiro reforça a idéia de que categorias de alteridade são contextuais mesmo para os antropólogos, cabe retornar, via comparação, às vertentes consagradas da antropologia para indicar que elas também nunca foram inteiramente radicais: a África era (relativamente) *home* para os ingleses quando estes transferiram a noção de totalidade para os Tallensi, os Azande e os Ndembu, abdicando de uma sociologia em favor da antropologia próspera (Anderson, 1968). Até então a disciplina era privilégio das metrópoles. O reconhecimento social do estruturalismo na década de 60, contudo, trouxe este subproduto inesperado: se as práticas humanas são horizontais, era possível imaginar tanto “antropologias indígenas” (Fahim, 1982) quanto reconhecer que “somos todos nativos” (Geertz, 1983).

O consentimento e a aprovação dos centros, contudo, não implicou uma prática mais substantiva, a despeito dos inúmeros congressos realizados desde então (por exemplo, Asad, 1973; Diamond, 1980; Fahim, 1982)<sup>32</sup>. O tema é controverso a ponto de recentemente Kuper (1994) criticar manifestações “nativistas” da antropologia a partir de duas posturas que ele condena no caso da Grécia: primeiro, a idéia de que só nativos detêm a compreensão sociológica; segundo, que são os nativos os juizes das etnografias e, se necessário, seus censores<sup>33</sup>. Kuper propõe como alternativa uma antropologia “cosmopolita”, definida pelo diálogo entre pares e excluindo estrangeiros curiosos, “*armchair voyeurs*”, e mesmo a comunidade nativa de especialistas (cientistas sociais, planejadores, intelectuais em geral). Para ele, a antropologia é

32. Convidado para participar da conferência organizada por Fahim (1982), Luiz Mott expressou sua surpresa já que no Brasil o termo “indígena” é utilizado para denotar ameríndios. Mott também achou curioso o Brasil estar incluído entre os países “não-ocidentais” (Mott, 1982).

33. Antropologias *nativistas* seriam inspiradas em autores como Edward Said e nos discursos reflexivos pós-modernos (Kuper, 1994).



uma ciência social aliada à sociologia e à história, que não deve estar vinculada a programas políticos.

Se o tom parece extemporâneo no Brasil, é que Kuper não antecipa cosmopolitismos fora dos centros – tornando-se, ele próprio, um exemplo de paroquialismo metropolitano. Ele esquece, por exemplo, o projeto multicentrado que os antropólogos indianos vêm propondo desde a década de 60 (Uberoi, 1968, 1983; Madan, 1994; Das, 1995) e as longas discussões sobre o estudo “of one’s own society” (Srinivas, 1955, 1966, 1979; Uberoi, 1968; Béteille & Madan, 1975; Madan, 1982a, b; Das, 1995). Bem antes das discussões sobre a etnografia pós-moderna, a Índia foi também exemplar como cena do renascimento único da revista *Contributions to Indian Sociology*, depois que Louis Dumont e David Pocock, seus fundadores, decidiram cessar a publicação da revista em seu décimo ano (ver Madan, 1994). Os debates desenvolvidos em “For a sociology of India”, título do primeiro artigo dos editores (Dumont & Pocock, 1957) e, mais tarde, seção regular da revista já sediada na Índia, revelou que esse era um espaço para discussões teóricas, acadêmicas, políticas e, inclusive, pedagógicas, envolvendo especialistas de várias origens e orientações. Se a ciência é mais bem percebida no debate, então esse fórum de 40 anos tem uma história das mais interessantes para contar<sup>34</sup>.

Talvez porque estejam cientes de múltiplas audiências, além de casos de insensibilidade, antropólogos indianos – parte de uma sociedade que foi objeto de etnografias clássicas, mas que não abdica de voz própria –, explicitam há tempo seu lugar de enunciação: por exemplo, Madan (1982:266) menciona dois tipos de conexões triangulares: (a) a relação entre os pesquisadores *insiders*, os vindos de fora e o grupo estudado, e (b) a relação

34. Ver Peirano, 1992, para este debate; Latour, 1989, tem excelente discussão sobre debates na ciência.

entre o pesquisador, o agente financiador e o grupo estudado. O primeiro diz respeito a questões éticas sobre a disponibilidade da população estudada; o segundo, sobre a servidão ideológica do pesquisador<sup>35</sup>. Mais recentemente, Das (1995) apontou para três tipos de diálogos: com (a) as tradições ocidentais de *scholarship* na disciplina; (b) com o cientista social indiano; e (c) com o nativo, cuja voz está presente tanto como informação obtida na pesquisa quanto nos textos escritos da tradição. Nesse sentido, a antropologia na Índia avalia e refina, ao mesmo tempo, o discurso antropológico e o conhecimento sobre a sociedade do pesquisador<sup>36</sup>.

(Em contraste com o caso indiano, evitamos questionar quais seriam nossos interlocutores possíveis e desejáveis, fixando-nos em diálogos, na maior parte das vezes, virtuais.)

