

## UM PONTO DE VISTA SOBRE O ENSINO DA ANTROPOLOGIA<sup>1</sup>

Mariza Peirano  
Universidade de Brasília

Há várias maneiras de se ensinar uma disciplina como a antropologia; uma das mais ineficazes é por intermédio dos manuais que prometem contribuir para explicar a obra de um autor ou definir uma época, mas terminam por limitar a criatividade, dada sua natureza classificatória *a priori*. Divulgados e consumidos em larga escala, os manuais produzem nos alunos a falsa impressão de segurança e, nos professores, a ilusão da orientação segura e abalizada. Um cientista social torna-se um antropólogo ao longo de um processo de aprendizado e de descoberta que é, ao mesmo tempo, coletivo e individual, replicando as próprias características da disciplina: é coletivo na medida em que o cientista social se torna membro de uma comunidade de especialistas que partilha pressupostos teóricos e visões de mundo comuns; é individual porque o resultado desse processo permite ao antropólogo exercer sua sensibilidade de maneira a influir de forma incisiva no seu estilo como autor e na sua carreira como profissional.

Tal postura parte do pressuposto básico de que existe um vínculo íntimo entre teoria e pesquisa nas Ciências Sociais. No caso da antropologia, trata-se de defender a tese de que a pesquisa *etnográfica* é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticava quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação da realidade

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Fórum "O ensino das Ciências Sociais", XVIII Reunião da Anpocs, 23-27 de novembro de 1994, Caxambu, Minas Gerais.

“nativa” com a qual se defronta. Há, portanto, algo de particular e de individual nesse processo, que Lévi-Strauss (1977) inicialmente identificou como a *dúvida antropológica*, aquela que resulta, na pesquisa de campo, dos duros golpes a que estão sujeitos nossas idéias e hábitos mais caros – e que, mais recentemente, T.N. Madan (1994: 159) reconheceu como aquele *sentido de surpresa* que ocorre na pesquisa – um olhar a própria sociedade com olhos de outros –, que faz com que o conhecimento antropológico surja mais do tipo de abordagem utilizada do que do grupo antropológico que o etnógrafo pesquisa.<sup>2</sup>

Se é assim, o que outras ciências sociais consideram como a diferença fundamental entre *pesquisa teórica e pesquisa empírica* é inconcebível na antropologia; as duas estão intimamente associadas tanto para o iniciante quanto para o etnógrafo consagrado. Tais características da disciplina não se adequam, portanto, a um tipo de transmissão que se prediz antecipadamente. Daí decorre que aqueles rótulos com que normalmente se definem autores, e que são fartamente utilizados nos manuais – como, por exemplo, o *funcionalismo*, *estrutural-funcionalismo*, *neo-evolucionismo*, *interpretativismo*, etc. –, do mesmo modo que todas as categorias totalizadoras, só simplificam e empobrecem o que é complexo, rico e enigmático. Neste contexto, aproveito para esclarecer alguns pontos em relação aos impasses da pesquisa e do ensino; à recuperação da história da disciplina; e, finalmente, aos questionamentos a que a antropologia vem sendo submetida nos últimos anos.

---

<sup>2</sup> Madan ressalta que uma ênfase excessiva na alteridade pode fazer dos pesquisadores verdadeiros objetos de estudo, e não sujeitos, e cita, além de Lévi-Strauss (1977), Dumont (1966) e Srinivas (1966). O crítico literário Aijaz Ahmad defende ponto de vista semelhante: “My own sense is that theory can correct itself only through self-correction, with reference, simultaneously, to the history of facts as well as to its own prehistory and present composition” (AHMAD, 1992: 287). No Brasil, esse “sentido surpresa” foi relatado por Moacir Palmeira quando mencionou como uma linha de pesquisa surgiu da perplexidade de ver um delegado sindical que, não muito tempo de ter defendido sua posse à mão armada, votou no próprio agressor (PALMEIRA, 1994).

## I – Pesquisa de campo e ensino

No processo de consolidação das disciplinas acadêmicas, as reflexões sobre as práticas antecederam aquelas relativas à transmissão de conhecimentos e ao ensino propriamente dito. Foi assim também no desenvolvimento da antropologia: quase meio século separa o início das reflexões sobre pesquisa de campo daquelas a respeito do ensino da antropologia.

Desde o início deste século, estava claro que transmitir como se faz pesquisa de campo em antropologia era uma tarefa impossível. Rivers foi o antecessor de Malinowski nas suas observações didáticas – foi quem primeiro alertou para o perigo das categorias “civilizadas”, defendendo as nativas; indicou a importância da empatia e do domínio da língua nativa; mostrou a impossibilidade de regras predefinidas para as pesquisas, etc. Se Rivers foi subestimado pelas gerações seguintes, coube a seus sucessores o maior prejuízo: professores bem intencionados tanto quanto estudantes interessados aprenderam as lições de Rivers por meio de experiências do tipo ensaio e erro. Hoje sabemos que a pesquisa de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas presentes na disciplina, do contexto socio-histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram entre pesquisador e pesquisado no dia-a-dia da pesquisa. Mas houve época em que se pensou que bastava aprender a fazer censos, mapas, genealogias, coletar histórias de vida, anotar os “imponderáveis” em um diário, escrever os ritos e seguir à risca os manuais que – no velho estilo britânico dos *“Notes and Queries”* (para os quais o próprio Rivers colaborou) – pretendiam ajudar o etnógrafo a entender o mundo em que vivia o nativo. A ilusão de que era possível transmitir como fazer pesquisa de campo se esvaiu com a crítica à busca do nativo-exótico. Esse estado de coisas, hoje, não é mais causa de desesperança, mas uma realidade que se explora nos seus aspectos positivos e, não raro, torna-se o fio condutor da etnografia que resulta da pesquisa.

Na década de 50, teve início a reflexão mais sistemática sobre o ensino. Foi quando Evans-Pritchard teve a coragem de

insistir que a simples capacidade intelectual e a preparação técnica, por si sós, não bastavam para formar um bom antropólogo. Entre a arte e a ciência, Evans-Pritchard defendeu que a antropologia era mais arte, e propôs que a sociedade nativa deveria estar *dentro* do pesquisador e não apenas refletida no seu caderno de campo. Um dos precursores a aceitar que a personalidade e temperamento de um pesquisador deveriam se combinar à sua capacidade e à sua formação intelectual, Evans-Pritchard enfatizou a importância da sensibilidade e da imaginação do etnólogo para a pesquisa, assim como a habilidade literária para depois traduzir uma cultura estranha. Estas seriam as qualidades de um bom antropólogo. Como ele próprio sintetizou, “o antropólogo não é só o cotejador e o intérprete de fontes. É o criador delas” (1972: 144).

