



**Universidade Federal de São Carlos**  
**Centro de Educação e Ciências Humanas**  
**Departamento de Ciências Sociais**  
**Programa de Pós-graduação em Antropologia Social**

**Estêvão Barros Chaves**

**O BRASIL VISTO DE CIMA:**  
**o campo de uma periferia a partir de centros de produção antropológica**

São Carlos – SP

2018

**Estêvão Barros Chaves**

**O BRASIL VISTO DE CIMA:  
o campo de uma periferia a partir de centros de produção antropológica**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-graduação em Antropologia Social da  
Universidade Federal de São Carlos como  
requisito para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Piero de Camargo Leirner

São Carlos-SP  
2018

Barros Chaves, Estêvão

O Brasil visto de cima: o campo de uma periferia a partir de centros de produção antropológica / Estêvão Barros Chaves. -- 2018.  
137 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador: Piero de Camargo Leirner

Banca examinadora: Antonio Roberto Guerreiro Júnior , Igor José de Renó Machado

Bibliografia

1. Teoria antropológica. 2. Antropologia Brasileira. 3. Centro e periferia.  
I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

---

**Folha de Aprovação**

---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Estêvão Barros Chaves, realizada em 28/11/2018:

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Piero', is written above a horizontal line.

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner  
UFSCar

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Igor José de Renó Machado', is written above a horizontal line.

Prof. Dr. Igor José de Renó Machado  
UFSCar

A large, complex handwritten signature in blue ink is written above a horizontal line.

Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Júnior  
UNICAMP

Dedico esta dissertação a tod@s que me incentivam no caminho do saber,  
humanos e não humanos.

## **Agradecimentos**

Agradeço em primeiro lugar aos que, estando mais próximos de mim, me incentivaram com palavras, gestos, abraços e materiais. Minha família e amigos, sempre ao meu lado: minha mãe Cléria e meu pai Oilton, que sempre lutaram por minha educação. Aos meus irmãos queridos que também lutam pela educação. Aos meus avós que sempre estiveram ali. E aos muitos amigos que estiveram presente ao longo dos anos.

Agradeço imensamente a todas e todos os professores da UFSCar, em especial àqueles do departamento de antropologia, que seguem fazendo o melhor pela educação brasileira e de seus alunos. Ao Felipe Vander Velder que, no processo de qualificação, deu preciosas contribuições. Não poderia deixar de enfatizar a contribuição de Piero Leirner, o orientador deste trabalho, cuja paciência, perseverança e inteligência fizeram com que nossa caminhada fosse concluída com êxito. Deixo aqui meus sinceros agradecimentos.

Por fim, agradeço ao Estado brasileiro a oportunidade de estudar com permanência estudantil e bolsas de estudo, recentemente ameaçadas e sem as quais eu certamente não teria chegado até aqui, tendo em vista que as políticas de educação superior federal me forneceram essa possibilidade, com educação pública, gratuita e de qualidade. Que mais e mais brasileiros tenham essa mesma oportunidade! Agradeço à CAPES e à FAPESP (processo nº 2016/12185-3) pelo financiamento desta dissertação.

## **Resumo**

Esta dissertação pretende observar relações entre a antropologia brasileira e as estrangeiras, buscando a representação de uma e de outra nos diversos sentidos que elas possam adquirir. Partindo da dupla relação entre centro-periferia, ou seja, entre antropólogos e nativos por um lado e entre antropologias centrais e marginais de outro, a pesquisa buscará evidenciar as formas nas quais as relações se estabelecem e os conteúdos destas. Nesse sentido, caberá ver, entre outros elementos, como certas antropologias “centrais” dialogam com a antropologia brasileira quando seus objetos estão no Brasil. Em outro nível, procuraremos definições sobre a antropologia brasileira em instrumentos como enciclopédias, dicionários e, principalmente, periódicos. Neste ponto, pretendemos comparar visões “de fora” e “internas”, produzidas, entretanto, para um público global, como mecanismo de observação do tipo de relações que podem ser entendidas dentro de vetores concebidos pelo eixo “centro-periferia”. Como então poderíamos observar as múltiplas posições que a antropologia brasileira ocupa no campo internacional? A ideia, assim, é montar uma tipologia de relações que ajude a pensar uma certa política internacional sobre a antropologia brasileira.

Palavras-chave: centro; periferia; antropologia brasileira; teoria antropológica.

## **Abstract**

This thesis intends to observe the relationship between Brazilian and foreign anthropologies, seeking the representation among them in the many senses that they may acquire. From the double "center-periphery" relations - between anthropologists and natives on one side, and central and marginal anthropologies on the other - the research will seek to highlight the ways in which relations are established and their contents. In this sense, it will be necessary to see, among other elements, how certain "central" anthropologies dialogue with the Brazilian anthropology when its objects are in Brazil. At another level, we will look for definitions on the Brazilian anthropology in instruments such as encyclopedias, dictionaries and, mainly, periodicals. At this point, we intend to compare "outsiders" and "internal" views, produced, however, for a global audience, as a mechanism for observing the type of relationships that can be understood within vectors conceived by the "center-periphery" axis. How then could we observe the multiple positions that Brazilian anthropology occupies in the international field? The idea, therefore, is to build a typology of relationships that helps to think certain international politics about Brazilian anthropology.

Key-words: center; periphery; Brazilian anthropology; anthropological theory.



<b>Introdução</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1 - História da antropologia brasileira a partir dos “centros”</b>	<b>23</b>
HSAI, Nimuendajú e “os demais”	30
Florestan Fernandes	40
Harvard Central Brazil Project (HCBP)	46
Teoria clássica e teoria do contato: um mesmo contexto	50
<b>Capítulo 2 - Contextos de produção antropológica</b>	<b>62</b>
Journal of the Royal Anthropological Institute	64
American Anthropologist	80
World Anthropology	94
<b>Capítulo 3 - Como pensam os antropólogos</b>	<b>109</b>
Sahlins e Obeyesekere	109
“Nativo real” vs. “Nativo Relativo”	114
Dos nativos à teoria	120
<b>Conclusão - Da teoria ao nativo</b>	<b>124</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>128</b>

## Introdução

Esta dissertação tem por tema uma abordagem da antropologia brasileira a partir das antropologias consideradas como “centro” de produção teórica. A partir de uma perspectiva parcial e localizada<sup>1</sup>, a etnologia brasileira e sua mobilização externa serão utilizadas como parâmetros destas relações. A relação “centro” e “periferia” que conduz nossa observação vai além das críticas direcionadas a ela quando os agentes são pesquisadores e nativos. Tais críticas, formuladas principalmente a partir dos anos 1980<sup>2</sup>, problematizam a utilização destas categorias dualistas na formulação teórica sobre os nativos que estuda. O que é proposto aqui, no entanto, é tornar explícito que tais críticas encontram um limite no próprio fazer antropológico, ou seja, na mobilização interna à disciplina dos fatores geopolíticos. O que interessa aqui são as várias modalidades de relações entre as antropologias estadunidense(s) e europeias e a(s) antropologia(s) brasileira(s), tendo como objetivo demonstrar diversas perspectivas de tais relações e em como elas assumem, na maioria das vezes, relações entre “centros” de produção teórica e “periferias” de produção dados/etnográficas. Tendo ciência de outras tantas relações que podem ser observadas acerca dos mesmos objetos<sup>3</sup>, optamos por uma narrativa dualista da história de parte da antropologia brasileira e das relações internacionais que se misturam a ela.

“Centro” e “periferia” são mobilizados nesta dissertação em um duplo sentido. 1) Demarcar através destas categorias a perspectiva desta dissertação, de onde parte. Ao demarcar as

---

<sup>1</sup> Isso quer dizer que as categorias analíticas de “centro”, “periferia”, “marginais”, “hegemônicos”, dentre outras, são empregadas a partir do ponto de vista relacional. Tais categorias não são simples pares de opostos, mas utilizados como conceitos não-dicotômicos e complementares. Desta forma, poderíamos demonstrar, por exemplo, como o “centro” se desloca em relação a si mesmo como conceito e categoria nativa, escondendo em sua sombra a “periferia”. É uma maneira de estender os conceitos “nativos” ao referencial analítico, buscando desestabilizar tais conceitos.

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, o position book editado por Marcus & Fisher, 1986.

<sup>3</sup> Por exemplo, as etnografias sobre si mesmos nos “centros”, ou a tradição de etnografias clássicas ao longo da história da antropologia.

antropologias estadunidense, inglesa e francesa como “centros” de produção teórica, o fazemos *em relação* a uma “periferia”, a antropologia brasileira. Assumindo tal relação como perspectiva de análise, podemos perceber uma continuidade [re]produtiva ao longo da história da antropologia brasileira, sendo ora aproximada, ora afastada do sistema de produção antropológica dos “centros”, o que estabelece uma divisão do trabalho antropológico. 2) Explorar a justaposição entre o sistema de produção antropológica e sua própria produção, buscando demonstrar que a relação político-epistemológica da antropologia tem continuidade às relações de “centro” e “periferia” entre o antropólogo (ou pensamento ocidental) e os nativos (ou pensamento selvagem); esta dualidade tem, portanto, a finalidade de *sublinhar* a aproximação da antropologia brasileira aos nativos através dos “centros” supracitados, enquanto estes produzem para si um afastamento dos sujeitos e objetos de análise. Para realizar tal procedimento, o objeto de pesquisa pode ser definido como uma espécie de “epistemologia política” da antropologia, estudada e entendida a partir de uma “periferia”, buscando no que é produzido no “centro” as bases para entender como se dá sua [re]produção. Não se trata somente de ver como a antropologia brasileira é apropriada lá fora; mas, também, de observar como a antropologia “central” que estuda temas relacionados ao Brasil dialoga com aquilo que se produz aqui, sobre os mesmos objetos. Trata-se, assim, de uma pesquisa que versa ao mesmo tempo sobre o lugar do Brasil e da antropologia brasileira, vistos a partir do que se produz no hemisfério norte, cruzando, portanto, objetos e etnografias com uma geopolítica do conhecimento disciplinar. Podemos também pensar em termos de uma “geoantropologia”, como sugeriu Leirner, que compreende um modo específico do fazer antropológico, marcado pela geopolítica estatal, onde a replicação da equação Estado - um / periferia - múltiplo ocorre “como se o residual geopolítico representasse uma “densidade central” da antropologia” (Leirner, 2014, p. 95). A geoantropologização dos objetos interessantes à disciplina pode significar uma revisão das tipologias entre “centro” e

“periferia”, categorias que não estão dadas, mas são apreendidas em relação ao Estado (daí as desestabilizações de dicotomias entre “parentesco e território” ou “político e doméstico” experimentada por Leirner). Apesar da “culpa colonizadora” e da busca pela redenção através das muitas propostas teórico-epistemológicas produzidas nos “centros” de produção, cujos alguns exemplos são delineados ao longo deste capítulo, a relação entre “teoria” e “etnografia” (ou “teoria” e “dados”) permanece vigente em muitas práticas disciplinares, com a [re]produção das teorias pelos “centros” e pela produção de dados etnográficos pelas “periferias” da composição disciplinar. Tal divisão atravessa relações institucionais, financeiras, políticas, históricas, geográficas e epistemológicas, podendo ser reconhecida como uma herança das forças colonizadoras da disciplina. Apesar de oferecer seus atrativos político-metodológicos, o debate pós-colonial não foi aqui abordado, pois, segundo Igor Machado, ao movimentar-se contra as teorias hegemônicas europeias, os teóricos pós-coloniais compreendidos na leitura de Dirlik (1997:8), buscam “a negação das distinções binárias do tipo centro-periferia e outros binarismos fundamentais ao pensamento ocidental. As oposições binárias seriam formas explicitamente colonialista de pensar [...]”. As críticas pós-coloniais desejam, através da confrontação das epistemologias hegemônicas, deslocar o eixo político da academia, ou seja, evidenciar um ponto de vista ainda sem voz no interior mesmo da produção do saber (Sousa Santos; Meneses; 2009: p.7). Nesse sentido, ao contrário da proposta pós-colonial descrita por Machado, não se trata de negar a relação centro-periferia, mas explicitar sua [re]produção sistemática ao longo da pesquisa, fazendo desta dicotomia uma forma de análise que leva em consideração os pressupostos “nativos”, utilizando-os ao mesmo tempo como conceito analítico e de representação.

Assim, esta pesquisa surge da evidência de que antropólogos de “centro” (ou, mais genericamente e a grosso modo, do hemisfério norte) realizam suas etnografias aqui e voltam levando apenas seus cadernos de campo, não atentando-se à bibliografia brasileira sobre o

mesmo tema. Embora a cristalização de uma posição de nativos no texto etnográfico já tenha sido alvo de um incontável número de críticas “pós-modernas” na década de 1980 (p. ex., o já citado clássico *Writing Culture* [Marcus & Fisher, 1986]), percebemos que o processo aqui enuncia algo diferente. Em primeiro lugar, e talvez mais importante, pelo fato do Brasil ter uma antropologia tradicional e consolidada. Em segundo, há e houve muitos antropólogos brasileiros atuando no exterior (doutorados, pós-doutorados, visitas, etc.), bem como muitos vêm para cá em universidades, e não só para pesquisa de campo. Contudo, é notável que estas relações não se transfiram para os textos. A escrita antropológica brasileira é em grande medida e de antemão, deixada de lado pela bibliografia das antropologias de centro, que ignora a existência ou a pertinência de trabalhos realizados sobre os mesmos temas (muitas vezes nos mesmos locais).

A antropologia brasileira é muitas vezes resignada à “periferia” da teoria disciplinar a partir de um movimento de continuidade em relação à polaridade entre antropologia e nativos. Apenas para dar um exemplo ilustrativo, escrito a partir da conceituação da “auto-anthropology” e da antropologia feita “at home”:

[...] as more ‘indigenous anthropologists’ (albeit usually Western-trained) set about undertaking research in their home communities—in New Guinea, Brazil, India, Africa and the erstwhile Communist world, as well as the West — this is a situation in which more find themselves. (Rapport & Overing, 2000: p. 22).

A antropologia descrita aqui como ‘indigenous anthropology’ coloca os antropólogos brasileiros, assim como outros que também podem ser chamados “periféricos”, em uma posição mais próxima dos nativos que estudamos do que os antropólogos “de lá”, ou seja, de “centro”. A divisão “nós” e “eles”, recorrentemente criticada, persiste no vocabulário conceitual da disciplina, agora não separando os nativos dos antropólogos, mas os próprios antropólogos. É evidente que se a relação entre “nós” e “eles” (que no nosso caso são “eles” e

“nós”) existe, também existem características, políticas ou teóricas, que os separam. Cabe a esta pesquisa tentar evidenciar e analisar as razões para esta divisão.

Tal relação com o exterior proporciona influências diversas na formação das ciências sociais no Brasil e faz surgir a concepção de que a antropologia feita no Brasil é “exportada” necessita de uma “antropologia brasileira”, com características próprias e exclusivas (Peirano, 2008). Para Mariza Peirano existem diferenças consideráveis entre a antropologia brasileira e as antropologias hegemônicas, marcadas, dentre outras coisas, pelo idioma em que a produção antropológica é realizada:

Since most of the publications are in Portuguese, the audience is limited. This scenario is enlarging with publications in English, but overall these are still a tiny minority. An important question thus arises concerning the audience for these studies. To what extent does it make sense to undertake comprehensive and exhaustive investigations if they have no immediate overseas audience? Or, put in another way, why enter into a dialogue with the sources of scholarship if the desired debates do not occur due to the very language of annunciation? (Peirano, 2005: 66).