#### ALTERIDADE EM CONTEXTO

A institucionalização das ciências sociais como parte do processo de *nation-building* é um fenômeno conhecido (E. Becker, 1971, para França e Estados Unidos; Peirano, 1981; O. Velho, 1982, para Brasil; Saberwal, 1982, para Índia), tanto quanto o paradoxo da existência de uma ciência social crítica sobrevivendo aos interesses das elites que a criaram. Nesses momentos, a nova ciência social

35. Madan chama a atenção para o caráter marginal do antropólogo *insider* e sua ambivalência entre os desafios de construção teórica e a tarefa de crítica social; no caso do antropólogo *outsider*, sugere que suas preocupações podem parecer inusitadas, desnecessárias e até perniciosas aos *insiders*.

36. Relembro que antropólogos *outsiders* que pesquisaram a Índia também se engajaram em debates com especialistas *insiders*, alguns deles tendo influenciado ambos os lados. Bons exemplos são o debate entre Dumont e Srinivas, as reações de Dumont ao filósofo indiano Saran (cf. Srinivas, 1955, 1966; Dumont, 1970, 1980; Saran, 1962), assim como o desacordo dos historiadores da Subaltern School (Guha & Spivak, 1988) com Dumont e a recepção desses historiadores na Europa e alhures.

não é especializada porque o projeto de construção nacional é ideologicamente mais abrangente que as disciplinas acadêmicas. Em outras palavras, a alteridade raramente é descompromissada e os aspectos “interessados”, no sentido weberiano, são muitas vezes explícitos. A antropologia e a sociologia separam-se, em um processo ao mesmo tempo político, institucional e conceitual, onde e quando se favorecem especializações – o que geralmente acontece quando o processo de construção nacional avança historicamente. É esse quadro que abriga o diálogo triangular indicado anteriormente pelos sociólogos indianos: de um lado, com os colegas antropólogos e sociólogos da mesma comunidade nacional; de outro, com as tradições metropolitanas de conhecimento (passadas e presentes) e, ainda, com os sujeitos da pesquisa.

No Brasil dos anos 30, a ciência social foi adotada para prover uma abordagem científica ao projeto de uma nova nação. Acreditava-se então que, no devido tempo, a ciência social iria substituir o ensaio socioliterário que havia ocupado aqui, “mais que a filosofia ou as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito” (Candido, 1976:156). Assim, dos anos 30 aos 50, por sociologia se entendia o leque das ciências sociais que hoje concebemos como independentes, mas gestava-se uma sociologia *feita-no-Brasil* – que na verdade se tornou hegemônica durante as décadas seguintes. Enquanto isso, os estudos etnológicos de grupos indígenas representavam o modelo canônico para a antropologia, mas logo esta passa a se apropriar de temas considerados sociológicos – só que agora sob o olhar da *diferença*, social e/ou cultural. De qualquer forma, sociológicos ou antropológicos, os temas empíricos eram encontrados dentro das fronteiras nacionais; se a dimensão política da ciência social estava presente, também era inquestionável o desafio de refinamento teórico (ver Fernandes, 1958)<sup>37</sup>.

37. De forma diversa a Kuper, que propõe o alheamento das questões políticas, Fischer (1988) sugere que os antropólogos norte-americanos não desempenham o mesmo papel que os antropólogos brasileiros como intelectuais.



A ciência social feita no Brasil nunca fez parte integrante do circuito dos centros reconhecidos de produção intelectual, e os sociólogos indianos nos indicam que a língua portuguesa não é o único motivo de exclusão<sup>38</sup>. Nesse contexto, curiosamente, consideramo-nos interlocutores legítimos de autores reconhecidos da tradição ocidental, em um processo no qual o isolamento do português tem afinidade com o papel reservado ao cientista social no país, direcionado às questões políticas nacionais. Estamos sempre, mais ou menos confortavelmente, em casa. Assim se justificam, de um lado, os limites estratégicos que, como vimos, informam a escolha da alteridade; de outro, o fato paradoxal de que, quando procuramos diferenças, muitas vezes acabamos por encontrar uma suposta singularidade (que é “brasileira”)<sup>39</sup>. É preciso reconhecer, no entanto, o aspecto sociológico positivo: esse processo complexo de lealdades intelectuais e políticas, o labirinto de caminhos dentro do universo possível, assim como o quadro variado de interlocutores (presentes e ausentes) ao longo do tempo contribuíram para a consolidação de uma comunidade acadêmica efetiva. Com esta nota positiva, encerro procurando resumir alguns pontos:

*Em termos de exotismo.* A diferença, quer social ou cultural, mais que o exotismo, chama a atenção dos antropólogos quando estes procuram a alteridade no Brasil. Essa característica talvez explique por que, em crise em lugares onde o exotismo marcou a antropologia, aqui os praticantes da disciplina partilham um horizonte otimista.

tuais públicos não por falta de engajamento, mas devido à perda de uma bifocalidade, “able to be trained simultaneously at *home* and *abroad* on American culture as it transforms (and is transformed) by global society” (1988:13).