Ao longo do tempo e, à vezes, indiretamente, essas qualidades individuais acabam por se somar ao acervo da disciplina. Elas são incluídas na constante progressão da antropologia, processo que resulta do confronto que se dá entre os conhecimentos teóricos estabelecidos – que determinam, nas suas linhas gerais, os próprios interesses e linhas de investigação dos pesquisadores – e o universo imposto pela cultura que o pesquisador investiga. Daí decorre que diferentes etnógrafos, ao estudarem o mesmo problema, podem produzir distintas monografias, mas tal fato não afeta a credibilidade das descobertas, pois o efeito das idiosincrasias individuais tende, de um lado, a enriquecer o acervo da antropologia e, de outro, a corrigir-se no contexto maior da disciplina. Daí decorre também um outro fenômeno: o de que a história da Antropologia está intimamente vinculada tanto às obras quanto às trajetórias dos pesquisadores. Nesse contexto, embora tenham chamado de *informantes* seus principais colaboradores na pesquisa de campo, os antropólogos talvez tenham sido os únicos entre os cientistas sociais a render sistemática homenagem a eles.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Como atestam os trabalhos de Victor Turner sobre o especialista Muchona, assim como o tema e título do livro de Vincent Crapanzano, *Tuhami*. Ver Turner (1967); Crapanzano (1980). Ver, também, Casagrande (1959) e Powdermaker (1966).

Esse ponto de vista geral contra o conformismo das definições e a favor das linhagens intelectuais não é novo: vários foram os cientistas sociais que o defenderam anteriormente de uma forma ou de outra; muitos são os que o seguem hoje, a questão central parece ser a de se privilegiar tanto o que o antropólogo faz quanto o que ele diz fazer, e procurar incluir o feito e o dito no contexto maior da cosmovisão humanística e teórica da disciplina como fenômeno social, cultural e histórico.

## II – Ensino, exotismo e teoria

Ao focalizar a questão do ensino da antropologia, uma reflexão sobre os cursos introdutórios faz-se necessária. Talvez valha a pena nos perguntarmos como os estudantes aprendem antropologia e o que mais aprendem, ao ler monografias clássicas, além das informações sobre as brigas de galo em Bali, a importância do irmão da mãe nas tribos sul-africanas, o kula dos trobriandeses, os mitos Kwakiutl, a nomeação Sanumá, os espíritos tailandeses, o simbolismo do pangolim entre os Lele africanos, o canibalismo dos deuses Araweté.

Ensinar antropologia em cursos introdutórios não se restringe apenas a transmitir um acervo de informações sobre o exótico, caso no qual a antropologia não seria mais do que um grande armazenamento de informações, um dicionário de estranhas peculiaridades. Trata-se, mais, de ver aflorar no estudante a descoberta de que, através do exótico, existe uma outra alternativa, uma outra possibilidade além da que nos é dada. Ao aprender sobre mitos e ritos de povos estranhos, aprende-se, e apreende-se um *ethos* específico: de forma lenta, como se fosse o resultado de um processo de iniciação, o estudante passa a reconhecer a racionalidade do outro, o respeito à alteridade, o relativismo das sociedades e das ideologias, a ausência da distinção fundamental entre primitivos e modernos, a horizontalidade das práticas humanas, a afinidade entre a ciência e a magia, entre a magia e a religião, entre a religião e a ciência.

Da eterna procura do “ponto de vista nativo” à constatação de que a antropologia não é uma disciplina apenas fotográfica,

mas, sobretudo, artesanal, interpretativa e microscópica, que liga o particular mais minúsculo ao universal mais abrangente, dá-se início a um processo de desconstrução das categorias abstratas da nossa própria sociedade – a começar pelo que chamamos comumente de religião, filosofia, política, senso comum, etc. Os alunos chegam, assim, a vislumbrar que, no inventário das possibilidades humanas, o processo histórico do chamado mundo ocidental no qual vivemos talvez tenha sido, este sim, o mais exótico, porque aquele historicamente mais singular, único, recente e possivelmente o mais contraditório.

Se esse objetivo é alcançado, o curso introdutório foi bem-sucedido. Mas a realização de tal meta pode levar a um apelo ao exótico, de um lado, e à perplexidade do relativismo, de outro. É necessário, então, mostrar que, se o exotismo é a porta de entrada da antropologia, se o “primitivo” se constitui no objeto que historicamente a distinguiu das outras ciências humanas e a marcou como produto ocidental<sup>4</sup>, a antropologia não se restringe nem ao primitivo nem ao exótico. No entanto, embora eles não determinem a antropologia, constituem-se em objeto e ponto de vista da mesma e estão indelevelmente presentes nas raízes formadoras do pensamento antropológico.

Esse é o tipo de reflexão possível em níveis mais avançados de aprendizado. É então que, como fruto do trabalho de cada estudante e da leitura individual que cada um faz dos clássicos, se pode perceber como, justamente nessa disciplina aparentemente incerta, curiosamente predominam linhagens teóricas e mais se produzem recorrências históricas.

Os antropólogos tendem a reconhecer que partilham ancestrais e linhagens comuns, por intermédio dos quais iniciam os estudantes em qualquer parte do mundo: um curso de história e de teoria antropológica pode variar no que diz respeito ao período contemporâneo e às figuras locais mais significativas, mas há de se lerem os clássicos da teoria antropológica. Mais ainda, há de se sofrer o *impacto* que está reservado ao estudante no momento em que ele se defronta individualmente com as monografias produzidas pelos autores

---

<sup>4</sup> Na década de 50, Evans-Pritchard ainda definia a antropologia como “o estudo das sociedades primitivas” (EVANS-PRITCHARD, 1972).

que o antecederam. Nesse processo complexo de transmissão, no qual o professor não ensina mas orienta, forma-se a base do novo antropólogo, que passa a ser tanto um leitor independente quanto virtual autor.

Daí, talvez, a origem de um fenômeno comum nos cursos de antropologia: é que, ao dominar a literatura, cada aluno elege, de acordo com suas inclinações pessoais, um certo elenco de autores como seus mentores, inserindo-se, assim, em determinada linhagem teórica. Esta não pode ser ensinada; ela deve ser intelectual e emocionalmente construída pelo antropólogo ao longo de sua carreira. Esta liberdade de filiação, assim como outras características individuais de personalidade, etc., é controlada pelo conhecimento teórico acumulado da disciplina.

Mas permanece a questão do relativismo. Como conceber uma disciplina que se define por uma abordagem que é *contextual*? Ou não será tudo relativo se as mentalidades são sempre lógicas e inquisitivas *dentro das premissas* da própria *cultura*?<sup>5</sup> É aqui, então, que a atitude comparativa toma sua forma plena.