No entanto, é preciso se perguntar por que antropólogos que fazem campo no Brasil, e, portanto, supostamente falam português, muitas vezes o que inclui brasileiros não se articulam com uma bibliografia brasileira. Para exemplificar tal posicionamento podemos observar o artigo ‘Personhood and Radical Embodied Cognition’ no ‘Brazilian Serialities’, publicado na *Current Anthropology*, escrito por João de Pina-Cabral: um antropólogo português que mobiliza uma importante discussão acerca das noções de nominação, pessoa e de família na costa sul da Bahia. É notório que as etnografias realizadas no Brasil, ou melhor, por brasileiros, é desprezada em sua articulação com a bibliografia utilizada por ele<sup>4</sup>. Os brasileiros citados são, em sua maioria, nativos – sujeitos de uma pesquisa de campo e não antropólogos; estes últimos são minimamente lembrados, havendo apenas duas referências

---

<sup>4</sup> Evidentemente não estamos afirmando de partida que esse é um problema do autor. Não sabemos se essa foi uma exigência dos editores ou dos pareceristas do artigo; a evidência, entretanto, se faz clara como efeito perceptível no texto final.

em português, sendo que uma é de uma portuguesa, das mais de trinta que estão elencadas. A questão, portanto, vai além da língua.

Para Peirano (2008), a relação entre o antropólogo e o nativo muda de acordo com a origem destes. Se, como é mais comum no cenário antropológico geral, o nativo está situado no Brasil (Viveiros de Castro, 1999) e o antropólogo é de origem europeia ou americana, uma relação de exotismo se estabelece, enquanto a relação entre um nativo de mesma situação e um antropólogo brasileiro é de diferença. A autora coloca neste exemplo um reforço à ideia de que a alteridade é contextual para os próprios antropólogos (Peirano, *idem*).

Gustavo Lins Ribeiro (2016), em um pequeno texto num fórum da *American Anthropologist*, problematiza as relações estabelecidas entre antropólogos “outsiders” e “insiders”. Para Ribeiro, a relação entre os antropólogos dos centros de produção não é igual aos antropólogos que estão mais próximos ao campo, pois o processo de ‘desfamiliarização’ é mais fácil para os estrangeiros. Em contrapartida, os antropólogos “outsiders” podem cair na “ingenuidade” ao realizar a análise das informações coletadas em campo. Questões como o roubo de ideias e concepções e a legitimidade do saber, suscitam a concepção de que as epistemologias marginais devam ser tratadas em conjunto aos centros de produção de saber que formam a hegemonia acadêmica metropolitana. Assim, Ribeiro estabelece o diálogo como o melhor meio de resolução de tais dilemas:

But why, again, should local anthropologies be taken into consideration? The respect for nonhegemonic epistemic communities curbs the “we (i.e. the scholars based in hegemonic centers) know better” arrogant standpoint that denies the theoretical capacities of other peoples. (...)

Between intimacy and distance, familiarity and ignorance, the pendulum of ethnographic and anthropological knowledge swings. What are the advantages of both positions and how does one create positive synergies between them? Only the reflection on cooperation between local and nonlocal anthropologists, with the new tensions it brings, can entirely answer this question. (Ribeiro, 2016, p. 629).

Visando compreender o campo da antropologia brasileira, a pesquisa busca na revisão da historiografia da área uma leitura voltada a entender as implicações das relações estabelecidas entre intelectuais brasileiros e nomes internacionais. Se concordarmos com W. G. Santos, estes, direta ou indiretamente, ajudaram a estruturar o início das ciências sociais no Brasil e, por consequência, as teorias contemporâneas:

I suspect it is difficult to find, among the contemporary theories, any hypothesis [on Brazil] which has not been developed during the thirties. And possibly many of those formulated during that period are still waiting for the analysts who will reelaborate them (W. G. Santos, 1970, p. 137).

Desta forma, ao estudarmos a relação entre “centro” e “periferia” na antropologia brasileira contemporânea, podemos voltar à história brasileira e de seu processo de colonização, ou, como aqui delimitado, à constituição das ciências sociais no Brasil desde os anos 1930, quando se deu o início do processo de institucionalização (Peirano, 1981, p. 22). A consolidação deste processo de formação da classe de intelectuais brasileiros e as instituições que lhes são próprias foram marcadas pelas “presenças estrangeiras na constituição de um novo campo intelectual no Brasil” (Massi, 1989: p. 410).

O mapeamento destes movimentos, já realizado pela historiografia da área, revela as origens das relações entre as universidades brasileiras e pesquisadores da Europa e do Estados Unidos nas distintas abordagens realizadas desde então “de lá pra cá”. Podemos perceber, por exemplo, as abordagens de franceses e estadunidenses que, segundo Fernanda Massi, explicitam dois padrões distintos de relação intelectual. A autora enfatiza que a presença francesa em território brasileiro se deveu às tradicionais tentativas destes em disputar a primazia da colonização com Portugal. Como “modelos de inteligência” (Massi, *idem*: 412), mesmo aos portugueses, os franceses passam a ser a base do aprendizado da vida cultural e intelectual dos cariocas e paulistanos. Tal movimento francês, anterior às universidades, não encontrou dificuldades para entrar também nestes ambientes, produzindo uma classe de



intelectuais com grandes afinidades com a teoria, a língua e a cultura francesas. Os franceses, ao iniciar o processo de formação de um pensamento intelectual acadêmico brasileiro, enfatizaram seu caráter cooperativo. Dumas, figura chave em tal processo, diz que “associar o Brasil a nós não é absolutamente tentar a conquista intelectual deste país... é simplesmente aconselhá-lo... Longe de se chocarem, *os interesses são os mesmos... mais o brasileiro se aproxima da França, mais ele se encontra com ele mesmo. Ele é latino como nós*” (Dumas apud Martinière, 1982: p. 63 – grifo nosso). Desencadeou-se, por fim, a visão do Brasil como “nova via”, novas possibilidades para profissionais franceses que desejavam iniciar suas carreiras fora dos problemas da conjuntura francesa: incerteza, falta de recursos e ascensão do fascismo (Massi, idem, 434). Já no caso estadunidense, o Brasil representava uma oportunidade de iniciar pesquisas, “um campo inexplorado de investigação, que reúne tema para todos os gostos: de populações indígenas a negros, passando por contato cultural, racial, sincretismo religiosos, entre outros” (idem: p. 441). Os acordos de colaboração entre universidades e institutos formam a base da vinda de estadunidenses ao país que, apesar de muitos tornarem-se professores aqui, têm na pesquisa a principal motivação para o intercâmbio formando também a maioria de intelectuais estrangeiros no país. Assim, Podemos afirmar a partir de Fernando Limongi que a origem das Ciências Sociais em São Paulo deveu-se, majoritariamente, à Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) fundada em 1933, e à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), fundada em 1934 e que passou a ser o centro da Universidade. As duas, entretanto, possuíam espaços delimitados de pesquisa, sendo a primeira voltada à pesquisa de pós-graduados e a segunda às proposições teóricas e especulativas por docentes (Limongi, 1989: p. 217).

Assim como na análise de Massi, Limongi também enfatiza a importância de atores estrangeiros na formação da institucionalização do pensamento intelectual brasileiro, como Donald Pierson, principal nome na fundação da ELSP e orientador de Florestan Fernandes.

Massi, entretanto, deixa claro que não há relação direta entre o pensamento de Fernandes e a escola de Chicago, mas sim no que se refere ao “modelo de sociólogo profissional e de constituição de grupos de pesquisadores envolvidos em um trabalho comum, que teve inspiração no modelo trazido ao Brasil por Pierson e esta não foi uma contribuição desprezível para a constituição da Sociologia paulista” (Limongi, 1989: p. 233). Além disso, o autor mostra que outros nomes internacionais como os alemães Herbert Baldus e Emilio Willens que, além de endossar os nomes de docentes da ELSP, permitiram, por exemplo, a construção da seção de pós-graduação aos moldes de Chicago. É inegável, pois, que a fundação das principais e mais tradicionais escolas de sociologia e antropologia do Brasil foram diretamente influenciadas por pesquisadores, professores e institutos estrangeiros, europeus ou americanos:

Os franceses que chegam para inaugurar a USP têm como missão atualizar e civilizar tão novo país. Os norte-americanos vêm um pouco mais tarde, encontram terreno menos virgem. Trazem know-how de pesquisa, estabelecem um trânsito prolongado entre os dois países. Tais personagens estrangeiros (“presenças” ou “influências”, franceses ou norte-americanos) estabelecem relações diferenciadas com o Brasil, mas que são sempre indicadores de uma desigualdade básica entre centro e periferia (Massi, idem: p. 456 – grifo nosso).

Assim, a história da antropologia no Brasil, discutida à luz das relações político-epistemológicas permitirá demonstrar que a fundação e desenvolvimento da disciplina aqui se deve primordialmente a modelos teóricos estrangeiros já consolidados. Esse processo permite compreender porque a antropologia brasileira não desenvolveu durante muito tempo uma projeção internacional, articulando-se às antropologias hegemônicas, devendo suas relações primordialmente à pesquisa etnográfica e ao fornecimento de dados. A etnologia brasileira será utilizada como ponto de vista privilegiado neste processo, pois sua consolidação na antropologia brasileira traz características destoantes do restante da antropologia nacional devido a alguns aspectos.

Em primeiro lugar, existe no território brasileiro uma forte tradição etnológica, consolidada a partir de Nimuendajú e pela teoria etnológica de “centro”, incluindo autores como Lévi-Strauss e Maybury-Lewis, por exemplo. A segunda característica da etnologia é a ausência de uma tradição brasileira na composição teórica dos trabalhos sobre os indígenas “daqui”, marcada principalmente pelo isolamento dos trabalhos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá (Peirano, 1981; Leirner, 2017). A terceira característica (e, aqui, principal por ser distintiva das demais áreas da antropologia brasileira) é a consolidação de uma polaridade da etnologia brasileira na relação com a teoria de “centro”, marcada pela divisão entre a teoria do contato inter-étnico e a teoria clássica (Ramos, 1990). Esta divisão permite entrever diferentes “estratégias” de relação com a teoria etnológica estrangeira clássica, numa composição de ruptura, por um lado, e continuidade por outro.

Como veremos ao final do primeiro capítulo e demonstraremos no segundo, o engajamento político da etnologia brasileira divide-se em duas narrativas sobre sua constituição : de um lado, argumenta-se que os “sentimentos de inferioridade” da antropologia brasileira são derivados de sua [não] relação com os centros europeus e estadunidenses (Peirano, 1995b). A busca da identidade de uma ‘brasilidade’ da etnologia brasileira através desse engajamento político, ou seja, através das teorias de contato inter-étnico, por exemplo, surge da relação hierárquica entre pesquisadores “de lá” e os “de cá”, e da decorrente necessidade de “nossa” antropologia fazer algo próprio, exclusivo (Peirano, 1995b; Viveiros de Castro, 1999). Enquanto os autores “de lá” se ocupam em teorias que pensam em si as sociedades que estudam, os “de cá” estariam mais preocupados com a relação destas sociedades com o Estado ou com os brancos, buscando uma “hipotética especificidade estilística, temática, teórica – enfim, cultural” (E. Viveiros de Castro, 1999: p. 169), estabelecendo assim uma contínua relação entre centro e periferia. Além disso, neste viés, a etnologia brasileira se ocuparia, a princípio, em estudar elementos que aparecem no cenário de seu próprio contexto

sócio-histórico-cultural; talvez essa relação se dê justamente pela tradição da antropologia em se preocupar com a periferia, o que equivaleria a dizer que os “centros” se preocupam mais com o exterior, por ser “centro”, do que nós brasileiros, que devemos nos ocupar de nós mesmos, pois somos a “periferia”, ou ainda devemos nos ocupar de “nossa periferia”, ou seja, a “periferia da periferia”.

De outro lado, a etnologia clássica, marcada principalmente pelos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro e seus alunos, negando um traço distintivo da disciplina feita no Brasil, estabelece outro tipo de relação com o exterior. Aqui, parte-se da concepção de que os nativos estão *situados no [e “apesar do”] Brasil* (Viveiros de Castro, 1999), distanciando-os de um nacionalismo que passaria também pela antropologia.

Ao realizar tal procedimento, Viveiros de Castro afasta de si e de sua linha teórica o contato nativo, produzindo uma relação de exotismo aos sujeitos pesquisados, aos moldes das antropologias hegemônicas. Ele produz, segundo crítica de Alcida Ramos, uma artificialidade do pensamento nativo em relação à antropologia, afastada das práticas da vida nativa e do contato com o Estado brasileiro - e, por conseguinte, suas consequências. As propostas de Roberto Cardoso de Oliveira, por exemplo, voltam-se simultaneamente a concepções originais na interpretação das relações nativas e ao debate das relações políticas, institucionais, epistemológicas e teóricas, pois enquanto atuava em prol de uma antropologia engajada na relação entre indígenas e Estado, também produzia críticas teóricas das relações entre “centro” e “periferia” na produção disciplinar.

Deste modo, a pretensão desta pesquisa não é em contrapor, aceitar ou refutar a validade de uma ‘etnologia primordialmente brasileira’, com diversas publicações engajadas a uma narrativa em sua argumentação (Peirano, 1995b, 2008; Ramos, 1990; Viveiros de Castro, 1995, 1999). O que buscaremos demonstrar é a particularidade de uma narrativa sobre a etnologia brasileira no debate da relação “centro-periferia” da antropologia nacional;

entendendo que estas perspectivas são produzidas por agentes (neste caso, antropólogos e antropólogas) que constroem tais narrativas por meio de publicações e argumentação teórica, mas também nas reuniões e eventos, grupos de trabalho, assim como nas afinidades departamentais. Isso significa colocar sob suspeita as aproximações e afastamentos a afinidades teóricas no interior da etnologia brasileira, reconhecendo tais divisões como sendo produzidas por agentes interessados em neste ou naquele efeito.

Por meio da etnologia brasileira é possível demonstrar que “centro” e “periferia” não são categorias rígidas e imóveis, variando conforme as características que as constituem, justamente por só existirem *na relação*. É sintomático que o debate internacional com autores brasileiros seja restrito àqueles que incorporam em suas próprias análises o debate de “centro”, enquanto uma grande parcela do que é feito por outra parcela da antropologia brasileira, o diálogo permanece restrito com o que os “fundadores” desta mesma antropologia chamaram de “centro”. Assim, compreendendo que “a theory is not just an approach, but a political statement” (Peirano, 2008: 61), este debate da etnologia brasileira produz uma dupla alteridade: os indígenas, cuja relação com a “nossa” sociedade (ou ainda, com o “nosso” Estado) é objeto principal de análise, e, de outro lado, a antropologia estrangeira, diferenciada a partir da afirmação de seus próprios traços distintivos e, por isso mesmo, afastada de outras abordagens teóricas. Percebe-se que tal distinção é antes epistemológica, do que teórica. Desse primeiro afastamento entre duas abordagens distintas, inicia-se um processo de delimitação de objetos e abordagem teórica através de produções de ambos os “lados”, como a publicação de “Etnologia brasileira” por Viveiros de Castro (1999), onde o distanciamento entre duas etnologias brasileiras distintas é intensificada. N Essa tentativa de identificar a antropologia brasileira a teorias mescladas com ativismo político, persiste no descritivo que é feito lá fora sobre nossa antropologia como uma

tentativa de lidar com a alteridade “em casa”. A citação abaixo, para exemplificar essa situação, pertence ao ‘Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie’:

A travers un dialogue permanent avec les intellectuels et les courants théoriques d’Europe et d’Amérique du Nord, et selon ce qu’un historien a défini comme une sorte de << dépaysement dans leur pays >> les anthropologues brésiliens ont ainsi construit une tradition nationale axée sur l’étude de l’autre dans leur propre société. (M. Côrrea, 1991: 60).

Por sua vez, os etnólogos que utilizam uma produção antropológica considerada clássica (Viveiros de Castro, 1999), produzem a partir de si mesmos um afastamento maior da alteridade indígena, considerando que o exotismo que marca as relações entre antropólogos e nativos permanece (quase) inalterada, independente da nacionalidade dos pesquisadores. Esse movimento deve-se à proximidade destes a uma abordagem clássica de produção etnográfica, produzindo simultaneamente um distanciamento metodológico em relação aos objetos de análise da etnologia e uma aproximação teórica da bibliografia internacional que abordam tais objetos.