38. Ver o excelente depoimento de Schwartzman (1985) sobre a vida intelectual na periferia.

39. Ver DaMatta, 1984; Fry, 1995a, para diferentes enunciações.

*Em termos políticos.* Presente sempre que uma ciência social se desenvolve, a dimensão política é aqui direcionada para um tipo específico de ideário de construção nacional, no qual diferenças devem ser respeitadas e uma singularidade nacional esclarecida (ver Candido, 1958; Peirano, 1981; Bomeny *et al.*, 1991; Schwartzman, 1991; H. Becket, 1992; Reis, 1996, 1998).

*Em termos teóricos.* Parte do Ocidente, mas não falando uma língua internacional, a dimensão teórica assume um papel crítico como o caminho nobre para a modernidade. Mas, no Brasil, a dimensão política da teoria é um aspecto familiar e, nesse contexto, com freqüência objetos de estudo decorrem de escolhas que são, na verdade, teórico/políticas. Assim, abre-se espaço para opções variadas. Primeiro, para o puro mimetismo: trata-se, aqui, de um atrevido de participação em um mundo homogêneo que não existe e, não raro, da absorção de modelos estrangeiros imediatos como o caminho mais curto para o mundo moderno<sup>40</sup>. Segundo, é possível vislumbrar uma variação da opção anterior: trata-se de uma prática na qual os dados são nossos e a teoria é sempre importada. (Quem não assistiu à apresentação de trabalho em que o padrão segue a seqüência ritual na qual o tema se ilumina de forma espontânea pela simples invocação do autor em voga, que também ratifica a interpretação?) Em outras palavras, abre-se mão da interlocução entre dados e teoria e faz-se dos primeiros, os dados, mera ilustração da segunda – a teoria. Há uma terceira opção, mais rentável: ela surge quando procuramos expandir, redirecionar e ampliar questões anteriores, criando assim novos dados, novas realidades e propondo novos problemas. Nesse caso, a ciência social (e a antropologia como parte dela) passa a se definir

40. Ver o ensaio sobre literatura e subdesenvolvimento em Candido (1987). Para Costa Pinto, trata-se daquele tipo de “deslumbramento alvar diante de fórmulas e conceitos importados, que parec[em] corretos pela única condição de serem estrangeiros” (1955:24).

como eterna construção e superação de si mesma, o novo se construindo sobre os ombros de antecessores.

Mas tal projeto não é simples. Ele depende tanto do domínio seguro das teorias clássicas e contemporâneas quanto da etnografia acurada e impecável. Se é correto pensar que uma “cultura mundial dos tempos” precisa de constantes empréstimos, tanto na direção das metrópoles para as periferias ideológicas quanto no sentido oposto, a promessa aqui implícita é a de um diálogo teórico e empírico que ultrapasse barreiras nacionais – trata-se de desenvolver “universalismos plurais” que situem, inclusive, os universalismos metropolitanos e, ao mesmo tempo, reflitam a contingência de vivermos no Brasil.

*Este ensaio é dedicado a Julio Cezar Melatti,  
que primeiro me ensinou a ortodoxia.*

#### Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Vale. 1996. Marialvismo: a moral discourse in the Portuguese transition to modernity. Brasília: UnB, *Série Antropologia* 184.
- AMORIM, Paulo M. 1970/1971. Índios camponeses: os Potiguara da baía da Traição. *Revista do Museu Paulista* 19: 7-96.
- ANDERSON, Perry. 1968. The components of a national culture. *New Left Review* 50: 3-57.
- AQUINO, Terri Vale. 1977. *Kaxinavá: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”*. Brasília: UnB, dissertação de mestrado.
- ARRUTI, José Maurício. 1996. *O reencantamento do mundo. Trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, dissertação de mestrado.
- ASAD, Talal, (org.). 1973. *Anthropology & the colonial encounter*. Londres: Ithaca.
- AZEVEDO, Tales. 1994. *Os italianos no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: Editora da Univ. Caxias do Sul.
- BAINES, Stephen. 1991. *É a Funai que sabe*. Belém: Museu Emílio Goeldi.
- \_\_\_\_\_. 1995. Impressões sobre a etnologia indígena na Austrália. In: CARDOZO DE OLIVEIRA, R. & RUBEN, G. (orgs.), pp. 65-120.
- BALDUS, Herbert. 1939. A necessidade do trabalho indianista no Brasil. *Revista do Arquivo Municipal* 5(57): 139-150.