A comparação é, para o antropólogo, a alavanca que o faz ver a cultura alheia nos termos nativos e, ao mesmo tempo, coloca em perspectiva a eles e a nós. Este ponto de vista é partilhado por Evans-Pritchard e Louis Dumont: não é possível mover, de dentro, um objeto; é necessário em *fulcro externo*, e a comparação é este fulcro (DUMONT, 1977: 11). Para tal, contamos com a vantagem que nossa civilização oferece de conhecer outras civilizações e outras culturas e, portanto, de poder nos distanciar e nos ver com olhos de quem comparou. Mas a confrontação não apenas nos permite a distância e a perspectiva: ela também fornece a base para a realização do projeto ambicioso de uma teoria sociológica universalista. Se é verdade que a humanidade é uma só, então o que o pesquisador encontra em uma sociedade estará presente, sob o mesmo ou outro formato, em qualquer outra: "They may be conscious and

---

<sup>5</sup> Cf. a conhecida expressão de Evans-Pritchard a respeito da lógica da bruxaria Zande (1978: 54).

differentiated, or non-conscious and undifferentiated, but they are there”<sup>6</sup>. Mais ainda: a comparação é o meio através do qual se une a experiência individual, microetnográfica ou histórica da pesquisa (bibliográfica ou de campo), com a tradição teórica de inspiração holista ou macrosociológica. Neste encontro radical entre as visões nativa e teórico-ocidental, o etnógrafo e a própria teoria sociológica são postos à prova.

Para o pesquisador, trata-se da prova individual: “Só aquele que se volta com humildade para a particularidade mais ínfima é que mantém aberta a rota do universal” (DUMONT, 1992: 52)<sup>7</sup>. É nesse momento que o antropólogo demonstra que a cultura nativa está verdadeiramente introjetada e não apenas registrada em suas anotações de campo. Já no nível teórico, trata-se da oportunidade de revisitar a teoria sociológica ocidental mediante o contraste oferecido pela teoria “nativa”. Esse procedimento fez com que, há muito, os antropólogos se posicionassem contra a simples generalização e estabelecessem a universalidade como meta, seguindo, assim, os passos do ideário sociológico ocidental<sup>8</sup>.

Isto posto, é necessário ressaltar que a antropologia não é uma ciência prospectiva. Mas o fato de ter nascido no momento da gênese da sociedade moderna implica conseqüências importantes: ao mesmo tempo em que é fruto de valores universalistas, a antropologia se propõe a resgatar a não modernidade nos aspectos ideológicos que foram negados na

---

<sup>6</sup> “[...] I simply transcribe the idea of the unity of mankind if I say that, if ‘X’ has been identified in one society, all societies that do not have it must have something of the kind of ‘X’. In other terms, I shall hold at the same time that all ‘features’ or ‘elements’ are deeply altered by their position, and that the sum total of all the ‘features’ or ‘elements’ is constant in all societies. They may be conscious and differentiated, or non-conscious and undifferentiated, but they are there” (DUMONT, 1970: 164 – ênfase minha).

<sup>7</sup> De outra vertente, Geertz afirma que o objetivo da antropologia “[...] is to draw large conclusions from small, but very densely textured facts; to support broad assertions about the role of culture in the constructions of collective life by engaging them exactly with complex specifics” (1973: 28).

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, as críticas de Leach ao projeto de Radcliffe-Brown: para superar a simples generalização, Leach (1961) propôs modelos topológicos. Já Dumont insistiu na comparação de sistemas ideológicos (cf. nota superior). Geertz propôs a interpretação (1973), mas sem abrir mão da etnografia – “all the essays [...] are ethnographically informed (or, God knows, misinformed) reflections or general topics” (1983: 5) – e da comparação (cf. seu “From the Native’s Point of View”, 1983: cap. 3).

nossa sociedade; apesar de ser vista dentro do ocidente intelectualizado como sendo ela própria altamente *exótica*, trata-se de um discurso que se desenvolveu *dentro e para* o mundo moderno. Isto é, a antropologia é parte integrante da sociedade moderna – ela nasce, na sua acepção mais ampla de sociologia, como reação aos ideais individualistas pós-revolucionários franceses – e sua emancipação só se dá, até hoje, de maneira restrita e com um esforço concentrado, via a comparação e o confronto teórico. A antropologia questiona o mundo moderno especialmente no seu secular etnocentrismo quando, na verdade, o que nos acontece “é apenas o pão e o fel comuns de nossa coletividade ou humanidade particular” (DUMONT, 1992: 54).

No contexto brasileiro, a vocação relativista e pretensamente renunciadora da antropologia confronta-se com o compromisso que o cientista tem com o grupo que escolhe estudar – geralmente um grupo diferente, um “outro”, para utilizar o jargão, mas que faz parte da sociedade nacional – e com o envolvimento social que caracteriza e define o intelectual no Brasil. Trata-se de uma combinação *sui generis* dos papéis de cientista e de cidadão quando ela é comparada, por exemplo, com a tradicional escolha do objeto de estudo fora das fronteiras nacionais. O problema é ético e político; não no sentido imediatista que freqüentemente floresce no meio acadêmico brasileiro, mas no sentido mais profundo que associa os ideais da antropologia com suas raízes no iluminismo e com grande visão de que uma ciência da sociedade e da história era possível<sup>9</sup>.

Já se disse que a antropologia olha dragões mas sem tentar domesticá-los, sem abominá-los e sem querer, tampouco, submergi-los nos tanques da teoria. Olhar os dragões apenas para admirá-los reativa ou esteticamente, ou para incluí-los no registro das possibilidades humanas, pode ser projeto de antropólogos de fina estirpe<sup>10</sup>. Mas, tendo visto outros mitos e

<sup>9</sup> Ver Peirano (1992a: cap. 3 e 10).

<sup>10</sup> Este projeto talvez tenha sido mais adequado para aqueles que, no século XIX, se autodenominavam, apropriadamente, “naturalistas”.

outros ritos e – por que não? – outros dragões, temos também visto outras concepções de sociedade, outras idéias de ciência, outros modelos explicativos, outras visões de mundo. Na versão javanesa, “outros campos, outros gafanhotos”<sup>11</sup>.

É possível, assim, perceber um espaço próprio para se pensar o projeto de uma ciência secular e empírica que, nos dias de hoje, procure, por exemplo, modelos alternativos de modernidade. Se o Japão não virou Estados Unidos, se a política é comunalista na Índia, se a religião se mantém viva no Irã, se as nacionalidades se mostram cada vez mais potentes e se a Comunidade Européia enfrenta perplexa as diferenças entre seus países, isto tudo é prova de que a questão da modernidade não só ainda não se resolveu, como passa pela discussão da identidade cultural, quer em seus aspectos políticos, históricos e sociais, quer nos seus regionalismos nacionais, supra ou extranacionais. Este é, talvez, um projeto que para nós se mostra mais congenial, já que fornece a perspectiva de combinar, ao mesmo tempo, a tradição intelectual brasileira com o melhor da herança sociológica e holista da antropologia.

Para tal, no entanto, há de se procurarem os dragões. Se a pesquisa de campo traz a insegurança intrínseca do desnudamento, refugiar-se nas entrevistas, nas pesquisas-relâmpago, nos questionários aplicados por auxiliares, na metodologia como camisa-de-força, enfim, pode apenas reforçar nossa tendência já naturalizada para a especulação introspectiva, criativa por certo, mas que deixa de lado o choque mais aterrador e, no entanto, mais rico do encontro com a alteridade<sup>12</sup>. Dragões, é só procurá-los, mas os reconhecemos melhor se os encontramos primeiro fora do nosso quintal.