Esta divisão interna produz[iu] efeitos na antropologia internacional, cuja percepção sobre a antropologia brasileira será abordada no segundo capítulo. Como buscaremos demonstrar, uma grande parcela da etnologia brasileira está restrita à própria produção nacional e seus movimentos internos, sem grandes repercussões no cenário internacional - a não ser justamente pelo debate “centro-periferia”, adjacente à fricção inter-étnica, cuja repercussão político-epistemológica vai algo além de “nossas” próprias fronteiras, conquistando espaço cada vez maior. Já a etnologia que nega uma noção de brasilidade em sua produção, coloca um limitado número de brasileiros no cenário internacional a partir da assimilação de uma perspectiva universalista da antropologia. Tais produções ganham alguma notoriedade na antropologia de “centro”, abrindo mão da noção de uma antropologia brasileira e dos debates

de relações assimétricas do fazer antropológico, estipulando tais funções à outra “etnologia” em sua produção narrativa. .

Assim, as pesquisas internacionais que realizam suas etnografias “aqui” têm à disposição uma bibliografia de qualidade produzida pela antropologia brasileira (ou produzida no Brasil) através de diversas abordagens teóricas. Mesmo com essa disponibilidade, o diálogo de “lá” para “cá” permanece restrito àqueles que se reconhecem como parte do debate de “centro”, ou seja, aos pesquisadores que articulam tal debate em suas próprias bibliografias. Os autores brasileiros que fazem parte dos circuitos de produção teórica “central” são aqueles que ‘abrem mão’ de uma noção de brasilidade ou de assimetria das forças produtivas do fazer antropológico, tendo como característica assumir para si os pressupostos teóricos das tradições europeias e estadunidense.

Esta condição é justamente a peculiaridade a que nos referimos acima; em suma: para que se faça parte do debate teórico de “centro”, a etnologia “clássica brasileira” abdica de uma noção particular da área, assim como de noções que evidenciem tais recortes. O movimento ocorre da “periferia” em direção ao “centro”, numa incorporação dos debates teóricos “centrais” pela etnologia realizada no Brasil. Não há, porém, tal reciprocidade nas relações de “lá” pra “cá”, já que os “centros” de produção teórica mantêm a mesma dinâmica produtiva com relação às “periferias” - etnográficas - utilizando a bibliografia a partir do material empírico e o que se produz aqui em relação às teorias de “lá”.

É a partir deste debate que a análise aqui realizada permite ser tratada em termos de “centro” e “periferia”. A articulação da bibliografia político-epistemológica presente no Brasil demonstra a preocupação em evidenciar como tal divisão, suprimida pelas teorias europeias e estadunidenses nas relações entre antropólogos e nativos permanece [como que] por continuidade no interior do fazer antropológico, ou seja, nas relações antropólogos-antropólogos. Poderíamos contrapor tal cenário à evidência de uma

antropologia *inglesa, francesa* ou *estadunidense*, que, consolidadas a partir de teorias próprias, estabeleceram o “centro” da teoria antropológica mundial. A reflexão entre sujeito e objeto nas pesquisas antropológicas encontra um limite na própria produção do saber. Os debates “centrais”, como as críticas pós-modernas, por exemplo, buscam superar a assimetria entre sujeitos de pesquisa e sujeitos pesquisados a partir de novas possibilidades éticas e metodológicas na composição disciplinar; considera a posição dos nativos no texto antropológico sem, no entanto, discutir a aproximação muitas vezes [re]produzidas de certos grupos de antropólogos aos nativos - como a etnologia do contato inter-étnico, ou as antropologias periféricas - ou seja, a aproximação de teorias e do próprio fazer antropológico da perspectiva nativa, destacando para si um afastamento teórico, epistemológico e (em alguns casos) político.

Em resumo, o primeiro capítulo desta dissertação desenvolve a história do início da antropologia brasileira a partir das influências estrangeiras e prioriza o desenvolvimento de duas narrativas sobre a etnologia brasileira num desenvolvimento peculiar das relações internacionais na produção antropológica. O movimento do primeiro capítulo busca enfatizar um caso particular neste debate (a saber, a constituição da dualidade entre clássicos e contatualistas), evidenciando como as preocupações político-epistemológicas em cada caso abrem ou restringem o diálogo no cenário internacional. O segundo capítulo, seguindo as reflexões do capítulo anterior, busca demonstrar nas publicações internacionais estas implicações, utilizando dados bibliográficos para tal análise, mapeando como se dão as relações entre os autores nos textos antropológicos, além de abordar uma proposta de abertura à hegemonia teórica das publicações de centro através da seção ‘World Anthropologist’ do periódico *American Anthropologist*. O terceiro capítulo remonta este debate nas reflexões entre sujeito e objeto na produção disciplinar, observando os avanços e as limitações deste debate nas produções teóricas “centrais”, articulando-os às preocupações



político-epistemológicas suscitadas na antropologia brasileira; Buscaremos demonstrar como o debate político-epistemológico e seus desdobramentos teóricos no interior da etnologia brasileira pode contribuir a debates teóricos e metodológicos do *mainstream* antropológico, utilizando como exemplo o debate entre Sahlins e Obeyesekere sobre capitão Cook. Esta dissertação, portanto, tem o objetivo de demonstrar como uma narrativa da constituição da etnologia brasileira pode ser observada nas publicações de dois periódicos de antropologias “centrais”, utilizando tal discussão em contribuição aos debates teórico-metodológicos da antropologia internacional através da oposição “nativo real” e “nativo relativo”.

Assim, o desenvolvimento da pesquisa revela diferentes movimentos que ora afastam, ora aproximam as antropologias “centrais” das “periféricas”, buscando compreender as relações “geoantropológicas” (P. Leirner, 2014) estabelecidas pelas pesquisas feitas em “centros”, relações estas que não desaparecem (ou, antes, não deveriam desaparecer) com a pesquisa concluída e publicada. Esperamos apresentar os resíduos destas relações hierárquicas nas produções antropológicas “centrais” através de uma visão “periférica” da epistemologia política que perpassa as diversas produções antropológicas realizadas no Brasil.

## **Capítulo 1 - História da antropologia brasileira a partir dos “centros”**

As relações expostas aqui, sejam elas de financiamento, políticas ou institucionais operam aqui como *causas* do que pretendemos mostrar. O estudo e a exposição de tais processos são formas condicionantes do objeto analisado, não podendo fechar-se em si mesmas - ao contrário, é a abertura destes processos como elementos de intermediação que fazem luz ao que aqui interessa. O objeto em si, a prática textual da antropologia a partir da relação “centro-periferia”, só pode aparecer em suas nuances devido a tais condicionantes, que aos poucos moldaram (e moldam) as relações político-epistemológicas que regem a antropologia “aqui” e “lá”, afetando sua prática. Trata-se aqui tanto do fazer etnográfico quanto da formulação teórica, que, no limite, e separam virtualmente a partir da prática textual.

A atenção às relações institucionais e como elas moldam a epistemologia disciplinar pode resultar numa cristalização das formulações que a disciplina desenvolveu em diferentes lugares. Estabelecer tal critério metodológico permite o vislumbre das relações entre “centros” e “periferias” em meios acadêmicos e institucionais diversos e em vários níveis, sendo possível reconhecer os mecanismos pelos quais operam em dualidade. Este movimento permitirá o vislumbre da criação de outras dualidades, internas. Por ser esta a pretensão, surge como método uma perspectiva interessada da bibliografia que verse sobre as relações intelectuais e institucionais no processo de desenvolvimento das ciências sociais no Brasil, buscando evidenciar as influências dos “centros” de produção antropológica e como tais influências convergem justamente para a posição “periférica” da “nossa” antropologia. Desta forma será feito o recorte da história da disciplina, reconhecendo como dados tais trajetórias, buscando, por fim, assimilar a estas o desenvolvimento teórico do que se reconhece como “antropologia brasileira” “lá fora”.

Espera-se que ao fim do capítulo seja possível reconhecer a divisão entre “clássicos e contatualistas” (Viveiros de Castro, 1999) como sendo parte integrante deste movimento. É importante deixar claro: não será realizada uma discussão teórica desta querela. Será utilizada uma abordagem que permita assumir as duas teorias como efeitos de relações político-epistemológicas para, em seguida, mostrar como o resultado de tais processos são utilizados pelos “centros” de produção antropológica. Tal perspectiva será proveitosa na medida em que estabelece um critério de análise das relações entre a produção teórica entre os “centros” e “nossa periferia”, na exportação e na importação conceitual destas teorias no interior das relações disciplinares. O movimento que permitirá tal empreitada é uma análise histórica sintética das relações entre “centros” e “periferias”, nos efeitos resultantes da convergência de interesses entre estrangeiros e brasileiros e na disposição da teoria brasileira em contrapor-se aos efeitos - justamente teóricos - da manutenção das relações que vão se constituindo ao longo dos anos em outros âmbitos da produção antropológica. Um jogo de contrastes, por assim dizer.

Para que tal conteúdo seja possível, este capítulo será estruturado a partir de exemplos que remontam a constituição das ciências sociais no Brasil a partir das missões que deram início à Escola Livre de Sociologia e Política e à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, projetos que evidenciam os interesses iniciais de pesquisadores e docentes estrangeiros na formação de brasileiros e no Brasil enquanto “terreno fértil” para as pesquisas “lá” desenvolvidas. Em seguida, serão feitas duas incursões distintas: de um lado as contribuições dos brasileiros e de Nimuendajú no Handbook of South American Indians (HSAI) em contraposição a Florestan Fernandes e sua [não] repercussão nas teorias de “centro”. Em seguida, serão consideradas as pesquisas do Harvard Central Brazil Project e as relações que estas desenvolveram no campo de pesquisa brasileiro. Estas incursões serão, por fim, colocadas em uma perspectiva analítica, observadas a partir de suas interpretações pelos

“centros” de produção antropológica. A intenção é em mostrar como tais autores e suas respectivas linhas teóricas são apropriadas “lá fora” em contornos específicos, convergindo a interesses epistemológicos que divergem da própria produção “aqui” realizada. Os exemplos aqui apresentados remontam uma linha histórica de relações entre a antropologia brasileira e as antropologias internacionais que tiveram aqui maior influência: as missões de 1930 demonstram como o início das ciências sociais no Brasil foi concebido através de um processo institucionalizado de importação de modelos teóricos e de pesquisa empírica; a influência de Nimuendajú e a produção do HSAI nos anos 50, onde pode-se perceber uma tendência à divisão do trabalho intelectual dos antropólogos, de “lá” e “daqui”; a [não] repercussão dos trabalhos de Florestan Fernandes e sua desistência dos trabalhos etnológicos, relacionada (como veremos) aos trabalhos de Lévi-Strauss e do surgimento do estruturalismo, resgatados anos depois por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima; o HCBP demonstra como ainda há a institucionalização de assimetrias nas relações entre a etnologia brasileira e a estadunidense, como a restrição da bibliografia aos autores relacionados ao projeto, ou as orientações de trabalhos; resultando na distinção sugerida por Viveiros de Castro entre duas tendências distintas, “clássicos” e “contatualistas”.

O movimento que permeia o fim do capítulo pretende evidenciar a preocupação político-epistemológica dos autores em destaque na etnologia brasileira. Para reforçar o que já foi (e ainda será) afirmado: toda as relações aqui expostas, sejam institucionais, teóricas ou bibliográficas, não dizem respeito a críticas de nível teórico-metodológico; são, ao contrário, exemplos claros e, por isso mesmo, úteis, da relação entre “centro” e “periferia” a partir do que está mais próximo no contexto da pesquisa.

### **As missões**

A constituição das ciências sociais em São Paulo, pioneira no território nacional, será abordada aqui primordialmente a partir da perspectiva institucional e em como esta permite um desdobramento político-epistemológico na formação intelectual das elites paulistas, entendendo que a divisão entre Escola Sociologia e Política e da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (daqui em diante ESP e FFCL) em São Paulo sobrepõe outras divisões, cruciais na formação técnica de pesquisadores e docentes brasileiros. Na análise de Fernanda Massi (1987) em convergência com outros trabalhos (Miceli e Limongi, por exemplo), a estruturação de uma e de outra instituição de formação de cientistas sociais e suas consequentes diferenças, advém da perspectiva instituída pela presença estrangeira em sua constituição. Será interessante notar que a influência de franceses por um lado, e de estadunidenses, por outro, convergiu aos interesses das elites intelectuais paulistas interessadas no estabelecimento destas instituições de ensino e pesquisa. Tais interesses em comum permitiram o modelamento da formação teórica dos brasileiros que ali ingressaram.

O ingresso da elite paulista ao ensino superior na formação de cientistas sociais é realizado a partir de 1933, data de criação da ESP e de 34 com a criação da FFCL-USP, e ficou marcada simultaneamente pela diferença entre a formação prévia e pela abordagem destas instituições à finalidade do ensino. Enquanto os ingressantes da FFCL eram majoritariamente formados em escolas secundárias, na ESP as escolas normais (com maior abordagem técnica, voltada ao mercado) eram de onde saíam a maioria de seus alunos. Como mostra Limongi (1987), esta diferença não era por acaso: fazia parte de dois projetos antagônicos de disseminação do conhecimento pretendido pelas elites que os dirigiam, o primeiro através de uma forte estrutura teórica e o segundo através de estrutura focada na formação técnica e administrativa. Tal fato abre caminho justamente para a diferença na contratação de professores estrangeiros, fato este percebido por Massi, cuja análise evidencia

dois padrões distintos de relação intelectual: os *franceses*, que têm a “missão “ de trazer os ensinamentos científicos e humanistas cá para os trópicos, e os

*norte-americanos*, para quem o Brasil é campo de investigação, objeto de doutoramento.

O Brasil elege os franceses como mestres. Os norte-americanos escolhem o Brasil como “objeto”. Docência e pesquisa, dois modos distintos de relação com o Brasil que têm origens em dois modelos contrastantes de ciências sociais, tanto em termos dos paradigmas orientadores como também pela história da institucionalização de novas disciplinas.

Podemos estabelecer assim um movimento duplo na constituição primeira das ciências sociais no Brasil “ainda” nos anos 30: a relação Brasil-França e a relação Estados Unidos-Brasil. A relação Brasil-França inicia-se através da busca do ensino, sendo brasileira a proposta uma base teórica e educacional, com o financiamento das instituições brasileiras na contratação de professores que permitissem tal formação a seus alunos. Já a relação Estados Unidos-Brasil deu-se por outra via, baseada primordialmente no conhecimento técnico e de pesquisa, com grande interesse dos pesquisadores e das instituições de “lá” nas terras brasileiras como acesso a novos objetos de pesquisa. Tal disposição no quadro de contratações deu-se já em função da marcação de diferentes propostas educacionais entre a ESP e a FFLC (Limongi, 1987), diferenças que só aumentaram através das relações estabelecidas com o ensino estrangeiro.

Observando a constituição das ciências sociais brasileiras a partir desta perspectiva, é possível apreender uma certa convergência de interesses nacionais e internacionais. As divisões realizadas entre teoria e prática adquirem neste momento uma significação, tanto no projeto de formação de intelectuais na busca de uma nova classe política paulista (Limongi, 1987; Peirano, 1981), quanto na adesão de uma base administrativa e técnica, pronta a assumir a continuação educacional no formato do Ensino Normal vigente na época. De outro lado, ou melhor, de cima, temos um inverso complementar: os franceses encontravam-se num ambiente de estagnação de suas disciplinas, não possuindo financiamento para seus estudos e pesquisas; já os estadunidenses procuravam novos objetos de pesquisa nos moldes daqueles

realizados em seu território, primordialmente o estudo do negro, com possibilidade de financiamento por suas próprias instituições (Massi, 1987).