- \_\_\_\_\_. 1954. *Bibliografia comentada da etnologia brasileira*. São Paulo: Souza.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- BARREIRA, Irllys. 1998. *Chuva de papéis. Ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BARRETTO FILHO, Henyo. 1997. Da nação ao planeta através da natureza. Brasília: UnB, *Série Antropologia* 222.
- BARROS, Edir P. 1977. *Kura Bakairi/Kura Karaiwa: dois mundos em confronto*. Brasília: UnB, dissertação de mestrado.
- BASTOS, Cristiana. 1996. Antropologia da desordem global: notas de uma disciplina em reconfiguração. *Anuário Antropológico*/95: 151-160.
- BECKER, Ernest. 1971. *The Lost Science of Man*. Nova York: George Braziller.
- BECKER, Howard. 1992. Social theory in Brazil. *Sociological Theory* 10: 1-5.
- BÉTEILLE, A & MADAN, T. N. (orgs.). 1975. *Encounter and experience: personal accounts of Fieldwork*. Delhi: Vikas.
- BEZERRA, Marcos Otávio. 1999. *Em nome das bases. Política, favor e dependência pessoal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BIANCO, Bela Feldman. 1992. Saudade, imigração e a construção de uma nação desterritorializada. *Rev. Bras. de Estudos de População* 9(1): 35-49
- \_\_\_\_\_. 1993. Múltiplas camadas de tempo e espaço: entre imigrantes portugueses. *Rev. Crítica de Ciências Sociais* 38: 193-224.
- BIRMAN, Patrícia. 1995. *Fazer estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BOMENY, Helena; BIRMAN, P. & PAIXÃO, A. L. (orgs.). 1991. *As assim chamadas ciências sociais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BORGES PEREIRA, João Batista. 1967. *Cor, profissão e mobilidade: o negro e o rádio de São Paulo*. São Paulo: Pioneira.
- BRUSCHINI, M. & SORJ, B. (orgs.). 1994. *Novos olhares: mulheres e relações de gênero no Brasil*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Marco Zero.
- CABRAL, João Pina. 1996. A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições na antropologia. *Mana* 2(1): 25-58.
- CANDIDO [MELLO E SOUZA], Antonio. 1958. Informação sobre sociologia em São Paulo. In: *Ensaio paulistas*: 510-521. São Paulo: Anhambi.
- \_\_\_\_\_. 1964. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. 1987. Literatura e subdesenvolvimento. In: *A educação pela noite*. São Paulo: Ática, pp. 140-162.

- \_\_\_\_\_. 1995. *On literature and society*. Princeton: Princeton University Press.
- CARDOSO, Ruth. 1995. *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*. São Paulo: Prímus.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. 1989. *Fairness and communication in small claims courts*. Harvard University, tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. 1996. Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. *Rev. Bras. de Ciências Sociais* 31: 67-81.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1963. Aculturação e "fricção" interétnica. *América Latina* 6: 33-45.
- \_\_\_\_\_. 1978. *A sociologia do Brasil indígena*. São Paulo: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 1995. Identidade catalã e ideologia étnica. *Mana* 1(1): 9-47.
- \_\_\_\_\_. 1998. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. & RUBEN, Guillermo.(orgs.). 1995. *Estilos de Antropologia*. Campinas: Unicamp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros. Análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krabó*. São Paulo: Hucitec.
- \_\_\_\_\_. 1993. *O futuro da questão indígena*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia. das Letras.
- CARVALHO, José Jorge. 1992a. *Shango cult in Recife, Brazil*. Caracas: Fundef.
- \_\_\_\_\_. 1992b. Estética da opacidade e da transparência. Mito, música e ritual no culto de Xangô e na tradição erudita ocidental. *Anuário Antropológico/89*: 83-116.
- CASTRO FARIA, Luiz. 1993. *Antropologia, espetáculo e excelência*. Rio de Janeiro: UFRJ/Tempo Brasileiro.
- CAVALCANTI, Maria Laura. 1994. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/MinC/Funarte.
- CHAVES, Christine A. 1993. *Buritis: festas, política e modernidade no sertão*. Brasília: UnB, dissertação de mestrado.
- COMERFORD, John. 1999. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará (no prelo).
- COPET-ROUGIER, E. & HÉRITIER-AUGÉ, F. 1993. Commentaire sur commentaire. Réponse à E. Viveiros de Castro. *L'Homme* 33: 139-148.
- CORRÊA, Mariza. 1982. *As ilusões da liberdade. A escola de Nina Rodrigues*. São Paulo: USP, tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. 1995. Damas & cavalheiros de fina estampa, dragões & dinossauros, heróis & vilões. In: *O ensino da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ABA.

- CORRÊA, M. (org.). 1987. *História da antropologia no Brasil. Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. Campinas: Editora da Unicamp.
- COSTA PINTO, Luiz A. & CARNEIRO, E. 1955 *As ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Capes.
- DAMATTA, Roberto. 1970. *Apinayé social structure*. Harvard University, tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. 1973a. *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1973b. O ofício de etnólogo ou como ter "anthropological blues". *Comunicações do PPGAS* 1. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 1976. Quanto custa ser índio no Brasil? *Dados* 13: 33-54.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Relativizando: uma introdução à antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1984 *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Guanabara.
- \_\_\_\_\_. 1985. *A casa e a rua*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DAS, Veena. 1995. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- DIAMOND, S., (org.). 1980. *Anthropology: ancestors and heirs*. Paris: Mouton.
- DUARTE, Luiz F. Dias. 1986. *Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/CNPq.
- \_\_\_\_\_. 1989. Freud e a imaginação sociológica moderna. In: BIRMAN, J. (org.). *Freud – 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- \_\_\_\_\_. 1990. A representação do *nervoso* na cultura literária e sociológica do século XIX e começo do século XX. *Annário Antropológico*/87: 93-116.
- \_\_\_\_\_. 1995. Formação e ensino na antropologia social: os dilemas da universalização romântica. In: *O ensino da antropologia*. Rio de Janeiro: ABA.
- \_\_\_\_\_. 1996. Distanciamento, reflexividade e interiorização da pessoa no Ocidente. *Mana* 2(2): 163-197.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Dois regimes históricos das relações da antropologia com a psicanálise no Brasil*. Apresentado no Seminário Ciências Sociais, Estado e Sociedade. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- DUMONT, Louis. 1970. *Religion, politics and history in India*. Paris: Mouton.
- \_\_\_\_\_. 1978. La communauté anthropologique et l'idéologie. *L'Homme* 18: 83-110.