O equivalente pode ser dito do ensino: nunca será demais recomendar a leitura direta dos textos originais, evitando, o máximo possível, bibliografia crítica, comentários, interpretações e, sobretudo, os manuais e classificações *a posteriori* que tornam o desenvolvimento da disciplina mais

---

<sup>11</sup> Os dragões, os campos e os gafanhotos são de Geertz (1984).

<sup>12</sup> Décadas atrás, Mário de Andrade já reconhecia essa necessidade, que procurou solucionar por meio de suas famosas “viagens etnográficas” (ver Andrade, 1983). Estas foram realizadas apenas uma década depois de Malinowski ter-se aventurado nos mares da Melanésia.

simples, menos complexo e também menos criativo. Os escritores sabem o mal que o ensino escolar pode produzir: existe uma inversão de valores segundo a qual a bibliografias críticas, os comentários e as interpretações são usados como cortina de fumaça para esconder aquilo que o texto tem a dizer e que só pode dizer se o deixarmos falar sem intermediários que pretendam saber mais do que ele (CALVINO, 1993)<sup>13</sup>. A leitura por meio de um intérprete, por melhor que este seja, de uma classificação extremamente sofisticada, ou da mais refinada das matrizes, impede o confronto direto do leitor com o autor, elimina o impacto deste sobre aquele, retarda o processo através do qual um autor se torna um clássico inspirador ou um opositor para o iniciante e, em última instância, é injusta com todos, leitores e autores. Ler os clássicos em primeira mão é, portanto, a solução otimista para o diagnóstico cético de Virginia Woolf: “But why teach English?... all one can do is to herd books into groups, and then these submissive young, who are far too frightened and callow to have a bone in their backs, swallow it down; and tie it up; and thus we get English Literature into A B C; one, two, three. And lose all sense of what it is about”<sup>14</sup>.

### III – Histórias teóricas e historiografias

Afastados os manuais e os rótulos simplificadores (funcionalismo, funcional-estruturalismo, interpretativismo, etc.)<sup>15</sup>, algumas idéias básicas que decorrem desse ponto de vista podem ser agora sumariadas:

1 – a prática antropológica manifesta-se, em sua forma exemplar, no que os antropólogos produzem, isto é, nas monografias; estas representam a produção mais significativa da antropologia porque socialmente relevante<sup>16</sup>;

---

<sup>13</sup> No mesmo espírito, ver Peirano (1992a: cap. 6).

<sup>14</sup> Apud Bell (1972: 173). Trecho da carta escrita por Virginia Woolf para o sobrinho Julian Bell em 1º de dezembro de 1935.

<sup>15</sup> Para textos densos que fazem uso das classificações mencionadas exceções à regra, portanto, ver Trajano Filho (1992); Viveiros de Castro (no prelo).

<sup>16</sup> Este ponto expande a sugestão de Geertz (1973: cap. 1) de que os antropólogos devem ser avaliados por sua prática, isto é, pela pesquisa de campo que realizam.

2 – nem tudo o que se faz em nome da disciplina é antropologia; nem toda antropologia é, por definição, boa antropologia<sup>17</sup>;

3 – a boa reflexão antropológica deve levar em conta as discussões contemporâneas, ao mesmo tempo em que retoma os temas clássicos para lhes oferecer novas soluções;

4 – os manuais, assim como as classificações, rótulos, matrizes, representam, por sua natureza conservadora<sup>18</sup>, um desfavor ao ensino da antropologia e à formação do pesquisador;

5 – na antropologia, a história da disciplina é, ao mesmo tempo, história e teoria. Isto é, o ensino se faz melhor por meio das leituras clássicas, processo que informa o estudante das questões teóricas, metodológicas e etnográficas. Daí decorre que:

6 – se a antropologia está sempre em construção, cada monografia, como a expressão mais significativa da disciplina, é sempre artesanal e, conseqüentemente, incompleta<sup>19</sup>.

O *métier* do antropólogo consiste em um eterno recomeçar que resulta, em qualquer circunstância, em produtos temporários e parciais. Cada geração reinventa a antropologia; cada antropólogo repensa a disciplina (LEACH, 1961; DAMATTA, 1981). Em outras palavras, a história da antropologia não é, para o antropólogo, apenas um passado perdido ou ultrapassado, mas a inspiração para solucionar os *problemas* presentes, porque estes já foram enfrentados antes e, possivelmente, nem todas as soluções devidamente aproveitadas. (Um exemplo contemporâneo é a redescoberta

---

<sup>17</sup> É preciso discernir a mediocridade de trabalhos individuais e o poder analítico das disciplinas. Por exemplo, uma análise do Congresso Nacional com o instrumental mais clássico da antropologia pode produzir excelentes *insights*, seja sobre a idéia de “decoro parlamentar” e, conseqüentemente, sobre valores políticos dominantes no Brasil, seja sobre os padrões de corrupção socialmente legítimos. Ver as teses de doutorado de Carla Costa Teixeira (UnB) e Marcos Otávio Bezerra (MN/UFRJ).

<sup>18</sup> Ver Stocking Jr. (1968: cap. 1) para a idéia de uma historiografia “*whiggish*”. Adam Kuper propõe que a história da antropologia “may rather refocus the present itself, obliging us to see current views in a fresh, often unexpected, even disturbing perspective” (1991: 129). Infelizmente, esta interessante proposta não é desenvolvida no artigo em que é formulada.

<sup>19</sup> Ver Peirano, 1993; 1994.

de Malinowski como um dos precursores da moderna teoria lingüística, o que teria sido impossível se ele tivesse sido definitivamente rotulado na ultrapassada categoria de *funcionalista*). Mas, se a antropologia é este retorno, pode assumir várias características. Uma delas é especialmente importante nesse contexto em decorrência da relação que venho procurando estabelecer entre a prática etnográfica e a teoria, de um lado, e a delicada questão do ensino da antropologia, de outro.

*a) A idéia de uma história teórica*

Escolho a expressão *história-teórica* para designar um elenco de autores e de monografias que se transforma, em determinado contexto, em uma linhagem socialmente consagrada da disciplina. Isto é, a história teórica pode assumir formas variadas, mas sua presença constante é elemento essencial da cosmovisão do antropólogo. Empiricamente, ela se traduz como uma reinvenção disciplinar, resultado do encontro entre teoria acumulada e dados etnográficos novos que são vistos, pelos antropólogos-praticantes, como a *história teoricamente significativa*.

A centralidade de história teórica pode ser observada em várias circunstâncias da vida acadêmica: na bibliografia citada pelo autor de um artigo, nas referências implícitas a uma determinada conferência, nos mentores intelectuais de um antropólogo em particular. Como criação cultural, a história-teórica da disciplina seleciona, ou “pinça”, um certo tema, abordagem ou autor como significativos em determinado momento e lugar. Trata-se de um fenômeno que, tal como na visão clássica de Marcel Mauss a respeito da magia, legitima uma dada vertente dentro do panteão de antecessores disciplinares. Embora os mecanismos sociológicos que, em um contexto específico, definem uma história-teórica mereçam análise à parte, desejo ressaltar, como primeiro ponto, que esse fenômeno, *interno* à prática disciplinar, faz com que os recortes realizados tanto possam ser temáticos como cronológicos, mas terão sempre como objetivo torná-los *legítimos*. Tal legitimidade normalmente se atinge pela via tradicional, isto é, por intermédio

de debates com autores contemporâneos ou por meio da interlocução com antecessores clássicos ou redescobertos. Uma característica fundamental dos debates antropológicos, contudo, é que eles não se resolvem pela eliminação de uma das facções em disputa, mas geralmente pela incorporação de todos os oponentes no momento seguinte<sup>20</sup>.