Tal convergência de interesses foi propícia para a importação de quadros no Brasil. Em suma, dois projetos. Um projeto de desenvolvimento da elite nacional a partir do viés intelectual com recente investimento financeiro que resulta na importação dos quadros teóricos franceses - estes últimos buscando justamente financiamento; e um projeto de desenvolvimento técnico e de pesquisa para as elites paulistas<sup>5</sup> que resulta na adesão do modelo norte-americano - estes com possibilidades de financiamento de suas próprias instituições e em busca de novos ambientes de pesquisa. Percebe-se aqui a gênese de uma divisão que permanece ao longo da trajetória das ciências sociais brasileiras, em especial da antropologia (que é o objeto principal desta pesquisa). Esta divisão, essencialmente teórica e prática, ocorre através da importação de quadros técnicos e teóricos, utilizados a partir de então no desenvolvimento dos intelectuais brasileiros e, conseqüentemente, no teor de sua produção, assim como na exportação de objetos de pesquisa, com a imagem do Brasil como um território inexplorado em pesquisas de campo. Segundo Fernanda Massi,

Quando falamos de presenças estrangeiras no Brasil, estamos tratando de viajantes que desembarcam no país em diferentes datas, com objetivos diversos. Uns ficam, outros passam. Uns trazem ideias na bagagem e deixam-nas aqui. Outros apenas levam dados. Uns são *presenças*, outros representam *influências*. Os franceses que chegam para inaugurar a USP têm como missão atualizar e civilizar tão novo país. Os norte-americanos vêm um pouco mais tarde, encontram terreno menos virgem. Trazem *know-how* de pesquisa, estabelecem trânsito prolongado entre os dois países. Tais personagens estrangeiros (“presenças” ou “influências”, franceses ou norte-americanos) estabelecem relações diferenciadas com o Brasil, mas são sempre indicadores de uma desigualdade básica entre centro e periferia. (Massi, 1987, p. 456, grifos originais).

Ora, é justamente esta a proposta estabelecida para esta dissertação. Não se trata de observar individualmente os interesses, as presenças ou as influências dos pesquisadores estrangeiros individualmente; ao contrário, a proposta é justamente explicitar como se forma uma

---

<sup>5</sup> Como os dois projetos revelam interesses de educação da elite nacional, por um lado, e da elite paulista, por outro, ver Peirano, 1981, capítulo 1.

epistemologia própria *a partir* destas convergências. Epistemologia essencialmente política, tendo em vista que tais relações são estabelecidas através de fatores externos ao conteúdo das pesquisas e das teorias desenvolvidas nos países envolvidos, mas que são, entretanto, constituintes destas.

O trecho a seguir, extraído da dissertação de Mariza Peirano é algo extenso, mas resume com precisão o efeito produzido nos estudantes brasileiros; revela um sentimento de dualidade que permeia a vida das ciências sociais brasileiras, ao mesmo tempo em busca de uma identidade nacional própria e um espelhamento da intelectualidade francesa. A dualidade já sentida pela literatura<sup>6</sup> na composição das produções nacionais transfere-se naturalmente através das relações institucionais e políticas governamentais para o recém criado ambiente acadêmico, gerando simultaneamente o desejo do conhecimento universal e da identidade nacional.

The important points to keep in mind include, first, that the social scientist is seen as a critical intellectual who should contribute to the building of the nation from a scientific perspective. This ideology was imbedded in the foundation of the schools of sociology during the thirties. Second, young students had the challenge of confronting European influence and had, at the same time, to decide to what extent a "national" social science was possible or appropriate. In that context the tension between the national and the foreign poles was stretched almost to its limit. Cosmopolitanism vs. localism; internationalism vs. nationalism; universalism vs. holism; whatever terms are chosen, they represented the framework within which the students had to work, and at the moment no hierarchical relation between the two seemed the best solution. "The feeling in us is Brazilian, but the imagination is European", said Joaquim Nabuco at the turn of the century. Olavo Bilac in 1907 wrote that "Our soul is still, and I believe always will be, an extension of the French soul" - Those references echoed in the ears of the young students who opted to become social scientists after the thirties. (Peirano, 1981, p. 41).

A divisão entre “centro” e “periferia” portanto não pertence a esta dissertação, sendo justamente a causa de um efeito que se procura explicar. Esta dicotomia já estava ali, muitas vezes percebida e explicitada, outras tantas intrínsecas à própria produção social. É claro que, quando observada de um ponto de vista interior, ou seja, quando vista *de dentro* deste processo político-epistemológico causas e efeitos se confundem como um só movimento a

---

<sup>6</sup> Ver Arantes, 1992.



que se dá o nome, neste caso, de produção antropológica. Justamente na medida em que se observa o desenvolvimento de teoria e prática no interior deste processo é que se torna possível distinguir os fatores externos de sua produção. A isto justamente se refere a geoantropologia.

### **HSAI, Nimuendajú e “os demais”**

Já está claro que a configuração desta dissertação permite apenas *exemplos* da divisão do trabalho antropológico, posto que toda a produção disciplinar perpassa por uma epistemologia política específica que a molda segundo inúmeros fatores. Assim, o que se pode fazer é escolher contribuições pertinentes à área, produções de alta reverberação e que evidenciem de modo claro como alguns destes elementos instituem na antropologia a mesma divisão com que ela mesma opera, ou seja, a divisão entre a produção teórica e os centros etnográficos. Por esta razão, o Handbook of South American Indians (HSAI) será utilizado aqui para evidenciar os elementos político-epistemológicos na sua constituição, como o trabalho editorial, a presença de contribuição brasileira e o “status” de tal contribuição. Para tanto, será utilizado especialmente o Volume 3 do HSAI, intitulado “The Tropical Forest Tribes”, o qual constitui o interesse primordial na região amazônica e, por consequência, tem seu campo majoritário no Brasil.

As missões, como dito anteriormente, estabeleceram clara divisão entre europeus (franceses) e estadunidenses e seu papel na formação das ciências sociais brasileiras. Os recursos brasileiros estavam focados na produção de uma intelectualidade da elite que assume os franceses como principais mentores, atuando como mediadores na formação de um conhecimento teórico. Por outro lado, e é isso que interessa aqui, os recursos de pesquisa eram escassos e altamente dependentes da participação de instituições norte-americanas.

Estas instituições, com o advento da Segunda Guerra Mundial, interessavam-se pelo território brasileiro, como possibilidade de estabelecer relações e aumentar as políticas militares de “países amigos”. Esta composição foi explicitada por Priscila Faulhaber, em artigo que evidencia justamente como, no Volume 3 do HSAI,

a close reading of the book reveals that its production involved an intellectual division of labor and an internal ranking, reproducing the social differentiation that historically characterized the production of knowledge as a hierarchy between scholars, ethnographers studying in situ, and travelers’ observations (Faulhaber, 2012, p. 84).

A crítica formulada nesta seção está em consonância com este artigo, que será usado como aparato para os dados estabelecidos aqui. Com o crescente interesse de pesquisadores e instituições estadunidenses na área brasileira ainda altamente inexplorada, forma-se o terceiro volume do HSAI, utilizando-se de intelectuais-chave, como Robert Lowie, Claude Lévi-Strauss e Métraux, cuja presença especial nos agradecimentos se faz perceber. Além disso, há também a presença de Curt Nimunedajú não apenas nos agradecimentos, mas em sua contribuição na composição de artigos e referências bibliográficas, cuja dimensão é notória. Apesar destes autores, o volume também é composto por “contribuições menores”, voltadas ao fornecimento de dados e a elementos estritamente etnográficos. Essas contribuições, realizadas por “autores locais” foram submetidas a revisão e passam ocupar parte constituinte dos “autores-chave”, segundo divisão realizada pelo próprio editor do HSAI, Julian H. Steward. (Faulhaber, 2012).

A presença de autores brasileiros no HSAI é marcada principalmente pela contribuição de dados históricos, geográficos e demográficos e etnográficos. Conforme se pode observar nas referências bibliográficas gerais e, conforme as mais recentes referências de produções publicadas no Brasil, mais se aproximam de dados etnográficos, assim como conforme se regride temporalmente, maiores as referências de portugueses em terras brasileiras. Pode-se aventar, é claro, que há uma continuidade histórica devido a independência brasileira ; mas

essa continuidade vai além de uma substituição da produção portuguesa pela brasileira, havendo uma continuidade lógica entre o uso desta bibliografia por autores estrangeiros. Antes o que era produzido sobre os indígenas brasileiros eram dados de militares<sup>7</sup>, religiosos<sup>8</sup> e exploradores<sup>9</sup> portugueses, majoritariamente através de dados de suas viagens missionárias ou exploratórias - ou seja, trabalhos de colonização a serviço da Corte portuguesa no Brasil. Não há uma transformação na relação hierárquica da produção textual, daí a continuidade: portugueses e brasileiros sendo utilizados como bibliografia de obtenção de dados numa relação de reconhecimento de áreas de interesse teórico e intelectual por parte de franceses e estadunidenses. São os militares, os políticos e os exploradores brasileiros que fornecem os dados para a antropologia e seu interesse nascente em terras amazônicas, advindos da *guerra* aos povos nativos constituída pela *conquista* engendrados por diversos mecanismos, como “especialistas da significação e da intercomunicação” (Lima, 1995, p. 59). A estratégia semiótica na *conquista*, parte das missões de demarcação de fronteiras e “pacificação” dos indígenas como apropriação das formas de vida pelo Estado:

Inscrevendo no passado o desenho da totalidade do território nacional brasileiro, cujos limites internacionais mais estáveis só estariam dados nas primeiras décadas do presente século [XX], a historiografia mais antiga e vulgarizada a um tempo naturaliza, como produtora da “sociedade brasileira”, a ideia de uma “fusão racial” procedida “cordialmente” sob a égide do conquistador, e denega as várias *conquistas* de povos e terras, procedidas a cada passo do encontro entre a cartografia virtual do Brasil e realidade da ocupação desse “mapa possível”, através da presença de forças e populações submetidas à administração. (...)

(...) a sociogênese da forma política imaginada Estado nacional brasileiro é o que abarca o exercício de diferentes formas de relacionamento entre populações indígenas e aparelhos de poder oriundos da invasão europeia do continente, passíveis de serem pensadas enquanto desdobramentos de *guerra de conquista*. Pode-se pensar desta ótica a análise do poder missionário da Igreja, as formas de poder soberano exercidas pela Coroa portuguesa face às populações nativas (aliadas ou inimigas), o delineamento de sua absorção como poder de um Estado nacional, durante o período imperial da história pós-independência política, até sua

---

<sup>7</sup> Antonio Ladislau Monteiro Baena (1843; 1870); Benito Maciel Parente (1874); Pero Lopes de Sousa (1839); Ricardo Franco de Almeida Serra (1839); João Roberto Ayres Carneiro (1910 [1849]);

<sup>8</sup> Manoel Ayres de Casal (1817); Fernão Cardim (1939); Cônego André Fernandes de Souza (1870); João São José (1847); Gabriel Scares de Souza (1851); Cônego Francisco Bernardino de Souza (1873; 1874).

<sup>9</sup> Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva (1833); Bernardo Pereira de Berredo (1905 [1749]); Miguel João de Castro and Tomé de França (1868); José Gonçalves da Fonseca (1826; 1874); Francisco José Maria de Lacerda e Almeida (1841).

estatização sob a forma de *poder tutelar*, através de um aparelho de governo e de um código jurídico extensivo a todo território nacional (Lima, 1995, p. 60-1).

A presença de brasileiros na bibliografia deste volume do HSAI está amplamente marcada em substituição aos políticos, militares e engenheiros portugueses que antes exerciam tal função. Há, segundo Souza Lima, uma relação intrínseca entre o poder do Estado e o contato com os índios, apreendidos sob a ótica estatal de sua própria formação, através de delimitação de fronteiras, discursos de pacificação e, posteriormente, assimilação diante do trabalho formal, características que vão se transformando em um discurso de unificação nacional com a alcunha de ‘desenvolvimento’. Os brasileiros foram consolidando esta posição, reafirmando tal continuidade em relação aos portugueses, como os políticos Fausto Augusto de Aguiar (1851), Adolfo de Barros Albuquerque Lacerda (1864), Pereira de Alecastre (1857), Francisco Carlos de Araujo Brusque (1862; 1863), Jeronymo Francisco Coelho (1849), Guilherme Francisco da Cruz (1874), Herculano Ferreira Penna (1853), Francisco José Furtado (1858), José da Gama Malcher (1878), Vicente Ferreira Gomes (1862), Cônego Jose da Silva Guimarães (1865), Couto de Magalhães (1876), Conrado Jacob Niemaeyer (1846), João Wilkens de Mattos (1856), os naturalistas João Barbosa Rodrigues (1872; 1875 a, b, c, d; 1879; 1882 a, b, c, d; 1885; 1892 a, b; 1899) e Domingo Soares Ferreira Penna (1877; 1881), o militar Antônio Peixoto de Azevedo (1885), e o engenheiro Francisco de Paula Ribeiro (1841; 1870) - todos presentes na bibliografia do terceiro volume do HSAI. As referências a estes autores são pontuais, fornecendo dados específicos sobre uma tribo, uma região ou densidade demográfica.

A despeito destes, começam a surgir autores especialistas, formados por instituições brasileiras ou mesmo no exterior (como é o caso de Eduardo Galvão, de quem falaremos a seguir). A especialização dos brasileiros a partir do século XX propiciou uma mudança na formação dos autores presentes nos artigos, mas mesmo com seu advento, a colaboração nos

textos produzidos permanece basicamente igual, com referências localizadas e poucas vezes citadas no corpo dos artigos. Autores como os historiadores Affonso Antonio de Freitas (1914), J. F. de Almeida Prado (1939), Teodoro Sampaio (1915; 1922), o escritor Gastão Cruls (1930), os geógrafos Oscar Oliveira Miranda (1890), Sylvio Froes Abreu (1931) e Ignácio Baptista de Moura (1910; 1922), o jornalista Joaquim Gondim (1938), os botânicos A. J. de Sampaio (1933) e Frederico C. Hoehne (1937), os geólogos Avelino Ignacio de Oliveira (1935) e Luciano Jaques de Moraes (1924) e o pesquisador Jacques Raimundo (1934), são referenciados na bibliografia geral do HSAI - Volume 3 e em algum dos artigos que o compõe, mas não possuem citação no corpo no texto, sendo utilizados, portanto, apenas como material de consulta secundário.

Há, por outro lado, alguns autores brasileiros que possuem citações em mais de um artigo do HSAI, como é o caso do historiador João Capistrano de Abreu. Este autor é citado por 8 vezes em três artigos diferentes. No primeiro deles, em artigo introdutório escrito por Robert Lowie, Capistrano de Abreu é citado (p. 54) a partir de um mito Caxinauá, mas fica de fora da bibliografia deste mesmo artigo, já que a citação é englobada pela citação de Koch-Grünberg (1927), esse sim referenciado no artigo. No segundo artigo do HSAI em que é citado, 'Tribes of Upper Xingu' de Lévi-Strauss, o autor brasileiro é citado três vezes - todas elas sobre mitos Bacäiri. No terceiro artigo, intitulado 'Tribes of Jurua-Purus' de Métraux, o autor recebe inclusive os agradecimentos pela *coleção* de textos Caxinauá:

Thanks to Capistrano de Abreu's (1914) *collection* of native Cashinawa texts, we have not only precise and abundant *data* on the ethnography of these Indians, but also a considerable number of myths and tales. Capistrano de Abreu (1938) has also *written a valuable ethnography* of the Cashinawa based on these texts. More data on these Indians may be found in Sombra's (1913) article (Métraux, 1948, p. 658 - grifos nossos).

As citações seguintes deste mesmo artigo vão em mesmo sentido, sendo utilizados verbos como “sugeri”, “coletou”, “identificou”, o que demonstra uma assimetria em relação a outros autores<sup>10</sup>, estrangeiros.