- \_\_\_\_\_. 1980. *Homo hierarchicus: the caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. *German ideology. From France to Germany and back*, pp. 3-16. Chicago: University of Chicago Press.
- DUMONT, Louis & POCOCK, D. 1957. For a sociology of India. *Contributions to Indian Sociology* 1: 7-22.
- DURKHEIM, E. 1996. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- ECKERT, Cornelia. 1991. *Une ville autrefois minière: la grand-combe. Étude d'anthropologie sociale*. Paris V, tese de doutorado.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1951. *Social Anthropology*. Londres: Cohen & West.
- FAHIM, H. (org.). 1982. *Indigenous anthropology in non-western countries*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- FAUSTO, Carlos. 1997. *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia oriental*. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, tese de doutorado.
- FERNANDES, Florestan. 1958. O padrão de trabalho científico dos sociólogos brasileiros. *Estudos Sociais e Políticos* 3. Belo Horizonte: UFMG
- \_\_\_\_\_. 1961. A unidade das ciências sociais e a antropologia. *Anhembi* 44(132): 453-470.
- \_\_\_\_\_. 1963. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- \_\_\_\_\_. 1970. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira.
- \_\_\_\_\_. 1972. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- \_\_\_\_\_. 1975. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1977. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- FIGOLI, Leonardo. 1995. A antropologia na Argentina e a construção da nação. Ver CARDOSO DE OLIVEIRA, R. & RUBEN, G. (orgs.), pp. 31-64.
- FISCHER, Michael M. J. 1988. Scientific theory and critical hermeneutics. *Cultural Anthropology* 3(1): 3-15.
- FONSECA, Claudia. 1986. Clochards et dames de charité: une étude de cas parisien. *Ethnologie Française* 16(4): 391-400.
- \_\_\_\_\_. 1997. Totens e xamãs na pós-graduação. *Anuário Antropológico* 96: 33-48.

- Fry, Peter. 1991. Politicamente correto em um lugar, incorreto em outro. *Estudos Afro-asiáticos* 21: 167-177.
- \_\_\_\_\_. 1995a. Why is Brazil different? *Times Literary Supplement*, Dec. 8, n. 4.836: 6-7.
- \_\_\_\_\_. 1995b. Formação ou educação: os dilemas dos antropólogos perante a grade curricular. In: *O ensino da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ABA.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Cultures of difference: colonial legacies in Zimbabwe and Mozambique*. Palestras proferidas na Universidade de Cambridge em 30/11 e 4/12.
- GASPAR, Maria Dulce. 1985. *Garotas de programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GEERTZ, Clifford. 1983. *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*. Nova York: Basic Books.
- GERHOLM, T. & HANNERZ, U. 1982. Introduction: the shaping of national anthropologies. *Ethnos* 42: 5-35.
- GOLDMAN, Marcio. 1994. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Grypho.
- GONÇALVES, Marco Antonio. 1993. *O significado do nome: cosmologia e nomeação entre os Piraba*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- GREGORI, M. F. 1993. *Cenas e queixas: mulheres, relações violentas e prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Anpocs.
- GROSSI, Miriam & PEDRO, J. M. (orgs.). 1990. *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Ed. Mulheres.
- GRUBER, J. (org.). 1997. *O livro das árvores*. Benjamin Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingües.
- GRYNSPAN, Mario. 1994. *As elites da teoria*. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, tese de doutorado.
- GUHA, R. & SPIVAK, G. (orgs.). 1988. *Selected subaltern studies*. Oxford: Oxford University Press.
- KANT DE LIMA, Roberto. 1985. *A antropologia da academia: quando os índios somos nós*. Petrópolis/Niterói: Vozes/UFF.
- \_\_\_\_\_. 1991. Ordem pública e pública desordem: modelos processuais de controle social em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico/88*: 21-44.
- \_\_\_\_\_. 1995. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Forense.
- KUPER, Adam. 1994. Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology. *Man (NS)* 29: 537-554.