A *história teórica* aparece, de forma clara, no processo de transmissão da disciplina. É quando, nos diversos programas de cursos de história/teoria da antropologia, mais ressaltam as diferentes maneiras de se conceberem as conquistas teóricas e os conhecimentos etnográficos deste século, desde que se reconheceu socialmente a antropologia como disciplina. Uma determinada *história teórica* explica, portanto, por que a leitura de alguns predecessores é considerada indispensável, mas não a de outros, criando uma hierarquia de autores.

Um segundo ponto a se destacar é que, na prática disciplinar da antropologia, os autores consagrados são geralmente pesquisadores que contribuíram, com suas descobertas etnográficas, para o refinamento teórico da disciplina. O tipo de história teórica corrente na antropologia é, portanto, fundamentalmente distinto do de outras linhagens das ciências sociais, como os de sociologia e da ciência política<sup>21</sup>. Uma concepção da história teórica antropológica faz, por exemplo, com que uma disciplina de teoria e história inicie uma viagem ao passado por Tylor, Morgan, Foustel de Coulanges, para depois confrontar Marx, Weber e Durkheim e, após um sobrevôo pelos antropólogos ingleses do meio do século, chegar finalmente a Lévi-Strauss, Dumont e Geertz<sup>22</sup>. Outras construções podem contemplar uma listagem cronológica de um determinado número de monografias clássicas; ou, ainda, incluir autores norte-americanos, como a escola de Franz Boas ou a tradição lingüística de Whorf e Sapir; e até sagrados (como

---

<sup>20</sup> Ver Peirano, 1991; 1992a: cap. 9.

<sup>21</sup> Na sociologia, os três autores clássicos Durkheim, Marx e Weber ainda fornecem os parâmetros básicos do ensino. Na ciência política, Grynspan (1994) mostra como Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto representam os pais fundadores de uma linhagem de “comentadores”, especialmente no caso norte-americano.

<sup>22</sup> Estou lançando mão, de forma relativamente livre, dos dados da análise de Viveiros de Castro (1993b) sobre os cursos de “Teoria Antropológica 1” do Museu Nacional/UFRJ.

Gregory Bateson e Marucie Leenhardt). Alguns antropólogos *menos* clássicos podem também merecer lugar de destaque, como é o caso de Robert Redfield com seus estudos de comunidade, por exemplo<sup>23</sup>.

Nesse contexto, pelo menos dois aspectos curiosos estão presentes no processo de apropriação dos autores: de um lado, antecessores injustiçados, esquecidos ou relegados podem, em princípio, ser lembrados e recuperados. O caso de Gregory Bateson exemplifica essa situação. Esquecido dos anos 30 à década de 80, Bateson foi recuperado por um grupo de antropólogos norte-americanos que, de forma inesperada, posteriormente optou por voltar a criticá-lo em nome das realizações que ele teria tido condições de produzir, mas não o fez (MARCUS & CUSHMAN, 1982; MARCUS, 1985).

Mas existem também as aprovações valorativas de autores clássicos, tornados heróis ou vilões de determinadas vertentes. Duas apropriações contemporâneas de Evans-Pritchard ilustram esse caso: para Louis Dumont, Evans-Pritchard constitui o elo fundamental da sua linhagem teórica. Por meio dos estudos sobre os Azande, Nuer e beduínos de Cirenaica, Evans-Pritchard introduziu a noção de hierarquia, na qual dominavam os dualismos; enfatizou o contexto e adotou uma abordagem dinâmica nos modelos teóricos; além de conceber os sistemas conceituais como estruturas abertas. Evans-Pritchard teria, portanto, antecipado o melhor do estruturalismo via etnografia (DUMONT, 1980: cap.1). Já para Clifford Geertz (1988: 49), Evans-Pritchard é também um clássico, mas um clássico às avessas: dono de um estilo fascinante, *maddening brilliant*, suas monografias não fazem mais do que repetir incessantemente o mesmo processo: o reconhecimento de que algo de nossa cultura falta em outra sociedade<sup>24</sup> e a conclusão final de que

<sup>23</sup> No Brasil, uma tendência recente em alguns Programas (a meu ver, precoce para o estudante) é a inclusão de filósofos em voga (Foucault, Derrida, etc.) ou da crítica desconstrutiva da teoria da antropologia (George Marcus, James Clifford e outros). Esta inclusão se faz, muitas vezes, em detrimento de um curso básico sobre organização social e parentesco, pilar constitutivo da antropologia. Entre os programas de pós-graduação no Brasil, apenas o da Universidade de Brasília mantém essa obrigatoriedade.

<sup>24</sup> Entre os Azande, a distinção entre causalção natural e moral; entre os Nuer, nossa estrutura de lei estatal e controle da violência; em *Nuer religion*, nossos dogmas, liturgia, sacramentos, cultos e mitologia (GEERTZ, 1988: 69).

sempre haverá uma alternativa para substituir essa ausência<sup>25</sup>. Para Geertz, portanto, o sucesso de Evans-Pritchard deve-se a um tipo de contrato narrativo entre autor e audiência, que faz com que pequenos sinais traduzam grandes mensagens, caracterizando a escrita etnográfica colonialista. Dessa maneira, Dumont faz de Evans-Pritchard herói fundador; Geertz, exemplo a ser evitado.

Em suma: apesar das variações inevitáveis no ensino teórico da antropologia, permanece o foco central em alguns autores tidos como verdadeiramente *clássicos*, núcleo que embasa a cosmologia partilhada dos antropólogos. Trata-se de linhagens reconhecidas, por assim dizer, histórias teóricas legitimadas, constituídas por seqüências de etnógrafos-teóricos e suas obras. Essas características não apenas servem como meios heurísticos de transmissão da disciplina, mas são também elementos fundamentais da própria cosmologia dos seus praticantes. Ensino, teoria e etnografia, assim, conjugam-se, conformando um mundo povoado de variados povos e tempos dos Sanusi de Cirenaica do século XIX aos contemporâneos Tshidi da África do Sul, passando pelos Pigmeus da floresta Ituri dos anos 60<sup>26</sup>.

### *b) Outras perspectivas*

A história teórica é uma construção *interna* à disciplina. De uma perspectiva mais externa, a recuperação do passado da antropologia pode ser objeto de outras abordagens que se pautam por objetivos diferentes dos da *história teórica*. Isto é, para um pesquisador-etnógrafo, a história da antropologia tem implicações diferentes daquelas próprias para um historiador, por exemplo.