Autores como Plínio Ayrosa, engenheiro e professor universitário brasileiro, foi o primeiro professor titular da Cadeira de Etnografia e Língua tupi-guarani da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Herbert Baldus, antropólogo brasileiro nascido na Alemanha com importante atuação na constituição da disciplina do Brasil, ou ainda, Heloísa Alberto Torres, antropóloga que dirigia o Museu Nacional do Brasil. Esta última foi inclusive convidada para compor o terceiro volume do HSAI pelo editor Steward, mas recusou o convite. Segundo Faulhaber (2012):

Heloisa Alberto Torres proved reluctant to sign a contract that would diminish her professionally, since she would only be able to submit a total of 3,000 words. He also sent her a letter suggesting the creation of the “collaborative institute,” proposing, if funds were available, to send a group of American researchers to the National Museum, basically a cultural anthropologist, “assisted by a linguist, a human geographer, or even a physical anthropologist, according to the needs of the specific research to be undertaken...” The collaborating institution would mainly furnish space for teaching and for laboratory and research headquarters.”<sup>36</sup> After a number of months had passed, she wrote to say that she had no time to write the article proposed by Steward. She also claimed: “the arrival of an entire staff of scientists to my ‘village’ at such a time [of war] would cause the same confusion as the settlement of a large group of researchers in an Indian tribe not accustomed to dealing with strangers (p. 102).

Ainda segundo Faulhaber (2012) o motivo da recusa de Torres para compor o HSAI foi a sua percepção da assimetria entre os autores estrangeiros e os brasileiros nesta composição. O artigo sobre os Marajó intitulado ‘The Archeology of the Amazon Basin’ (p.149) foi escrito, afinal, por Betty J. Meggers, estadunidense, sem nenhuma contribuição de Heloísa Torres. Além disso, houveram alguns desentendimentos entre Torres e Steward baseado no pedido de tradução da autora brasileira de textos de Nimuendajú, pedidos esses recusados pelo editor do HSAI.

---

<sup>10</sup> “Culture heroes do not appear in the numerous tales *collected* by Capistrano de Abreu. Tastevin (1925, pp. 23-29), on the contrary, *found evidence* of such mythical characters” (Métraux, 1948, p.684 - grifos meus).

Os demais pesquisadores brasileiros que carregam uma formação antropológica e compõem as referências do terceiro volume do HSAI são: Nunes Pereira (1939, 1940), cuja única referência é o assassinato de mercadores em 1869 (p. 245) num artigo de Nimuendajú; Estevão Pinto (1935-8), sobre a relação entre desenhos de animais e sua periculosidade (p. 823) num artigo de Gillin; e Roquette-Pinto. Este último é citado muitas vezes no artigo referente aos Paressi de Alfred Métraux (1948), principalmente trazendo dados sobre os Nambicuara. Alguns pontos sobre sua contribuição merecem ser destacados a partir da análise das citações de Métraux:

*Good data* about various aspects of Paressi culture appear in Rondon's (1912) reports and in the book "Rondonia" written by the *Brazilian anthropologist* Roquette-Pinto (1917, 1938). Max Schmidt (1914, 1943) has written two important monographs about this tribe: the first one deals exclusively with the Paressi-Cabishi (Cozdrini) (...) (p. 351).

(On musical instruments and on Paressi music, see Roquette-Pinto, 1938, pp. 137-140.) (p. 357).

An unshaped piece of wood is, *according* to Roquette-Pinto, one of the Paressi's main sacred objects. (p. 358).

In *another version* of the creation myth (Roquette-Pinto, 1938, p. 133), the Supreme Being, Enore, carved the first men and women out of a piece of wood. (...) (p. 360).

The first classification of the Nambicuara *was made* by Roquette-Pinto (1938, pp. 216-217), *who listed* four main groups. Levi-Strauss (n.d. b), using linguistic data, distinguishes three main groups. Two of these, which are subdivided into two groups each, clearly belong to the same linguistic family, but the linguistic affiliation of the third group, which is undivided, is doubtful. These groups are: Eastern Nambicuara (Roquette-Pinto's Kokosu, Coccozu) between the Papagaio and Juina Rivers; Northeastern Nambicuara (Roquette-Pinto's Anunze) in the basins of the Camarare and Doze de Otubro Rivers ; Central and Southern Nambicuara (Roquette-Pinto's Uaintagu, which includes his Kabishi, Tagnani, Tauite, Tarute, and Tashuite) between the Guapore River Basin in the south and the Tenente Marques, Ike and Roosevelt Rivers in the north and northwest (...) (pp. 361-2).

In 1907, Rondon estimated the total Nambicuara population to be 20,000. In 1912 Roquette-Pinto *met* 1,000 to 1,500. It is doubtful whether the total population, which has been decimated by several recent epidemics, now greatly exceeds 1,500 (p. 362).

They till the soil with pointed sticks and raise both bitter and sweet manioc, several kinds of maize which are different from those of their more civilized neighbors (Roquette-Pinto, 1938, p. 297 n.), beans, gourds, cotton, uructi, and a variety of small tobacco with tiny leaves (p. 363).

A gabled house without walls was also *observed* by Roquette-Pinto, who *recorded* other kinds of temporary huts (p. 364 - grifos nossos).

Como pode-se perceber, quase todas as citações realizadas são de cunho etnográfico, sendo utilizados os verbos “observado”, “registrado”, “encontrou” “em outra versão do mito...” ou ainda “bons dados aparecem no livro (...)”. Também é interessante notar que, por duas vezes, Rondón aparece na mesma referência de Roquette-Pinto, o que demonstra a aproximação dos dois autores através dos dados apresentados. Nas duas vezes em que não se trata sobre dados, a primeira delas apresentando o livro ‘Rondônia’ escrito pelo autor brasileiro e a segunda sobre classificação *feita* por ele, o que vem a seguir são referências estrangeiras. Ora, no segundo caso a distinção é clara: Roquette-Pinto “que listou quatro grupos” e Lévi-Strauss “usando dados linguísticos *distinguiu* três grupos”. Por fim, na primeira referência ao autor ele é apresentado como “the brazilian anthropologist”, como ainda hoje é frequente se notar nas citações estrangeiras. A ‘reclamação’ informal<sup>11</sup> feita por Rosana Pinheiro-Machado permite um vislumbre do que se trata:

Dear scholars from the Global North,  
I am flattered for being cited in your works, but please “Pinheiro-Machado” is enough. No need to “according to the Brazilian scholar...” Please, rethink the type of academic hierarchies you are reproducing and imposing when you evoke my nationality. Universal theory vs local literature... No need to demonstrate you read the “locals” in Portuguese. This is not kindness; this is the most basic task for any Brazilianist. Moreover, I am an international scholar, exactly like you (exactly like everybody in the globalised world). Do not use my nationality to make your argument more authentic. My nationality matters for many things, especially when migration officers interrogates me when I visit your countries. But my nationality does not matter for your argument. Thank you.  
[This post was not addressed to someone in particular. This is a bout a structural pattern that is reproduced in several works I see my surname coupled with my nationality] (Pinheiro-Machado, rede social Facebook, 2016).

Dos brasileiros que estão em maior proeminência no HSAI estão Cândido Rondon, Eduardo Galvão e, se assim considerarmos, o alemão “convertido” Curt Nimuendajú. Rondon e sua missão são mencionados inúmeras vezes ao longo de diversos artigos, de Lévi-Strauss e Métraux principalmente, trazendo diversas informações e dados sobre muitos grupos indígenas. Suas contribuições são todas sobre observações de campo, o que decorre do já

---

<sup>11</sup> Rosana Pinheiro-Machado, através de uma postagem em sua página da rede social Facebook (março de 2017).



referido trabalho de “pacificação” e *conversão* dos modos de indígenas ao modelo estatal brasileiro (Lima, 1995). Já Eduardo Galvão não possui uma única referência ao longo deste volume do HSAI, mas é o autor (o único brasileiro) de dois artigos ao lado de Charles Wagley - ‘The Tenetehara’ e ‘The Tapirapé’. Segundo Faulhaber (2012), a relação entre estes dois autores e Steward era mais formal do que com outros brasileiros, além de pontuar a incomum trajetória acadêmica de Galvão:

Galvão conducted fieldwork among the Tenetehara as Wagley’s assistant and was financed by the OIAA (while his research on the Amazonian town of Gurupa was supported by UNESCO, the Viking Foundation and the Rockefeller Foundation. Despite having been an unequivocally distinguished student at Columbia, Galvão pursued a rather unusual career in academic terms: after obtaining his PhD and working with the Brazilian Indian Service (SPI), Galvão was then employed by the Brazilian National Research Council to work for INPA (the National Institute for Scientific Research in the Amazon) as Chairman of Anthropology at the Goeldi Museum, a modest position in a remote Amazonian institute, far from more prestigious US higher learning institutes (Faulhaber, 2012, p. 104).

Galvão, portanto, a despeito de ser um autor brasileiro, estava sob a tutoria de Wagley e de instituições de pesquisa norte-americanas. É depois da publicação do HSAI em 1954 que este autor passa a organizar o material de Nimuendajú, estabelecendo áreas culturais no estudo da mudança e da aculturação, tornando-se um proeminente predecessor dos estudos de contato interétnico (Faulhaber, *idem*).

Também no volume 5 do HSAI, de etnologia comparativa e, portanto, um volume teórico, não há autores brasileiros. A utilização da bibliografia reduz autores estrangeiros às contribuições etnográficas, assim como no terceiro volume. Nimuendajú é o nome que aparece em maior proeminência no terceiro volume do HSAI, assim como em seu volume teórico, sendo fundamental para compreender a relação da antropologia brasileira dos anos 40 com a antropologia realizada na Europa e nos Estados Unidos. Em primeiro lugar, Nimuendajú não possuía título acadêmico e sua contribuição e influência no exterior deram-se, segundo Florestan Fernandes, apesar de (ou justamente devido a) sua falta de sofisticação teórica (Fernandes, 1975 [1956]). Apesar de estar nos agradecimentos do HSAI,

Nimuendajú era considerado um autor “menor” por Steward justamente por sua falta de formação acadêmica:

Reading the correspondence shows that over the course of organizing the volume, Steward changed his view of Nimuendajú and the role played by ethnographic sources in scientific practice. At first, Steward understood Nimuendajú to be a secondary collaborator, “a local scholar” who needed help from Lowie to publish his contributions on Amazonian indigenous peoples. Afterwards, during his trip to Brazil, when Steward actually met Nimuendajú, he became aware of the anthropological significance of the German-Brazilian ethnographer’s work. As editor of the HSAI, however, Steward imposed rules that Nimuendajú did not entirely accept and the relationship between the two was tense from the outset (Faulhaber, 2012, p. 97).

Fica claro, a partir do ponto de vista dos autores estrangeiros, incluindo o editor do HSAI, que Nimuendajú era considerado um autor de cunho estritamente etnográfico, produzindo dados para a elaboração teórica de autores como Lowie, estes com formação acadêmica internacional reconhecida. Sua obra foi de importância ímpar, por exemplo, para as reflexões acerca dos grupos Gê de David Maybury-Lewis e Claude Lévi-Strauss, realizadas nas décadas de 50 e 60 (Amoroso, 2001). Essa importância é cristalizada na introdução de Charles Wagley ao livro ‘Dialectical Societies’, organizado por Maybury-Lewis, onde são compilados as principais contribuições teóricas e etnográficas ao Harvard Central Brazil Project (HCBP), projeto que será abordado a frente. Em entrevista, Viveiros de Castro diz que foi através das leituras que Lowie, e depois Lévi-Strauss e Maybury-Lewis, fizeram das monografias de Nimuendajú que os Gê entraram no cenário antropológico mundial. Também nesta introdução feita por Wagley, ele é colocado como um precursor dos trabalhos sobre América do Sul e, mais especificamente, sobre as sociedades indígenas brasileiras (1979).

Wagley observa no HCBP uma continuação institucionalmente estruturada do conhecimento das sociedades brasileiras do Brasil central, fazendo das contribuições de Nimuendajú uma introdução ao livro resultado de tal projeto. O autor alemão é delineado como uma importante figura na produção etnográfica da região, tendo estabelecido contatos produtivos com

eminentes antropólogos europeus e estadunidenses, principalmente Robert H. Lowie. Também segundo Wagley, estabelece contato com a produção teórica da antropologia em inglês, alemão, espanhol, francês e português e autores como Franz Boas, Robert Lowie, A. L. Kroeber, Paul Radin, Ruth Benedict, Ruth Bunzel e outros antropólogos norte-americanos (Wagley, 1979, p. xii). A anomalia Gê, por exemplo, tratada anos depois, teve ativa contribuição dos dados fornecidos por Curt Nimuendajú, auxiliando no interesse crescente à época em etnografias da região. Apesar de sua presença no país, seu diálogo com a antropologia brasileira é restrito. É interessante notar, por exemplo, que das muitas referências que aparecem no HSAI, apenas uma, de 1914, está em português: ‘Vocabularios da Língua Geral do Brasil nos dialectos dos Manajé do Rio Ararandéua’. O trabalho do autor e sua proeminência em análises feitas “do lado de lá”, está em consonância com a separação promovida em textos antropológicos desde o início do interesse etnográfico pelas terras brasileiras e que permanecem ainda hoje, ou seja, a divisão do trabalho intelectual que faz aglutinar os antropólogos brasileiros ao campo etnográfico, estabelecendo uma divisão entre teoria e campo que vai além da relação entre antropólogos e nativos, permitindo outras divisões como antropólogos / antropólogos nativos, por exemplo.

### **Florestan Fernandes**

Se de um lado Curt Nimuendajú teve sua obra muito utilizada por autores estrangeiros, fazendo parte da bibliografia de inúmeros teóricos internacionais, o mesmo não aconteceu com Florestan Fernandes. Segundo Viveiros de Castro, a ‘antropologia indígena’ brasileira, a despeito da ‘teoria do contato’, que estabelece seu objeto na relação entre índios e brancos, permanecia pobre e pouco sofisticada se observada do ponto de vista teórico e conceitual:

Para, se ter uma ideia, até a publicação da monografia de Maybury-Lewis sobre os Xavante (1967), a descrição teoricamente mais sofisticada de que se dispunha sobre uma sociedade indígena situada no Brasil consistia nas duas teses de Florestan sobre os Tupinambá, baseadas em uma ‘etnografia’ velha de quatro séculos e vazadas em uma linguagem analítica de difícil deglutição nos anos 70. Do ponto de vista

descritivo, o trabalho de Nimuendajú era evidentemente um marco, mas justamente por ser anômalo em sua alta qualidade etnográfica. Sua influência sobre Lévi-Strauss e mais tarde sobre o grupo de Maybury-Lewis é de conhecimento geral (Viveiros de Castro, 1999, p. 139, nota 31)

Ora, se hoje o trabalho de Florestan é reconhecido pela excelência teórica e meticulosa análise de dados, *A organização social dos tupinambá* (1949) e *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1952), o que os levaram a ficar no esquecimento da antropologia por quase trinta anos, enquanto o trabalho de Nimuendajú - etnográfico - tenha exercido tamanha influência nos trabalhos etnológicos de “centro”?

A diferença entre Nimuendajú e Florestan Fernandes é clara: de um lado, alguém disposto a coletar dados etnográficos sobre inúmeros grupos indígenas, de outro um emergente intelectual brasileiro disposto a coletar e organizar um material etnográfico disperso e a produzir uma análise teórica rigorosa. Ele mesmo, Florestan, em um artigo que discute a bibliografia emergente no Brasil desde o começo do século XX na área etnológica (1956), estabelece uma separação da produção brasileira onde até os anos 30 o que era feito no Brasil era ideologicamente marcado, com falta de rigor teórico e pouco critério científico; Nimuendajú participa deste grupo, no que o autor considera uma produção pouco sofisticada e fora dos moldes acadêmicos. De outro lado, ele estabelece áreas em que as ciências sociais brasileiras concentravam suas incursões através do estudo de mudanças sociais, religião e organizações sociais, este último representando sua própria produção acerca dos Tupinambá (Peirano, 1984, p. 45). A trajetória de Florestan para fora da antropologia, assim como a falta de interesse da antropologia internacional sobre a análise estrutural-funcionalista sobre os Tupinambá acusam o resultado desta incursão: o esquecimento da ‘antropologia indígena’ brasileira aos moldes clássicos.