- KUSCHNIR, Karina. 1998. *Política e sociabilidade. Um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, tese de doutorado.
- LARAIA, Roque de Barros. 1964. Resenha de *A organização social dos Tupinambá*, de Florestan Fernandes. *América Latina* 7(3): 124-125.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Los índios de Brasil*. Madri: Mapfre.
- LARAIA, R. & DAMATTA, R. 1967. *Índios e castanheiros*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- LATOUR, Bruno. 1989. Pasteur et Pouchet: hétérogenèse de l'histoire des sciences. In: *Éléments d'histoire des sciences*, SERRES, M. (org.), pp. 423-445. Paris: Bordas.
- LEITE LOPES, José Sérgio. 1976. *O vapor do diabo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LEPENIES, Wolf. 1977. Problems of a historical study of science. In: MENDELSON, E. WEINGART, P. & WHITLEY (orgs.). *The social production of scientific knowledge* 1:55-67.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1952. Les structures sociales dans le Brésil central et oriental. In: TAX, S. (org.). *Indian tribes of Aboriginal America*. Chicago, pp. 302-310.
- \_\_\_\_\_. 1956. Les organisations dualistes, existent-elles? *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112:199-128.
- \_\_\_\_\_. 1960. On manipulated sociological modes. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116:45-54.
- \_\_\_\_\_. 1961. La crise moderne de l'anthropologie. *Le Courier*, Unesco, XIV(11): 12-17 (traduzido e publicado em português na *Revista de Antropologia* 10(1-2): 19-26).
- LIMA, Tania S. 1995. *A parte do canim. Etnografia Juruna*. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, tese de doutorado.
- LINS DE BARROS, Miriam. 1989. *Autoridade e afeto: avós, filhos e netos na família brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LOPES DA SILVA, Aracy. 1986. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP.
- MADAN, T.N. 1982. Indigenous anthropology in non-western countries: an overview. In: FAHIM, 1982, pp. 263-268.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Pathways: approaches to the study of society in India*. Delhi: Oxford University Press.
- MAGALHÃES, A. C. 1994. *Os Parakanã: espaços de socialização e suas articulações simbólicas*. São Paulo: USP, tese de doutorado.



- MAGGIE, Yvonne. 1975. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- MAGNANI, J.G. 1984. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Braziliense.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1960. The analysis of dual organisation: a methodological critique. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116:17-44.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Akwẽ-Shavante society*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Indigenous peoples, ethnic groups, and the State*. Boston: Allyn & Bacon.
- MAYBURY-LEWIS, D. (org.). 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MELATTI, Julio Cezar. 1967. *Índios e criadores: situação dos Krabó na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Inst. Ciências Sociais.
- \_\_\_\_\_. 1970a. *O sistema social Krabó*. São Paulo: USP, tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. 1970b. *Índios do Brasil*. Brasília: Coordenada/INL.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. 1984. A antropologia no Brasil: um roteiro. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais - BIB* 17:3-52.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Índios da América do Sul: áreas etnográficas*. Ms.
- MELLO E SOUZA, Marina. 1994. *Parati: a cidade e as festas*. Rio de Janeiro: UFRJ/Tempo Brasileiro.
- MENEZES BASTOS, Rafael. 1993. Esboço de uma teoria da música. *Anuário Antropológico/93*: 9-73.
- \_\_\_\_\_. 1995. Indagação sobre os Kamayurá, o altoXingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguana. *Anuário Antropológico/94*: 227-269.
- MICELI, Sergio. (org.). 1989. *História das ciências sociais no Brasil* (vol. 1). São Paulo: Vértice.
- \_\_\_\_\_. 1995. *História das ciências sociais no Brasil* (vol. 2). São Paulo: Sumaré.
- MONTERO, Paula. 1985. *Da doença à desordem. A magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.
- \_\_\_\_\_. 1995. Tendências da pesquisa antropológica no Brasil. In: *O ensino da antropologia*. Rio de Janeiro: ABA.
- MOTT, Luiz. 1982. Indigenous anthropology and Brazilian Indians. Ver FAHIM, 1982, pp. 112-117.