Um exercício que procurou desenvolver uma *arqueologia* da antropologia é o ensaio de Bernard McGrane (1989), que teve como objetivo reconstruir, do século XVI ao início do século XX, a história das diferentes concepções européias de “culturas

<sup>25</sup> Por exemplo, bruxaria, organização segmentária, ou uma imagem modal da divindade.

<sup>26</sup> Os Sanusi são de Evans-Pritchard (1949); os Tshidi, dos Comaroff (1986) e os Pigmeus, de Turnbull (1962).

alienígenas”. Esse pequeno mas instigante estudo demonstra como as visões de mundo dos séculos anteriores ao XIX não favoreceram a elaboração de um conhecimento sistemático e disciplinar da alteridade, fato que se consumou apenas no horizonte histórico das novas concepções de tempo e espaço do Iluminismo.

Tratando da disciplina já estabelecida, uma reconstrução histórica ensaística foi produzida por Adam Kuper (1973), em texto que se aproxima a uma *história teórica* na seleção dos autores britânicos de que se trata. Essa visão positiva dos fundadores encontra seu contraponto no livro mais recente de Clifford Geertz (1988), que reúne, sob a aparência de uma história teórica, ensaios sobre os “clássicos” Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict. Devido ao seu tom de denúncia, irreverência e sofisticada ironia em relação à elaboração e ao consumo da produção antropológica – o que leva Geertz a tomar várias liberdades históricas –, os ensaios devem destinar-se, de preferência, aos iniciados (ver PEIRANO, 1992a: cap.6). Também *whiggish*, em sua concepção, é a reconstrução histórica apresentada por Marshall Sahlins (1976), cujo objetivo louvável foi o de defender a abordagem cultural da explicação simplista da razão prática, mas que resultou, nesse processo, em avaliações muitas vezes injustas<sup>27</sup>.

No Brasil, uma *antropologia* (ou sociologia) da antropologia tem sido desenvolvida dentro de uma perspectiva que procura examinar em que medida a própria disciplina é histórica e culturalmente informada (PEIRANO, 1981, 1992a; LEITE LOPES, s.d.; MICELLI, 1989; NEIBURK, 1993<sup>28</sup>). Ainda no Brasil, outra abordagem recente procura lançar um olhar *etnológico* sobre a antropologia mediante a análise de um determinado autor, tarefa que foi realizada por Goldman (1994) a respeito de Lévi-Bruhl. As experiências de se desenvolver uma *etnografia* da ciência formam hoje uma linha de pesquisa (CARDOSO DE

<sup>27</sup> Os exemplos de Geertz e Sahlins mostram o quanto é tênue a distinção entre história teórica e historiografia e, inclusive, como a primeira pode se apresentar como a segunda para obter maior legitimidade.

<sup>28</sup> Interessante notar que essa linha de estudos tem como referência autores franceses: no primeiro caso, o interlocutor é Louis Dumont; já os demais têm como inspiração as idéias de Pierre Bourdieu.

OLIVEIRA, 1988), que foi precedida por análises das relações entre as ciências sociais e os processos sociais mais abrangentes (VELHO, 1983). Já propostas que têm como objetivo uma visão historiográfica mais bem definida estiveram presentes na última década em Melatti (1984a, 1984b) e Corrêa (1982, 1987).

A historiografia da antropologia certamente tem em George Stocking Jr. o *doyen* desta área de estudos<sup>29</sup>. Nunca serão demais ou supérfluos os novos dados fornecidos pela história da antropologia, mas aqui é preciso estar alerta para a diferença que existe entre *descobertas históricas* e *teoria antropológica*. A visão dos antropólogos da sua prática cotidiana faz com que o desenvolvimento histórico da disciplina seja recuperado como uma possível história teórica, que é distinta, na sua armação e conseqüências, de uma historiografia. Este é um ponto crucial<sup>30</sup>. Por exemplo, trazer à tona a correspondência de Radcliffe-Brown e Margaret Mead sugere uma interação teórica significativa dos dois autores, mas não elimina (por enquanto) a distinção clara que os antropólogos britânicos têm insistido em manter entre eles e a chamada “escola de cultura e personalidade”<sup>31</sup>. Essa diferenciação faz parte de uma vertente da *história teórica*, o que significa que a historiografia pode fornecer subsídios para esse tipo de preocupação, mas história teórica e historiografia não são coincidentes em suas configurações e tampouco partilham os mesmos objetivos.

Recentemente, uma nova possibilidade abriu-se para os estudiosos da disciplina. Ela se inspira no regate sociológico da noção de “gênio” desenvolvido por Norbert Elias a respeito da carreira de Mozart: o jovem compositor foi membro da sociedade de corte, mas viveu a transição para a consolidação do tipo burguês de música, transição histórica que favoreceu aspectos trágicos de sua vida pessoal (ELIAS, 1991)<sup>32</sup>. Essa

<sup>29</sup> Ver, especialmente, a série “History of Anthropology”, editada por Stocking Jr. e publicada pela University of Wisconsin Press.

<sup>30</sup> Adam Kuper (1991) não reconhece esse ponto e insiste em estabelecer, *ao mesmo tempo*, uma história que sirva tanto a antropólogos quanto a historiadores.

<sup>31</sup> Ver, por exemplo, notas recentes de Stocking Jr. (1993) sobre a troca de cartas entre Margareth Mead e Radcliffe-Brown.

<sup>32</sup> Agradeço a José Sérgio Leite Lopes a indicação desse texto, que, por sua vez, lhe serviu de inspiração para a análise da trajetória de Garrincha (LEITE LOPES & MARESCA, 1992).

perspectiva, que vincula a trajetória artística ou intelectual do indivíduo à configuração social da época, pode vir a ser útil para uma análise da história da antropologia<sup>33</sup> e talvez explique, de imediato, por que *The Nuer* obteve o reconhecimento de um clássico e as demais monografias da trilogia Nuer foram relegadas a um segundo plano<sup>34</sup>. Embora *Nuer religion* avance nas questões complexas da análise da religião, este avanço não foi socialmente reconhecido no contexto da afirmação e legitimidade do estruturalismo lévi-straussiano na década de 50. Assim, o livro de Evans-Pritchard, com suas nuances analíticas e metáforas poderosas, não recebeu o devido reconhecimento e é desconhecido de muitos antropólogos contemporâneos<sup>35</sup>.

Finalmente, em matéria de recuperação histórica, deve-se dar especial atenção aos relatos que a geração nascida nos anos 20 vem produzindo ao longo da última década, depoimentos pessoais que se transformam em dados históricos e etnográficos. Penso, especialmente, nos relatos autobiográficos de Meyer Fortes (1983), Raymond Firth (1975, 1983), Jack Goody (1991), Edmund Leach (1989-90), Clifford Geertz (cf. Handler 1991) e Louis Dumont (cf. Galey 1982) sobre suas trajetórias individuais e institucionais, que são hoje preciosos depoimentos *nativos*<sup>36</sup>.

#### IV – No Brasil e alhures

No Brasil e em outras partes do mundo, a antropologia como disciplina vem sendo questionada tanto pelos especialistas intradisciplinares quanto por outros cientistas

---

<sup>33</sup> O estudo de Grynspan (1994) sobre Mosca & Pareto segue, a meu ver, essa abordagem, embora o autor reconheça a fonte de sua inspiração em Pierre Bourdieu.