Peirano (1984) remonta à disposição do autor em articular as lacunas de uma educação orientada pela tradição francesa com o treinamento anglo-saxão que se deu a partir de sua

incursão pela Escola de Sociologia e Política, num reflexo da separação já comentada entre a educação teórica francesa da USP e a pesquisa segundo os modelos estadunidenses. A distinção entre o primeiro trabalho, empírico, defendido na ESP, e o segundo, teórico, defendido na USP, assinala esta separação. A partir da contraposição a Alfred Métraux, que não acreditava ser possível uma reconstituição de tamanha magnitude da vida social Tupinambá, (lembrando que este autor é quem escreve o artigo sobre os Tupinambá no HSAI), Florestan estabelece seu objeto de pesquisa com a orientação de Herbert Baldus, que o incentiva a fazer um trabalho comparativo entre os cronistas da época. Sua intenção era provar que um brasileiro poderia produzir trabalhos acadêmicos da mesma excelência do que era realizado na Europa (Peirano, idem, p. 46).

A tentativa de Florestan era estabelecer os indígenas brasileiros fora de um contexto de contato, realizando um trabalho que permitia vislumbrar os indígenas brasileiros em seu “marco zero”, ou seja, anterior ao contato europeu. Florestan, assim, não estabelece uma ligação direta ao problema vigente à época, qual seja a identidade brasileira e seu processo de formação a partir da modernidade, antes se inspirando na literatura e nas crônicas modernistas através da formação de uma brasilidade, agora com um viés cientificamente orientado para dar origem ao primeiro texto, *A organização social*, em que, como dito anteriormente, se define um caráter descritivo e pouco discutido em termos teóricos (Peirano, idem). Nesse sentido, era seu próprio trabalho que estabelecia uma perspectiva de construção da identidade nacional, academicamente orientado, já que ele é resultado de um pesquisador brasileiro com incursões em diversas teorias sociais estrangeiras:

(...) Fernandes points out his main sources of inspiration. Here the Maussian influence is at its peak, for instance, when Fernandes proposes that the realms of economy, religion, and politics - all the time in quotation marks - cannot be separated from each other before one examines the totality of a given society<sup>43</sup> Gregory Bateson's Naven is an obvious influence, as evidenced by Fernandes' use of the concepts of eidos and ethos, and also by his choice of warfare as a means to understand Tupinambá society. Finally, Karl Mannheim's influence appears in the definition of ideology itself (Peirano, 1984, p. 52).

Segundo Leirner (2017), Florestan aproximou-se muito de uma teoria “estruturalista” da guerra, mas a escolha de um viés de análise funcionalista estabelece um limite à sua análise, constituindo uma relação entre guerra e religião que não o permite ir mais além: a guerra como função do sacrifício (p. 166). Ainda assim, Leirner sublinha a genialidade da percepção da guerra como integração da ancestralidade, mesmo que em sua atenção tenha voltado-se à guerra como produtor parcial de parentesco e não às relações de afinidade e ao parentesco avuncular; fica claro a proximidade das proposições teóricas de Florestan Fernandes às de Lévi-Strauss, assim como, aponta Leirner (idem), a “escolha” de Florestan em afastar-se da teoria da aliança proposta pelo autor francês mediante o conhecimento do brasileiro de ‘*As Estruturas Elementares do Parentesco*’. As razões para tal afastamento são algo especulativas, mas estabelecem também o estranhamento dos dois autores, até porque Lévi-Strauss tinha conhecimento da *Organização* escrito por Florestan (Leirner, 2017, p. 172). Pode-se aventar que a escolha do método funcionalista tenha sido uma tentativa de Florestan Fernandes em produzir uma teoria indígena brasileira capaz ao mesmo tempo de colocar-se frente aos modelos internacionais, assinalando a competência intelectual da academia brasileira; distanciar-se, entretanto, do modelo lévi-straussiano compõe uma outra face dessa especulação, já que a guerra ali era colocada justamente em termos de troca - aproximação que o próprio Florestan realiza na *Organização* (Leirner, 2017).

Apesar destas inspirações, o resultado da análise Tupinambá é o esquecimento da ‘antropologia indígena’, permanecendo num limbo acadêmico até ser recuperado por Manuela Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1984) e pelo mesmo autor no ano seguinte com sua tese de doutorado ‘*Araweté e os deuses canibais*’. O estilo dos trabalhos de Florestan, seu rigor e densidade, o fazem de difícil leitura, ao que se deve sua falta de sucesso nos ambientes acadêmicos nacional e internacional. Peirano (1984, p. 56-7) ainda assinala diferentes motivos, vistos por seus contemporâneos, para que a análise da sociedade

Tupinambá não tenha sido reconhecida em seu meio. Antonio Candido pontua que a “monografia científica” pela qual opta o autor tinha como propósito justamente desafiar a crença de Alfred Métraux de que uma reconstituição como a por ele realizada era impossível, a despeito de não ser uma questão crucial para o formato acadêmico brasileiro em formação. Darcy Ribeiro vê na extensão do trabalho de seu colega um desperdício de energia, sublinhando o erro na tentativa de fazer um trabalho com tais pretensões científicas num contexto acadêmico ainda em formação. Os dois autores estabelecem, assim, uma mesma opinião a respeito da incursão de Florestan, em que a proposta por ele realizada fugia das expectativas acadêmicas brasileiras, em que se pretendia formular uma identidade nacional própria para o Brasil.

Estando ciente da constante preocupação de Florestan pela constituição da academia e da pesquisa científica do Brasil, desvinculada aos processos de colonização do pensamento (Fernandes, 1975) pode-se aventar que os trabalhos de Florestan tinham também um propósito político-acadêmico bem delimitado, já comentado acima: produzir uma teoria clássica brasileira que fizesse frente em excelência ao que era produzido no exterior, levando a cabo, por um lado, a preocupação dos modernistas brasileiros em delinear os indígenas brasileiros antes do contato com os europeus e, por outro, estabelecer uma abordagem teórica que permitisse simultaneamente evidenciar a tradição francesa e fazer frente às teorias funcionalistas inglesas<sup>12</sup>. No livro ‘A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios’, que reúne ensaios de 1946 a 1964, por exemplo, a bibliografia utilizada pelo autor segue os mesmos padrões que os países de “centro”. A percepção de tal fato é acessível: a bibliografia está separada em cinco blocos:

#### I. Fontes teóricas citadas no texto;

---

<sup>12</sup> “Theoretically he becomes a functionalist. Tries to be better than Merton, better than Talcott Parsons, Florestan loses himself in a theme which was forced upon him by an academic socialization which emphasized a search for science (entrevista com Darcy Ribeiro, em Peirano, 1984, p. 56).

- II. Fontes de elaboração etnológica ou sociológica, sobre os Tupinambá, citadas no texto;
- III. Trabalhos sobre o método histórico e as técnicas de crítica de fontes, utilizados pelo autor;
- IV. Discriminação das fontes primárias, que fornecem informações e descrição a respeito da guerra na sociedade Tupinambá; e
- V. Bibliografias compulsadas.

O segundo bloco contém apenas duas citações, uma do próprio Florestan e uma de Alfred Métraux. O primeiro e o terceiro, que discriminam respectivamente as fontes teóricas e metodológicas, não possuem sequer um brasileiro e raros textos em português, sendo utilizada primordialmente uma bibliografia que contém os principais nomes da teoria antropológica mundial, além de teoria da guerra (como V. Lênin e K. Mannheim). O quarto bloco, que se volta às fontes primárias e descrições, possuem vasta bibliografia em português e publicadas no Brasil. Apenas o primeiro capítulo ('Os Tupi e a reação tribal à conquista') carrega uma bibliografia própria, onde são utilizados alguns brasileiros<sup>13</sup>. Assim, é possível assumir que a excelência na construção de sua análise era, em grande medida, uma resposta à etnologia estrangeira, uma prova de que a academia brasileira poderia produzir esse nível de sofisticação teórica, sendo a escolha do tema uma aglutinação da preocupação modernista em termos científicos e não mais literários, a escolha do objeto uma resposta a Métraux, a escolha teórica uma resposta à tradição francesa e a escolha do método uma resposta ao funcionalismo inglês. Sendo assim, o resultado dos trabalhos de Florestan falha em um ponto essencial, ou seja, a repercussão nos meios acadêmicos principalmente internacionais, tendo em vista a tentativa em propor uma teoria que fizesse frente ao rigor da etnologia internacional. A partir desta compreensão, a falha tentativa de Florestan de fazer reconhecer uma teoria indígena produzida no Brasil, leva-o a outros caminhos na constituição da

---

<sup>13</sup> Fato interessante também é notar que apenas aí, na bibliografia de um capítulo (e não na geral do livro) consta uma referência a Lévi-Strauss: "The social use of kinship terms among brazilian indians" e "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul", ambas publicadas na *Revista do Arquivo Municipal* de São Paulo.



identidade brasileira, não mais através da possível excelência teórica em estudos etnológico, mas através da sociologia e dos processos de ‘revolução burguesa’ (Fernandes, 1975b) e das divisões classistas nas relações sociais vigentes no Brasil, uma mudança de paradigma na constituição da academia no Brasil. Assim, o caminho para a etnologia brasileira clássica fica obliterado até a reformulação proposta por Viveiros de Castro, que aborda os trabalhos de Florestan Fernandes justamente a partir desta divisão.

Ao colocar desta forma a desistência de Florestan Fernandes das teorias etnológicas, também a estruturação de uma identidade nacional passa a ter caminho livre na etnologia brasileira, agora voltada aos processos de colonialismo e aculturação estudados por Darcy Ribeiro e, posteriormente, por Roberto Cardoso de Oliveira (Viveiros de Castro, 1999). Ao estabelecer na relação entre brancos e índios o grande paradigma da etnologia brasileira, a teoria volta-se para o ‘contato interétnico’, deixando Florestan Fernandes e os Tupinambá isolados em sua produção clássica. Ao compreender como deu-se a constituição desse campo de estudos no Brasil, é possível estabelecer os primórdios de uma separação que marcou narrativas sobre a etnologia brasileira, a partir de uma teoria “genuinamente brasileira” de um lado e outra que procura nas produções clássicas da antropologia europeia sua constituição e permanência.

### **Harvard Central Brazil Project (HCBP)**

Como dito anteriormente, os dados produzidos por Curt Nimuendajú renderam à antropologia o interesse sobre a região do Brasil central e, mais especificamente, ao parentesco Gê. Sua contribuição serviu como precursor do Harvard Central Brazil Project, um projeto realizado por pesquisadores de Harvard e do Museu Nacional (UFRJ) entre 1962 e 1967, num esforço conjunto liderado institucionalmente por David Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira para a análise comparativa de material etnográfico e teórico das sociedades

localizadas no Brasil central. Esse projeto traz “algumas das mais importantes contribuições ao estudo dos índios brasileiros para a comunidade antropológica internacional” (Seeger, 1982, p. 305). Se os HSAI ofereceram ao cenário antropológico mundial uma perspectiva geral e sumária das sociedades indígenas brasileiras, através pesquisas em estágio inicial de investigação ou, como no caso de Nimuendajú, através de uma perspectiva não-teórica, o HCBP significou uma expansão do campo antropológico brasileiro. Ao mesmo tempo em que estabeleceu um importante referencial etnográfico para a antropologia internacional, contou com a contribuição de antropólogos brasileiros, assim como com a articulação de instituições nacionais e estrangeiras para seu desenvolvimento.

Segundo Anthony Seeger,

O Harvard Central Brazil Project foi um modelo para a investigação antropológica: formou-se um grupo de pesquisadores altamente qualificados; obteve-se financiamento; realizaram-se pesquisas de campo prolongadas; e os participantes tiveram a oportunidade de realizar sucessivos encontros, a fim de discutir seus resultados. O projeto vacilou quando atingiu o ponto da divulgação: muito do seu impacto esteve limitado a um grupo restrito que teve acesso às dissertações que circularam em forma de xerox (idem, p. 306)

Este vacilo do projeto é relatado por Julio César Melatti, que relata que já no convite feito por Maybury-Lewis para a primeira reunião do Projeto, em 1966, já havia a intenção da publicação do *Dialectical Societies* naquele mesmo ano, o que só veio a ocorrer em 1979 (Melatti, 2002, p. 187). Independente disso, há aqui pela primeira vez um esforço institucional, financeiro e etnográfico conjunto envolvendo pesquisadores brasileiros, resultando em um sensível fortalecimento da antropologia nacional. Ainda segundo Seeger, o cenário etnográfico brasileiro sofreu um impacto muito mais imediato,

através de contatos pessoais, da formação de pesquisadores e da troca entre os estudantes e os professores do Museu Nacional e da Universidade de Harvard. Alguns antropólogos paulistas usaram as dissertações produzidas pelos membros do Projeto como base para outras análises (Carneiro Da Cunha, 1978; Lopes Da Silva, 1980; Novaes, 1979; Vidal, 1977; Viertler, 1976; ver também Gonçalves, 1981). Os colaboradores brasileiros publicaram extensivamente, em português, apoiando-se nos trabalhos de campo desenvolvidos durante o projeto como exemplo, Da Matta (1976) e Melatti (1978). (Seeger, 1982, p. 306)

Este impacto mais imediato justifica-se pela carência das ciências sociais do Brasil no estabelecimento de relações de pesquisa isonômicas. Pode-se perceber, no caso da antropologia, que as relações internacionais anteriores remontam às missões da própria implementação da disciplina nacional, com educadores franceses e pesquisadores estadunidenses numa relação de tutoria para com a intelectualidade emergente do país. Os principais pesquisadores deste projeto, além de Maybury-Lewis foram Terence Turner e Joan Bamberger Turner (com pesquisa entre os Kayapó), Roberto DaMatta (Apinayé), Julio César Melatti (Krahô), Jean Carter Lave (Krikati) e Christopher Crocker (Bororo) (Gordon Junior, 1996, p. 52-3).

O HCBP, na verdade, é uma junção de dois projetos originais: do lado brasileiro o projeto de Roberto Cardoso de Oliveira, “Projeto de áreas de fricção interétnica”, financiado pelo Centro Latino-americano em Pesquisas em ciências sociais, cujos alguns de seus alunos integravam, incluindo Roberto DaMatta (Gaviões e Apinayé), Roque de Barros Laraia (Surui e Akwawa-Asurini), Julio César Melatti (Krahô) e Marcos Magalhães Rubinger (Maxakali). Já do lado “de lá”, o projeto era um estudo comparativo entre as sociedades Gê comandado por Maybury-Lewis e incluía seus alunos Terence Turner e Joan Bamberger (Kayapó), Jean Carter e Dolores Newton (Krikati) e J. Christopher Cocker (Bororo) (Laraia, 2008, p. 11). A importância deste projeto, portanto, vai além da integração de pesquisadores, pois coloca em evidência internacional o debate teórico de áreas etnográficas nacionais através de pesquisadores brasileiros. Surge aqui mais um episódio da relação antropológica que se busca desenvolver nesta dissertação, na medida em que evidencia a dependência da divulgação antropológica brasileira ao desenvolvimento teórico internacional atrelado e às pesquisas etnográficas realizadas no Brasil. É claro que esta constatação não eclipsa a relevância do

Projeto para a antropologia brasileira; ao contrário, necessária à divulgação científica e aos alicerces da pesquisa social do país.