- MOURA, Margarida M. 1978. *Os berdeiros da terra*. São Paulo: Hucitec.
- MULLER, Regina. 1990. *Os Assurini do Xingu: história e arte*. Campinas: Unicamp.
- NEIBURG, Federico. 1997. *Os intelectuais e a invenção do peronismo*. São Paulo: Edusp.
- NIEMEYER, Ana Maria. 1997. Sociedades tribais, urbanas e camponesas, uma proximidade desejável. *Anuário Antropológico/96*: 49-66.
- NIMUENDAJU, Curt. 1946. *The eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press.
- NOGUEIRA, Oracy. 1986. *Tanto preto quanto branco. Ensaio de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1977. *As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna*. Brasília: UnB, dissertação de mestrado.
- \_\_\_\_\_. 1988. *O nosso governo: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: MCT/CNPq/Marco Zero.
- \_\_\_\_\_. 1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1): 47-78.
- OLIVEIRA FILHO J. P. (org.). 1987. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Os poderes e as terras dos índios*. Comunicações do PPGAS 14. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- OLIVEN, Ruben. 1992. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis: Vozes.
- PALMEIRA, Moacir G. S. 1977. Emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste. *Anuário Antropológico/76*: 201-238.
- PALMEIRA, M. (org.). 1995. *Política e relações pessoais. Comunicações do PPGAS 5*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- PALMEIRA, M. & GOLDMAN, M. (orgs.). 1996. *Antropologia, Voto e representação*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- PEIRANO, Mariza G. S. 1981. *An anthropology of anthropology. The Brazilian case*. Harvard University, tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. 1991. For a sociology of India: some comments from Brazil. *Contributions to Indian Sociology* 25(2): 321-327.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora da UnB.
- \_\_\_\_\_. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- \_\_\_\_\_. 1997. Onde está a antropologia? *Mana* 3(2): 67-102.
- \_\_\_\_\_. 1998. When anthropology is at home. The different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology* 27: 105-128.
- \_\_\_\_\_. 1999. The pursuit of anthropology. *Indian Social Science Review* 1(1).
- PEIXOTO, Fernanda. 1998. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. *Mana* 4(1): 79-107.
- PONTES, Heloisa. 1998. *Destinos mistos. Os críticos do grupo Clima em São Paulo, 1940-68*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PESSANHA, E. & VILLAS BOAS, G. (orgs.). 1995. *Ciências sociais. Ensino e pesquisa na graduação*. Rio de Janeiro: JC Editora.
- QUEIROZ, Renato. 1995. *O caminho do paraíso: o surto messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo: FFLCH/USP/CER.
- RAMOS, Alcida Rita. 1972. *The social system of the Sanumá of Northern Brazil*. University of Wisconsin, tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. 1978. Tecnonímia e conceitualização social entre os índios Sanumá. *Anuário Antropológico* 77: 148-167.
- \_\_\_\_\_. 1979. Rumor: the ideology of an inter-tribal situation. *Antropologica* 51:3-25.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Memória Sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero/Editora da UnB.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Sanumá memories: Yanomami ethnography in times of crisis*. Madison: University of Wisconsin Press.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- REIS, Elisa P. 1996. Making sense of history: political sociology in Brazil. *Current Sociology* 44: 81-105.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Processos e escolhas. Estudos de sociologia política*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- RIBEIRO, Darcy. 1957. Culturas e línguas indígenas do Brasil. *Educação e Ciências Sociais* 2: 5-100.
- \_\_\_\_\_. 1962. *A Política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Min. da Agricultura.
- RIBEIRO, D. & RIBEIRO, B. 1957. *Arte plumária dos índios Kaapor*. Rio de Janeiro: Seikel.
- RIBEIRO, Fernando Rosa. 1994. A construção da nação na África do Sul. *Série Estudos Ciências Sociais* 3. Núcleo da Cor/IFCS.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 1991. *Empresas transnacionais: um grande projeto por dentro*. São Paulo: Marco Zero/Anpocs.



- \_\_\_\_\_. 1996. *Brazilians are hot, Americans are cold. A non-structuralist approach to San Francisco's carnival. Paper* apresentado no Encontro da American Anthropological Association, San Francisco.
- RIBEIRO, René. 1978. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: MEC/Instituto Joaquim Nabuco.
- RUBEN, Guillermo R. 1995. O "tio materno" e a antropologia quebequense. Ver CARDOSO DE OLIVEIRA & RUBEN, G. (orgs.), pp. 121-138.
- SABERWAL, Satish. 1982. Uncertain transplants: anthropology and sociology in India. *Ethnos* 42(1-2): 36-49.
- SALEM, Tania. 1985. Família em camadas médias: uma revisão da literatura. *Bol. do Museu Nacional* (NS) 54.
- SANCHIS, Pierre. 1983. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- \_\_\_\_\_. 1995. Uma leitura sobre "O ensino da antropologia em questão". In: *O ensino da antropologia*. Rio de Janeiro: ABA.
- SANTOS, Silvio C. 1982. *O índio perante o direito*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Os povos indígenas e a constituinte*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- SARAN, A.K. 1962. *Review of Contributions to Indian Sociology* n. IV. *The Eastern Anthropologist* 15: 53-68.
- SCHADEN, Egon. 1954a. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- \_\_\_\_\_. 1954b. O estudo do índio brasileiro ontem e hoje. *América Indígena* 14(3): 233-252.
- \_\_\_\_\_. 1955a. Karl von den Steinen e a etnologia brasileira. In: *Anais do 31º Congresso Internacional de Americanistas*, pp. 1153-163.
- \_\_\_\_\_. 1955b. As culturas indígenas e a civilização. In: *Anais do 1º Congresso Brasileiro de Sociologia*, pp. 189-200.
- SCHWARCZ, Lilia. 1996. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARTZMAN, Simon. 1991. *A space for science: the development of the scientific community in Brazil*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. Intellectual life in the periphery: a personal tale. Apresentado no *Congresso Mundial de Sociologia*, Nova Delhi.
- SCOTT, Russel Parry. 1992. O dia do pagamento e o fim de semana: o salário e a transformação dos rituais anuais de conflito na *plantation*. *Anuário Antropológico/89*: 117-130.

- SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Nature and society in Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SEGATO, Rita. 1986. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. *Anuário Antropológico/85*: 11-54.
- SEVCENKO, Nicolau. 1983. *A literatura como missão. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense.
- SEYFERTH, Giralda. 1985. Herança e estrutura familiar camponesa. *Bol. do Museu Nacional* 52.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: Editora da UnB.
- SIGAUD, Lygia. 1980. A nação dos homens. *Anuário Antropológico/78*: 13-114.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 1995. *Um grande cerco de paz*. Petrópolis: Vozes.
- SRINIVAS, M. N. 1952. *Religion and society among the Coorgs of South India*. Oxford: Clarendon.
- \_\_\_\_\_. 1955. Village studies and their significance. *The Eastern Anthropologist* 8: 215-258.
- \_\_\_\_\_. 1966. Some thoughts on the study of one's own society. In: *Social Change in Modern India*, pp. 147-163. New Delhi: Allied.
- SRINIVAS, M. N. (org.). 1979. *The fieldworker and the field*. Oxford: Oxford University Press.
- SUÁREZ, Mireya & BANDEIRA, L. (orgs.). 1999. *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: Editora da UnB/Paralelo 15.
- TEIXEIRA, Carla Costa. 1998. *A honra da política. Decoro parlamentar e cassação de mandato no Congresso Nacional 1949-1994*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- TEIXEIRA PINTO, Marnio. 1993. Relações de substância e classificação social: alguns aspectos da organização social arara. *Anuário Antropológico/90*: 169-204.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Iepari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Hucitec/Anpocs.
- THOMAS, Nicholas. 1991. Against ethnography. *Cultural Anthropology* 6(3): 306-321.
- TRAJANO FILHO, Wilson. 1993a. O auto do carnaval em São Tomé e Príncipe. *Anuário Antropológico/91*: 189-220.
- \_\_\_\_\_. 1993b. A tensão entre a escrita e a oralidade na Guiné-Bissau. *Soronda (Revista de Estudos Guineenses)* 16: 73-102.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Polymorphic creolehood: the "creole society" of Guinea-Bissau*. University of Pennsylvania, tese de doutorado.

- TRAVASSOS, Elizabeth. 1997. *Os mandarins milagrosos. Arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók*. Rio de Janeiro: Joge Zahar Editor.
- TURNER, T. 1991. Representing, resisting, rethinking: historical transformation of Kayapó culture. In: STOCKING JR., G. (org.). *Colonial Situations*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- UBEROI, J. P. S. 1968. Science and swaraj. *Contributions to Indian Sociology* 2: 119-128.
- \_\_\_\_\_. 1983. *The other mind of Europe: Goethe as scientist*. Delhi: Oxford University Press.
- VELHO, Gilberto. 1972. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. São Paulo: USP, tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. 1978. Observando o familiar. In: NUNES, E. (org.). *A aventura sociológica*, pp. 36-46. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- VELHO, G. (org.). 1980. *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Campus.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Quatro viagens: antropólogos brasileiros no exterior. Comunicações do PPGAS 6*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- VELHO, Otávio. 1972. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel.
- \_\_\_\_\_. 1982. Through Althusserian spectacles: recent social anthropology in Brazil. *Ethnos* 47(1-2): 133-149.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Besta-fera. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- VIANNA, Hermano. 1995. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Editora da UFRJ.
- VIDAL, Lux. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Catete*. São Paulo: Hucitec.
- VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. 1997. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas.
- VILLAÇA, A. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari*. Rio de Janeiro: Anpocs/UFRJ.



- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.
- \_\_\_\_\_. 1992. *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. Structures, régimes, stratégies. *L'Homme* 133: 117-137.
- \_\_\_\_\_. 1994. Une mauvaise querelle. *L'Homme* 34: 181-191.
- \_\_\_\_\_. 1995b. Pensando o parentesco ameríndio. Ver CASTRO, 1995a, pp. 7-24.
- \_\_\_\_\_. 1995c. Sobre a antropologia hoje: te(i)mas para discussão. In: *O ensino da antropologia*. Rio de Janeiro: ABA.
- \_\_\_\_\_. 1999. Etnologia brasileira: rotação de perspectiva. Ms.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., (org.). 1995a. *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. & FAUSTO, C. 1993. Puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme* 33 (2-4): 141-170.
- WAGLEY, Charles. 1977. *Welcome of tears: the Tapirape Indians of Central Brazil*. Nova York: Oxford University Press.
- WAGLEY, C. & GALVÃO, E. 1949. *The Tenetehara Indians of Brazil: A culture in transition*. Nova York: Columbia University Press.
- WILK, R. 1999. Consuming America. *Anthropology Newsletter* 40(2): 1,4.
- WOORTMANN, Ellen. 1995. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora da UnB.
- WOORTMANN, Klaas. 1990. Com parente não se neguecia: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico/87*: 11-76.
- \_\_\_\_\_. 1997. Sobre a formação de antropólogos. *Anuário Antropológico/96*: 9-31.
- ZALUAR, Alba. 1985. *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Braziliense.
- \_\_\_\_\_. 1993. Relativismo cultural na cidade? *Anuário Antropológico/90*: 137-156.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Cidadãos não vão ao paraíso*. São Paulo: Escuta.
- ZATZ, Inês. 1986. *Catireiros e candangos: a construção de identidade em Planaltina, DF*. Brasília: UnB, dissertação de mestrado.