<sup>34</sup> A trilogia compõe-se dos livros: *The Nuer* (1940); *Kinship and marriage among the Nuer* (1951) e *Nuer religion* (1956).

<sup>35</sup> Da mesma maneira, os escritos etnográficos de Radcliffe-Brown sobre os andamaneses não puderam competir com *The Argonauts*, mas Malinowski perdeu para Radcliffe-Brown na tentativa de elaborar uma ciência natural da sociedade, cf. o póstumo *A Scientific Theory of Culture*, de 1944.

<sup>36</sup> Ver, também, o livro editado por Borofsky que contém, para cada autor, uma seção intitulada "Intellectual roots". No Brasil, os "memoriais" hoje exigidos dos candidatos a vagas em concursos públicos nas universidades representam fonte interessante sobre as trajetórias intelectuais dos cientistas sociais que se formaram depois dos anos 60.

sociais. No Brasil, desde a década de 60, a principal objeção que se faz à antropologia é a de que ela representa um desalento no esforço teórico das ciências sociais e que, portanto, deve empenhar-se no aprimoramento de seus critérios de cientificidade. Analogicamente menos exigente que a sociologia, a antropologia produzida, com sua ênfase empírica, um certo abandono do rigor necessário ao campo das ciências sociais. Esse foi o tom da queixa que Florestan Fernandes fez aos antropólogos na conferência pronunciada em reunião da Associação Brasileira de Antropologia em 1961, e, hoje, no momento em que a disciplina se torna mais conhecida e influente, é uma questão que muitos cientistas sociais continuam propondo para discussão (FERNANDES, 1961; REIS, 1993).

No exterior, a questão não se coloca exatamente no contexto das ciências sociais como um todo – inclusive porque a própria designação de *ciências sociais* é, muitas vezes, problemática –, mas no quadro de discussão de um futuro para a antropologia em um mundo pós-moderno fragmentado (WEINER & PEACOCK, 1993). Os problemas considerados relevantes dizem respeito à autoridade do texto etnográfico, aos pressupostos coloniais da antropologia, à etnografia como prática acadêmica, às implicações políticas da antropologia. Apenas de forma remota a influência da antropologia sobre outras disciplinas é levantada – como acontece de forma predominante no Brasil –, mesmo assim no contexto das dúvidas sobre a unidade ou fragmentação da antropologia como conhecimento acadêmico.

O questionamento da antropologia é, então, geral, mas com implicações diversas: no Brasil a discussão desenvolve-se dentro da área do conhecimento institucional das *ciências sociais*. No exterior (principalmente nos Estados Unidos), a questão nasce nos departamentos de antropologia e de seus concorrentes centros de *cultural studies*, colocando em disputa a sobrevivência disciplinar, de um lado, e a legitimação dos “*blurred genres*”, de outro. (No âmbito de uma tradição, no entanto, os problemas norte-americanos freqüentam nossas mentes e nossos congressos; cf. MARCUS, 1991).

Aqui vale a pena lembrar que a antropologia e a sociologia têm, na consciência contemporânea, as mesmas raízes sociais e teóricas no mundo ocidental; que diferenças institucionais não implicam, necessariamente, oposições intelectuais; que o debate vale mais quando o objetivo geral é somar; e, finalmente, que no Brasil a gênese da reflexão sociológica como o estudo das “ciências sociais” (e que ainda perdura nos nossos cursos de graduação, nos institutos a que pertencemos e nas associações como a ANPOCS) deve favorecer a proximidade intelectual, senão a acadêmica. Se o estudo das relações raciais, realizado por Florestan Fernandes – da USP – serviu de base para a antropologia da fricção interétnica na década de 60, hoje podemos buscar em Oracy Nogueira – da Escola Livre & de Chicago – a inspiração para as análises de preconceito racial. Mas talvez, quem sabe, a constante procura do diálogo e as dificuldades de intercâmbio que vivenciamos não sejam exatamente os reflexos tardios da experiência na qual fomos todos gerados?

## BIBLIOGRAFIA

AHMAD, Aijaz. “There worlds theory: end os a debate”. In: AHMAD, A. **In theory. Classes, nations, literature**. London: Verso, 1992.

ANDRADE, Mário de. **A lição do amigo**. Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993.

BELL, Quentin. **Virgínia Woolf**. A biography. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

BOROFSKY, Robert (org.). **Assessing Cultural Anthropology**. New York: McGraw-Hill, 1994.

CALVINO, Ítalo. **Por que ler os clássicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1988.

CASAGRANDE, J. **In the company of men**. New York: Harper Bros, 1959.

COMAROFF, John & COMAROFF, Jean. "Christianity and colonialism in South Africa". In: **American Ethnologist**, vol. 13, n.º 1: 1986 (pp. 1-22).

CORRÊA, Mariza. **A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. Mimeo. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 1982.

\_\_\_\_\_. **História da antropologia no Brasil**. Testemunhos: Emilio Willems e Donald Pierson. Campinas: Editora da Unicamp, 1987.

CRAPANZANO, Vicent. **Tuhami. Portrait of a Moroccan**. Chicago: The Chicago University Press, 1980.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**. Uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

DIAS DUARTE, Luiz Fernando. "Formação e ensino na antropologia social: os dilemas da universalização romântica". Trabalho apresentado no Fórum "O Ensino das Ciências Sociais", **XVIII Encontro Anual da Anpocs**, 23-27 de novembro de 1994, Caxambu.

DUMONT, Louis. "A fundamental problem in the sociology of caste". In: **Contributions to Indian Sociology**, vol. 9: 1966 (pp. 17-32).

\_\_\_\_\_. **Religion, politics and history in India**. Paris: Mouton, 1970.

\_\_\_\_\_. **From Mandeville to Marx**. Chicago: The Chicago University Press, 1977.

\_\_\_\_\_. **Homo Hierarchicus**. The Chicago University Press, 1980. 3 ed.

\_\_\_\_\_. – 1992 – **Homo hierarchicus**. O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: Edusp. (Tradução de Carlos Alberto da Fonseca.)

ELIAS, Norbert. **Mozart. Sociologie d'un génie**. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **The Sanusi of Cyrenaica**. Oxford University Press, 1949.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Social**. Seis conferências proferidas no Terceiro Programa da BBC, inverno de 1950. Lisboa: Edições 70, 1972.

\_\_\_\_\_. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Tradução de Eduardo Viveiros de Castro).

FERNANDES, Florestan. "A unidade das ciências sociais e a antropologia". In: **Anhembi**, vol. 44, n.º 132: 1961 (pp. 453-470).

FIRTH, Raymond. "An appraisal of modern social anthropology". In: **Annual Review of Anthropology**, vol. 4: 1975 (pp. 1-25).

\_\_\_\_\_. "Meyer Fortes: an appreciation". In: **Cambridge Anthropology** (special edition), vol. 8: 1983 (pp. 52-69).