A importância do HCBP para a antropologia brasileira pode ser apreendida através de diversas abordagens, como, por exemplo, as relações interpessoais, como visto através da argumentação de Seeger, acima. Também as pesquisas sobre os grupos Gê posteriores ao Projeto foram influenciadas por ele, assim como todo o campo da etnologia brasileira, sensível às mudanças trazidas pelo primeiro projeto de fôlego articulado por um grupo de pesquisadores brasileiros e estrangeiros. O HCBP possibilitou, além disso, um fortalecimento institucional do Museu Nacional; Viveiros de Castro (1999b) em entrevista conta que a etnologia brasileira até meados dos anos 70 (anterior ao Projeto) era realizada majoritariamente pela USP através dos alunos de Lux Vidal. A etnologia do Museu Nacional contava à época com Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto DaMatta e, posteriormente, com Anthony Seeger. Destes, Cardoso de Oliveira (que afastou-se da etnologia clássica posteriormente) coordenava o HCBP ao lado de David Maybury-Lewis; Roberto DaMatta foi parte ativa do grupo de pesquisadores que integravam o Projeto; e Anthony Seeger foi aluno de Terence Turner, que também fazia parte do Projeto e cuja presença fez, segundo Viveiros de Castro, renascer a o interesse pela etnologia.

Então minha formação como etnólogo foi dada essencialmente por professores que haviam pertencido, mediata ou imediatamente, ao grupo de Maybury-Lewis: ao "Projeto Harvard-Central Brazil" (ou "Harvard-Museu Nacional")<sup>14</sup>, *que inaugurou a fase moderna da etnologia no Brasil e também é uma das origens do PPGAS*. Meus "índios típicos" eram, assim, os do Brasil central, os Jê e Bororo. Minha formação em etnologia brasileira foi feita dentro desse viés e das questões teóricas a ele associadas, que estavam sob a jurisdição do estruturalismo. Essa influência estruturalista se dava, a rigor, muito mais no plano da agenda temática do que propriamente no da inspiração doutrinária ou teórica (Viveiros de Castro, 1999b, p. 115 - grifos meus).

---

<sup>14</sup> É interessante notar que o projeto é denominado "Harvard - Central Brazil", associando uma universidade internacional a um campo etnográfico brasileiro, já que Brasil central diz respeito à área de interesse etnológico e não a um centro de pesquisa, como no caso de Harvard.

Assim, pode-se considerar o HCBP como uma segunda etapa da internacionalização da antropologia brasileira. Se Nimuendajú teve uma importância ímpar para o desenvolvimento teórico sobre regiões do Brasil, através do fornecimento de dados numa relação esmagadoramente estrangeira, agora os pesquisadores brasileiros assumem uma participação efetiva no tratamento teórico e etnográfico dos nativos situados no Brasil. A apresentação de Charles Wagley ao 'Dialectical Societies', citada anteriormente, demonstra tal continuidade, sendo em grande parte dedicada a descrever a vida e as contribuições de Nimuendajú. O HCBP é, assim, um avanço à divulgação da antropologia brasileira, ainda que aglutinada a Harvard e a pesquisadores estrangeiros.

Os desdobramentos do HCBP para a pesquisa etnológica brasileira fazem parte ainda deste processo de formação da antropologia nacional, agora mais consolidada. Além dos resultados mais imediatos, como o fortalecimento do Museu Nacional e do contato entre pesquisadores, o HCBP liberou uma divisão até então incipiente. Por um lado, o projeto de fricção inter-étnica representado por Roberto Cardoso de Oliveira, cujas bases estavam dadas desde Darcy Ribeiro na década de 50 e teve, em decorrência do investimento etnográfico e teórico do HCBP uma oportunidade para seu desenvolvimento (Melatti, 2002). Por outro lado, a etnologia clássica se fortaleceu, permitindo aos programas de pós-graduação e aos pesquisadores em formação um novo fôlego em seus empreendimentos teóricos. O exemplo que será utilizado aqui será o de Viveiros de Castro, já que o HCBP o aproximou da etnologia através dos grupos Gê e Bororo e através de figuras como DaMatta e Anthony Seeger, sem, no entanto, restringir sua formação ao Brasil central. Ao contrário, a inspiração inglesa ao estruturalismo fomentada por esses contatos permitiu ao autor "escrever contra" - ou seja, sempre tendo os Gê como plano de fundo - e recuperar os Tupinambá, décadas após a incursão teórica desenvolvida por Florestan Fernandes (Viveiros de Castro, 1999b). A partir deste recorte é possível observar os rumos da etnologia brasileira pós 70 e como foram ali se

desenvolvendo as relações internacionais e, mais, como foram se desenvolvendo as impressões internacionais sobre a etnologia brasileira.

### **Teoria clássica e teoria do contato: um mesmo contexto**

A descrição do processo de formação e institucionalização da antropologia no Brasil realizada até aqui buscou em seu recorte analisar a formação das características essenciais da disciplina, através das influências e relações estabelecidas em âmbito internacional e seu contexto interno. Ao longo dos anos buscou-se a consolidação da disciplina através de diversos processos, como, entre outros, a formação intelectual (Massi, 1989), institucional (Limongi, 1989), epistemológica (Cardoso de Oliveira, 1995; Lins Ribeiro, 2016) e teórica. Este último, como foi apontado, sugere o enfrentamento de adversidades enfrentadas pelo pouco referencial teórico nacional. Tais autores, como Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Cardoso de Oliveira foram responsáveis pela implementação de uma teoria brasileira própria, com traços distintivos em sua constituição epistemológica, cujos interesses foram colocados em segundo plano em projetos como o Harvard central Brazil. Foram exploradas ao longo do capítulo algumas das características históricas que desencadearam dois projetos, o que A. Ramos chamou de “duas perspectivas” divergentes *e não opostas* da antropologia brasileira: a ‘etnologia clássica’ e a ‘etnologia de contato’ (Ramos, 1990)<sup>15</sup>.

O recorte da análise realizada aqui permite perceber uma continuidade advinda da constituição internacionalmente guiada nas ciências sociais no Brasil, através de um processo polarizado pela política institucional brasileira. Como visto, a USP por um lado e a ESP, por outro, estabeleceram projetos distintos de ensino disciplinar, através do ensino teórico e intelectual francês e das técnicas de pesquisa estadunidense. É claro que outros fatores foram

---

<sup>15</sup> O artigo foi publicado em inglês, o que justifica-se por uma das razões do exercício proposto: apresentar os recursos do etnologia brasileira para um público não-brasileiro (Ramos, 1990, p. 452).

se acumulando com influências internas e estrangeiras. A antropologia de Florestan Fernandes', influenciada pelo funcionalismo britânico, encontra no estruturalismo francês um limite teórico e talvez por isso tenha sido esquecida (Leirner, 2017). A influência estadunidense do HCBP trouxe um modelo de pesquisa teórica fortemente embasado na pesquisa empírica, estimulando as produções etnográficas em território brasileiro, de pesquisadores americanos e brasileiros. Esse conjunto de influências cristalizadas em relações, projetos e referencial teórico estrangeiro, foram produzindo um material teórico e etnográfico brasileiro, com autores interessados em sua própria constituição, com a divisão em dois grupos teóricos. A partir disso, serão delineadas suas principais características teóricas e político-epistemológicas, buscando argumentar acerca dos diferentes rumos na constituição brasileira da disciplina e os fatores geopolíticos que favoreceram esta polarização. Esse interesse, em consolidar a antropologia brasileira frente ao *mainstream* antropológico, manifestou-se na produção destes dois grupos teóricos de maneiras distintas: de um lado, o interesse da antropologia brasileira em compor a teoria etnológica clássica, estabelecendo uma relação de continuidade às produções teóricas estrangeiras; de outro, a busca por um *estilo* antropológico distintivo na produção brasileira, numa relação de continuidade entre teoria e política. Alcida Ramos, em artigo seminal na apresentação da etnologia brasileira a um público estrangeiro, argumenta que os “estudos etnográficos de sociedades indígenas no Brasil têm seguido diferentes rumos, dependendo basicamente se o etnógrafo é brasileiro ou estrangeiro” (Ramos, 1990, p. 452-3 - tradução nossa), oferecendo, no entanto, os contrapontos deste argumento justamente recorrendo aos autores brasileiros representantes da ‘etnologia clássica’.

Deste modo, não serão discutidas como tais características compõem a produção antropológica brasileira e isto devido ao espaço, ao recorte desta pesquisa e às produções já existentes. Estas abordam com excelência a ascensão de tais linhas de pesquisa, suas

características de formação, de institucionalização e de consolidação nos programas de pós-graduação, oferecendo uma rica bibliografia. Trabalhos como Peirano (1981), Melatti (1987) e Ramos (1990), serão, assim, utilizados como recursos bibliográficos ao recorte proposto por esta pesquisa, visando demonstrar como as preocupações epistemológicas da produção etnológica brasileira estabelecem uma perspectiva comum na relação com as antropologias estrangeiras, mesmo que tal perspectiva tenha produzido diferentes formas de abordagem da geoepistemologia disciplinar.

Como foi visto, a ‘etnologia clássica’ deriva, segundo Ramos (1990) das influências estrangeiras do HCBP, mesmo que deva algo a Nimuendajú e Baldus. A segunda, ‘etnologia contatualista’, é ilustrada exclusivamente por nomes brasileiros e remonta às influências de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, além de autores das décadas de 40 e 50 preocupados em caracterizar a *sociedade nacional* e formar as bases para sua identidade (Viveiros de Castro, 1999). A partir desta diferenciação, delimitou-se a relação geo-epistemológica a partir do contato com as sociedades indígenas; de um lado, temos a concepção de que estas sociedades estão *situadas* no Brasil; a segunda as concebe como fazendo *parte* da sociedade nacional (Peirano, 1992). Esta diferença de concepção é *desenvolvida por Viveiros de Castro como fundamental para compreender as duas formas de se fazer etnologia*, pois compreende de forma distinta a *relação* entre indígenas e brancos (Viveiros de Castro, 1999). É importante enfatizar que estas delimitações teóricas e epistemológicas são constituídas por agentes interessados em perspectivas particulares na articulação desta oposição; no exercício prático da antropologia brasileira, mobiliza-se os autores que podem contribuir com o trabalho proposto. Há, no entanto, uma tendência de autores como Ramos (1990) e, mais intensamente Viveiros de Castro (1999), em estressar as características opostas das linhas de pesquisa, produzindo divisões entre elas. Se, como já foi dito por Ramos (ver acima), as características destas duas perspectivas são divergentes e não



opostas, é Viveiros de Castro quem realiza esta operação de oposição através da definição de “antropologia brasileira”.

Estas diferenças podem parecer, à primeira vista, intrínsecas apenas às características de observação da realidade indígena, mas estabelece um ponto de partida também para que se compreenda a forma relacional de produção de conhecimento. Ao estabelecer a perspectiva indígena como foco da observação etnológica, o colonialismo antropológico se dissolve, ou melhor, sofre uma inversão, já que tudo passa a ser ‘interno’ ao ponto de vista indígena. Da mesma forma, ao estabelecer a perspectiva da *relação*, o ‘interno’ passa a ser englobado pelo ‘externo’, que é a sociedade nacional (idem, ibidem). Ao assumir a primeira perspectiva, a teoria só pode ser pensada a partir da prática etnográfica, num movimento contínuo entre teoria e prática; a segunda perspectiva encontra na prática a sua própria teoria, pois é justamente na relação que se concebe a etnologia. Portanto, de um lado, teoria e prática podem ser divididas, ainda que apenas virtualmente, ao passo em que, de outro, teoria e prática fazem parte de um mesmo movimento político-analítico. Tal separação pode ser observada a partir da caracterização feita por Viveiros de Castro (1999) das etnologias abordadas a partir dos trabalhos de Florestan Fernandes, tendo em vista que, enquanto o autor se debruça sobre os trabalhos sobre os Tupinambá, recuperando produções que ficaram esquecidas por 30 anos (Peirano, 1984; Leirner, 2017) num plano teórico-conceitual cuja abordagem são justamente as dinâmicas sócio-culturais da própria sociedade estudada, a influência de Florestan sobre a ‘etnologia do contato’ é exercida através dos projetos de *nation-build*, através dos estudos do negro na sociedade nacional, ou seja, a partir de uma perspectiva histórico-cultural caracterizada pela influência da sociedade de classes na produção de relações. Estas diferentes concepções resultam numa polarização do contato com a antropologia internacional.

A ‘etnologia contatualista’, assumindo uma relação antropológica colonial repõe esta mesma relação no “contato” com a antropologia internacional, até porque, no limite, estas são uma mesma coisa. Entendendo o fazer antropológico a partir de uma perspectiva política, constrói-se também uma epistemologia politicamente engajada, concebendo a relação entre antropologia internacional e a brasileira também a partir da *relação*. A etnologia brasileira adquire as mesmas características “para dentro” e “para fora”, ou seja, assume a sociedade nacional como ‘externa’ e englobante em relação às sociedades indígenas e como ‘interna’ e englobada em relação à antropologia internacional. Este movimento que permite assumir a ‘etnologia do contato inter-étnico’ como o *estilo* da etnologia brasileira, apesar das influências estrangeiras para a formação deste campo etnológico, a saber, a divisão entre ‘materialistas’ e ‘idealistas’ na tradição antropológica americana e ‘marxistas’ e ‘estruturalistas’ na francesa (Viveiros de Castro, 1999, p. 132).

Partindo de um “objetivismo transcendental”, a perspectiva ‘clássica’ da etnologia brasileira caracteriza-se pela concepção, inicialmente argumentada por Lévi-Strauss, de que

as teorias indígenas são elementos do problema que e apresenta ao observador, não sua solução. Sem dúvida: *mas o mesmo se aplica às teorias antropológicas*. A alternativa, portanto, só pode ser um construtivismo de mão dupla, no qual a antropologia reconheça que suas teorias sempre exprimiram um compromisso, em contínua negociação histórica, entre os mundo do observado e do observador, e que toda antropologia bem feita será sempre uma ‘antropologia simétrica’ em busca de um *mundo comum* (Latour, 1998). (Viveiros de Castro, 1999, p. 156 - grifos no original).

Ora, tal objetivismo implica não apenas a negociação entre observado e observador, mas também a relação entre observadores na aplicação das teoria antropológicas em si. Tal concepção estabelece a relação não a partir do observador, que é efeito do observado, produzindo uma continuidade entre as teorias produzidas. O estatuto político-epistemológico da disciplina é concebido posteriormente, como fenômeno do mundo dos observadores, numa divisão independente daquela produzida entre observador e observado. Assim, enquanto a ‘etnologia do contato inter-étnico’ parte da brasilidade como fator político da produção

antropológica, a brasilidade é efeito de relações políticas de produção, numa divisão entre o colonialismo e o universalismo como fator comum ao fazer antropológico mundial, sendo mobilizada simultaneamente como condição de contestação de um saber disciplinar e *categoria acusatória* da condição local de tal produção.

A ‘etnologia contatualista’ é estabelecida como *a* *etnologia brasileira*, entendendo o objeto de sua análise, isto é, o *contato* entre índios e brancos, como a marca identitária da antropologia brasileira, uma inovação teórico-metodológica produzida no Brasil. Roberto Cardoso de Oliveira, cujos trabalhos teórico e institucional possibilita simultaneamente a expansão da antropologia brasileira e a *etnologia do contato*, entendia que a “etnologia indigenista” poderia ser orientada pela “antropologia inglesa”, mas que a prerrogativa de orientação da ‘etnologia do contato’ deveria ser brasileira, devido ao avanço da produção teórica e política promovida por ele. Este trecho da entrevista concedida a Mariza Peirano ilustra esta posição:

M.P. – Como é que você via os seus alunos fazendo um trabalho que já se afastava dessa concepção, quer dizer, já estudando uma tribo indígena em si, e não em termos de contato com?...