FORTES, Meyer. "An anthropologist's apprenticeship". In: **Cambridge Anthropology** (special edition), vol.8: 1983 (pp. 14-51).

FRY, Peter. "Politicamente correto em um lugar, incorreto em outro. Preconceito racial no Brasil, Zimbábue, Moçambique e Estados Unidos". In: **Estudos Afro-Asiáticos**, vol.21: 1991 (pp. 167-77).

\_\_\_\_\_. "Formação ou educação: os dilemas dos antropólogos perante a grade curricular". Trabalho apresentado no Fórum "O Ensino das Ciências Sociais", **XVIII Encontro Anual da Anpocs**, 23-27 de novembro de 1994, Caxambu.

GALEY, Jean-Claude. "A conversation with Louis Dumont. Paris, 12 December 1979". In: MADAN, T. N. (org.). **Way of life. King, householder, renouncer**. Essays in honour of Louis Dumont. Delhi: Vikas Publishing House, 1982.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973.

\_\_\_\_\_. **Local knowledge**. Further essays in interpretative ethnology. New York: Basic Books, 1983.

\_\_\_\_\_. **Works and lives**. The anthropologist as author. Stanford: Stanford University Press, 1988.

GOLDMAN, Marcio. **Razão e diferença**. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: Editora Grypho/Editora da UFRJ, 1994.

GOODY, Jack "Toward a room with a view: a personal account of contributions to local knowledge, theory, and research in fieldwork and comparative studies". In: **Annual Review of Anthropology**, vol. 20: 1991 (pp. 1-23).

GRYNSPAN, Mario. **As elites da teoria**. Tese de doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1994.

HANDLER, Richard. "An interview with Clifford Geertz". In: **Current Anthropology**, vol. 32, n.5: 1991 (pp. 603-613).

HOMANS, George "Steps to a theory of social behavior. An autobiographical account". In: **Theory and Society**, vol. 12, n.1: 1983 (pp. 1-45).

KUPER, Adam. **Anthropologists and Anthropology**. The British School 1922 – 1972. New York: Pica Press, 1973.

\_\_\_\_\_. "Anthropologists and the history of anthropology". **Critique of Anthropology**, vol.11: 1991 (pp. 125-42).

LEACH, Edmund. **Rethinking anthropology**. Londres: Athlone Press, 1961.

\_\_\_\_\_. "Masquerade: the presentation of the self in holiday life". In: **Cambridge Anthropology**, vol. 13, n.3: 1989-90 (pp. 47-69).

LEITE LOPES, José Sérgio. **História social da sociologia do trabalho e dos trabalhadores no Brasil**. Projeto de pesquisa. Rio de Janeiro: Museu Nacional, [s.d.].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Structural anthropology**. New York: Basic Books, 1977, vol.II.

MADAN, T.N. **Pathways**. Approaches to the study of society in India. Dli: Oxford University Press, 1994.

MARCUS, George. "A timely rereading of Naven: Gregory Bateson as oracular essayist". In: **Representation**, n.12: 1985 (pp. 66-82).

\_\_\_\_\_. "Pats, present, and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth century modernity worldwide". In: **Anais da 17ª Reunião da ABA**. Florianópolis: ABA, 1991.

MARCUS, George & CUSHMAN, M. "Ethnographies as texts". **Annual Review of Anthropology**, vol.11: 1982 (pp. 25-69).

McGRANDE, Bernard. **Beyond anthropology**. Society and the other. New York: Columbia University Press, 1989.

MELATTI, Julio César. "A antropologia no Brasil: roteiro". In: **Boletim informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais**, n.17, 1984a.

\_\_\_\_\_. "Apresentação" (Depoimentos de Luiz de Castro Faria, Egon Schaden e Thales de Azevedo). In: **Anuário Antropológico/82**: 1984b.

MICELI, Sérgio (org.) – 1989 – **As ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice.

MONTERO, Paula. "Tendência da pesquisa antropológica no Brasil". Trabalho apresentado no Fórum "O Ensino das Ciências Sociais", **XVIII Encontro Anual da Anpocs**, 23-27 de novembro de 1994, Caxambu.

NEIBURG, Federico. **A invenção do peronismo e a constituição das ciências sociais na Argentina**. Tese de doutorado. PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, 1993.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco**. Ensaios de relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz, 1986.

PALMEIRA, Moacir. **Memorial do candidato**. Manuscrito. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1994.

PEIRANO, Mariza. **The anthropology of anthropology: the case of Brazil**. Ph.D. dissertation. Harvard University, 1981. (Divulgada na **Série Antropologia**, n.º 110, Universidade de Brasília).

\_\_\_\_\_. "Os antropólogos e suas linhagens". In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ano 6, n.16, 1991a (pp. 43-50).

\_\_\_\_\_. "For a sociology of India: some comments from Brazil". In: **Contributions to Indian Sociology** (n.s.), vol. 25, n.2, 1991b (pp. 321-327).

\_\_\_\_\_. "À procura de dragões". In: **Humanidades**, n. 29, 1992b (pp. 369-371).

\_\_\_\_\_. "As árvores Ndembu: uma reanálise". **Anuário Antropológico/90: 1993** (pp. 9-64).

POWDERMAKER, Hortense. **Stranger and friend**. New York: W.W. Norton, 1966.

REIS, Fábio Wanderley. **Avaliação das Ciências Sociais**. Manuscrito. (Primeira versão do relatório para o Projeto Avaliação do Sistema Nacional de Ciência e Tecnologia, dirigido por Simon Schwartzman, 1993).

SAHLINS, Marshall. **Culture and practical reason**. Chicago: The Chicago University Press, 1976 (Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão publicada em 1979 por Zahar Editores).

SRINIVAS, M.N. **Social change in modern India**. Berkeley: University of California Press, 1966.

STOCKING Jr., George W. **Race, culture, and evolution**. New York: The Free Press, 1968.

TRAJANO FILHO, Wilson. "A troca silenciosa e o silêncio dos conceitos". In: **Dados**, vol. 35, n.1, 1992 (pp.87-116).

TURNBULL, Colin M. – 1962 – **The forest people**. A study of the Pygmies of the Congo. New York: Simon and Schuster.

TURNER, Victor W. **The forest of symbols**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

VELHO, Otávio. "Processos sociais no Brasil pós-64: as ciências sociais". In B. SORJ E M.H.T. DE ALMEIDA (orgs.). **Sociedade e política no Brasil pós-64**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os cursos de TA1**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, manuscrito, 1993.

\_\_\_\_\_. "Sobre a antropologia hoje: te(i)mas para discussão". Trabalho escrito para o Fórum "O Ensino das Ciências Sociais", **XVIII Encontro Anual da Anpocs**, 23-27 de novembro de 1994, Caxambu.

\_\_\_\_\_. "Society". In: BARNARD, A. & SPENCER, J. (eds.). **Encyclopedic Dictionary of Cultural and Social Anthropology**. London: Routledge.

WEINER, Annette & James PEACOCK "Anthropology's future: report on a Wenner-Gren Foundation 'Conference'". In: **Anthropology Newsletter**, vol.34, n.6: 22-3 e 68, 1993.