R.C.O. – Não. Eu achava isso como muito natural. Em primeiro lugar, eles estavam fazendo doutorado não era comigo, estavam fazendo doutorado em outro lugar, então eles tinham que aprender o que o outro lugar tinha que ensinar. Eu estranharia muito mais se eles tivessem fazendo um estudo de contato interétnico em Harvard. Que eu achava que nós poderíamos orientar melhor do que Harvard podia orientar. Mas certamente Harvard poderia orientar muito melhor do que nós o estudo que ele fez. O que a experiência inglesa, sobretudo através do David, e mesmo americana, podia dar era exatamente o que deu. E deu muito bem. Quer dizer, era dar um bom treinamento para alguém fazer uma boa monografia. Então, era o que ela podia dar. Agora que tradição teórica tinha o mundo anglo-saxão para estudar contato? Nenhuma. A primeira coisa nossa era... a minha posição era de crítica. Eles não tinham o que ensinar. Tinham que aprender. (Cardoso de Oliveira, 2012).

Percebe-se que o distanciamento entre Harvard e o estudo do contato inter-étnico é enfatizado por Cardoso de Oliveira devido à distinção da *tradição teórica*, sendo a primeira apta à orientação da *etnologia indigenista*. Os alunos orientados pelos pesquisadores do HCBP seguem, portanto, uma tradição inglesa.

This concept was proposed to deal with the contact between tribal and national societies, in a context in which British and American theories, respectively, of

"social change" and "acculturation," proved inadequate. Basically Cardoso wanted to imprint on anthropology the same line that Brazilian sociologists had developed. This meant to leave the acculturation approach aside and focus on the relations brought about by the contact. (Peirano, 1981, pp. 88-9).

A *tradição* brasileira, por sua vez, foi designada à ‘etnologia do contato inter-étnico’, afastando-se das tradições teórico-metodológicas produzidas pela antropologia internacional. Este afastamento consolida-se através das noções de *estilo*<sup>16</sup> e de particularismo teórico. A estilística é estabelecida por Cardoso de Oliveira, possuindo apenas caráter exploratório, a partir de três vertentes, sendo elas a historiográfica, sociológica e antropológica. Na análise historiográfica prevalece a análise documental e crítica; na análise sociológica a abordagem privilegia o quadro socioeconômico e institucional; e na estilística antropológica a ênfase da análise e interpretação recai sobre os profissionais da disciplina, sua comunidade, os valores e representações que cultivam, através de dados obtidos em observação direta, complementados por vezes pela observação participante (Cardoso de Oliveira, 1995).

A noção de estilo visa dar conta das vicissitudes do tempo e do espaço (latitudinal), sendo caracterizada pela *redundância* da mensagem veiculada (idem, p. 179). É assim, um prolongamento da mensagem de maior informação possível, através da mudança na matriz disciplinar sem, no entanto, modificar a estrutura dessa matriz. A matriz disciplinar, por sua vez, é a estrutura sustentada pelos “centros hegemônicos” de produção, onde são ditados os “desígnios científicos” da disciplina, liberando ao estilo antropológico uma função “sobre-reguladora”. No caso das antropologias periféricas, o estilo ocorre devido à individualização da matriz disciplinar, manifestando certa tipicidade de tal ou qual antropologia. Ainda há, através da matriz disciplinar, uma universalização da disciplina, sendo o estilo “uma maneira de enfrentar o problema de como interpretar as atualizações concretas da antropologia nas diferentes latitudes do planeta sem que ela deixe de ser aquilo que a

---

<sup>16</sup> O artigo de Ramos (1990) intitula-se “Ethnology Brazilian Style”, já apontando para a apresentação internacional da fricção inter-étnica, apesar de apresentar também características da etnologia clássica “aqui” produzida.

universaliza, como uma disciplina científica” (idem, p. 186). Para Cardoso de Oliveira, ainda, a própria estrutura da disciplina permite o uso de um sistema discursivo que recorre ao estilo, através de artifícios de linguagem. Uma estilística da antropologia, portanto, incorpora um excedente de sentido como parte de sua individuação, produzindo redundâncias ao nível da estrutura sem modificá-la; ela não produz *atualizações* dessa estrutura em suas manifestações periféricas da disciplina, antes estando no nível do *acontecimento* (as mudanças eventuais e possíveis ocorrem apenas no interior da matriz, preservando sua estrutura).

O exercício da compreensão do evento da disciplina nos países que a importaram e a adotaram parece ser inevitável. E nesse caso nada melhor do que se recorrer a um tratamento semântico do problema, vendo a experiência da antropologia fora de seus centros metropolitanos em termos de um excedente de significação da própria matriz disciplinar. (idem, p. 186).

A “transculturação” marca, para Cardoso de Oliveira, um processo de aculturação com o diferencial marcado pelo prefixo “*trans*”, que indica a universalização da cultura antropológica dos centros metropolitanos a despeito da variação estilística. O autor divide três tipos de sociedades que receberam a transculturação da antropologia: sociedades importadoras e forte tradição ocidental (sociedades mais antigas na Europa), sociedades também com tradições profundas e letradas, mas não-ocidentais (Índia, Japão e China, por exemplo) e “nações novas” da América latina, Caribe e África (ainda em processo de construção da nação). Estas sociedades não fazem parte da construção estrutural da matriz disciplinar, apesar da possibilidade de modificá-la, fazendo parte, portanto, da “periferia” disciplinar. Nas antropologias periféricas, como é o caso brasileiro, quase não existem pesquisas realizadas além-fronteiras:

Independentemente da variação que se pode observar na atualização da matriz disciplinar no exercício dessas antropologias (variação da qual não se excluem necessariamente as próprias antropologias centrais), o que parece constituir um padrão é, precisamente, estarem elas voltadas para o “Outro interno”, como objeto precípua de investigação. (idem, p. 187).

Para Cardoso de Oliveira, isso tem implicações quando se deseja investigar as atualizações da disciplina em diferentes latitudes, já que “talvez seja esse um traço bem distintivo que se

possa constatar numa comparação entre antropologias centrais e periféricas” (idem, ibidem).

A antropologia periférica latino-americana (e, mais especificamente, a brasileira) opera através de um sujeito epistêmico singular, não estudando um *outro* distante, mas um *outro* interno e próximo, o que implica num compromisso ético desenvolvido pela antropologia brasileira através da *fricção inter-étnica* (Cardoso de Oliveira, 1993).

Ora, esta concepção que permite dividir as antropologias centrais e periféricas através do distanciamento relativo do “outro” em relação à disciplina é estabelecida pela análise de

Mariza Peirano:

In Brazil, the image of an unavoidable dialogue with the centers of intellectual production is invariably present, but the undertone is different [from India's]: Brazilian anthropologists feel that they are part and parcel of the West—even if, in important aspects, they are not. As one of the social sciences, anthropology in Brazil finds its usual intellectual niche at the intersection of different streams: first, canonical and/or current trends of Western scholarship; second, a sense of social responsibility toward those observed; and third, the lineage of social thought developed in the country at least from the early 1930s onward (which of course includes previous borrowings and earlier political commitments). (Peirano, 1998, p. 116).

A partir deste quadro, explorado ao longo do capítulo, Peirano identifica quatro relações de alteridade na antropologia brasileira para propósitos heurísticos, podendo ser não-excludentes e/ou complementares: ‘radical otherness’, ‘contact with otherness’, ‘nearby otherness’ e ‘radical us’. Esta última refere-se ao estudo das ciências sociais em si mesmas como uma manifestação da modernidade, oferecendo a partir dos anos 80 uma perspectiva analítica acerca da própria produção antropológica, como é o caso da própria autora num estudo independente em 1981 e, guardadas as proporções, desta dissertação. A relação estabelecida através do ‘nearby otherness’ busca um contato com a alteridade próxima, aproximando-se da sociologia e utilizando os aspectos qualitativos da pesquisa antropológica ou uma abordagem micro da vida social - DaMatta e G. Velho são representantes desta categoria. A seguir, o ‘contact with otherness’ remete à fricção inter-étnica, “considerada por muitos a inovação teórica produzida no Brasil mais bem sucedida [...] com uma bricolagem de preocupações

indigenistas e inspiração teórica sociológica” (Peirano, 1998, pp. 118-9 - tradução nossa). Por fim, ‘radical otherness’ trata da alteridade a partir da perspectiva canônica, praticada através do distanciamento ideológico e/ou geográfico, através, no primeiro caso, de sociedades indígenas e, no segundo, de pesquisas mais recentes no Brasil, realizadas além-fronteira; nos dois casos, segundo a autora, esta alteridade não é extrema (idem, ibidem). Aqui estão representadas as pesquisas voltadas ao diálogo com as teorias produzidas nos “centros” antropológicos:

In the first case, as befalls the study of Indian societies, interlocutors for Brazilian specialists are located both inside and outside the local community of social scientists. This is the area where outside debates are more visible. (Is one’s difference another’s exoticism?) Actual fieldwork, however, has been restricted to the limits of the country, even when the larger ethnological area is perceived as South America. Though funding may be one major constraint, there are crucial political and ideological implications in this fact (Peirano, 1998, p. 117).

Mesmo que em sua concepção o contato com a alteridade seja, para “nós” e para “eles”, de exotismo, Peirano identifica nesta categoria autores que mantiveram diálogo com a antropologia clássica internacional a partir dos trabalhos de Nimuendajú, passando por Baldus, Wagley e Galvão, assim como por Florestan Fernandes. Os trabalhos dos pesquisadores do HCBP sucederam tal identidade e, posteriormente, seus alunos, como T. S. Lima, Fausto, Vidal, Carneiro da Cunha, Seeger, Lopes da Silva e Viveiros de Castro. Este último, eleito aqui como representante da ‘etnologia clássica’ devido à importância de seus trabalhos e sua projeção internacional, estabelece um estreito diálogo com a produção internacional, mantendo, devido justamente às implicações políticas e ideológicas sublinhadas por Peirano, uma perspectiva crítica da relação político-epistemológica entre as produções antropológicas “daqui” e “de lá”, discordando inclusive de que a definição de ‘radical otherness’ não seja tipicamente nacional (Viveiros de Castro, 1999, p. 157).

Partindo da concepção que os índios são menos *do* Brasil do que *situados no* Brasil, o autor pondera sobre vários fatores que levaram a antropologia brasileira a focar sua atenção em

suas próprias fronteiras, como financiamento, ausência de tradição de pesquisa em outras áreas e, especialmente, fatores ideológicos de construção e descrição da *realidade brasileira*. Ao fazer essa distinção, Viveiros de Castro visa contrapor-se ao modelo da ‘etnologia brasileira’ fabricada pela ‘teoria do contato’, onde a brasilidade dos índios *do* Brasil transfere-se para a brasilidade de seus pesquisadores, num movimento que não é apenas acadêmico de aproximação dos índios da sociedade nacional e, assim, da condição de colonizados dos próprios antropólogos (Viveiros de Castro, 1999). Para ele, portanto, a ‘etnologia brasileira’ deve afastar-se da busca substantiva de sua brasilidade, defendida por Darcy Ribeiro, para evitar um “essencialismo nacionalista no plano do sujeito”:

Mas talvez haja, sim, um aspecto propriamente acadêmico nessa discussão. Penso aqui na voga recente de estudos sobre os 'estilos nacionais' de antropologia e na questão das 'antropologias periféricas', em evidência também no Brasil. Uma vez reconhecido seu indiscutível valor histórico-antropológico (i.e., acadêmico), e precise cuidar para que os resultados descritivos e interpretativos desses estudos não acabem por se converter em imperativos categóricos - a 'antropologia brasileira' sendo a antropologia que os brasileiros *devemos* fazer. É curioso, diga-se de passagem, que esse interesse pelos estilos nacionais de antropologia seja contemporâneo da desafeição das vanguardas teóricas pelo chamado 'regionalismo' antropológico, já referido acima<sup>17</sup> (idem, pp. 170-1)

Desta forma, o autor é crítico do que atribui à ‘etnologia do contato inter-étnico’ como política-epistemológica, embora sem negar a assimetria nas produções teóricas da “metrópole”. O que os separa é, em suma, “o reconhecimento de que a localização dos povos indígenas não é uma condição fundante” (idem, p. 161), já que para ele

as fronteiras geopolíticas contemporâneas estão muito longe de definir (*ainda que sobredeterminem de várias maneiras*) os conjuntos socioculturais pertinentes dos pontos de vista antropológico e indígena, e que portanto a concentração da produção brasileira sobre os povos aqui localizados traduz antes um *a priori* ideológico dos pesquisadores que propriedades objetivas do universo estudado (idem, p. 161 - grifos meus).

Por fim, compreende-se que as relações entre “centro” e “periferia” devem ser tratadas *a posteriori*, a partir da própria relação político-institucional negociada entre os membros da disciplina, ou seja, no próprio debate disciplinar. Ao invés de apostar no colonialismo

---

<sup>17</sup> A este regionalismo, Viveiros de Castro aponta, citando Reis: “Paris pensa a mundo, São Paulo pensa o Brasil, Recife pensa o Nordeste” (Reis apud Viveiros de Castro, 1999, p. 160).



cultural, que estabelece uma relação paradoxal entre o universal e o particular, Viveiros de Castro busca a projeção da antropologia brasileira própria negociação teórica no interior ao problema disciplinar<sup>18</sup>, causando por vezes a identificação da teoria perspectivista desenvolvida por ele com a antropologia francesa; um exemplo é o colóquio “The lightness of existence and the origami of “French” anthropology Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn”, onde o debate entre os autores é estabelecido justamente a partir da antropologia “francesa”. Seja através de uma relação marcada pela ênfase colonial no próprio fazer antropológico, sublinhando as *diferenças* intrínsecas do fazer teórico e etnográfico, seja através de uma relação de continuidade da produção antropológica internacional, ambas as partes que constituem este debate estão atentas às relações político-epistemológicas e institucionais que as atravessam, buscando equalizar o debate antropológico “daqui” e “de lá”, caracterizando a antropologia brasileira na ânsia de condições mais favoráveis da geopolítica do conhecimento disciplinar. Estas abordagens epistemológicas, delineadas a partir das diferenças, sobrepõem-se em muitos aspectos, sendo talvez a mais marcante a disputa por um campo de pesquisa hegemônico no contato com as alteridades internas (indígenas) e as alteridades antropológicas (antropologia estrangeira), dispostas em espectros distintos no entendimento do fazer antropológico - que leva ao estressamento destas relações por parte dos agentes que representam uma ou outra perspectiva teórica.

---

<sup>18</sup> [...] por exemplo injetando uma dose de realidade em nossos ‘diálogos’ imaginários com a produção internacional, que, religiosamente invocados em toda introdução de tese ou relatório de autoavaliação, consistem o mais das vezes em um feroz ataque a uma teoria estrangeira à luz de outra teoria estrangeira, ambas as quais permanecem, graças à impenetrabilidade de nosso vernáculo (entre outras coisas), impavidamente alheias ao que se faz com seu nome e em seu nome por estas bandas. Se é para ‘dialogar’, e não tem muito outro jeito, então seria preciso começar a rebater para a matriz nossas lucubrações periféricas, e a meter a colher na sopa metropolitana. Resta ver se isso interessa a toda a “antropologia mameluca” (Viveiros de Castro, 1999, p. 177).

## Capítulo 2 - Contextos de produção antropológica

Este segundo capítulo oferece uma ligação de demonstração prática entre o primeiro e o terceiro, que aborda o debate entre sujeito e objeto na produção antropológica. Aqui buscamos enfatizar como os aspectos observados no primeiro capítulo são operados no sistema de produção de conhecimento, ou seja, a história da antropologia brasileira a partir das influências estrangeiras e o destaque de dois modelos de pesquisa etnológica realizadas no Brasil, em disputa pelo destaque internacional de uma disciplina brasileira. Desta forma, os periódicos analisados, o *Journal of the Royal Anthropological Institute* (JRAI) e a *American Anthropologist* (AA), dois importantes periódicos de publicação antropológica internacional, visa representar as posições da antropologia brasileira na política de publicações internacionais. Foram escolhidos estes periódicos devido à variedade de informações ali contidas, oferecendo um mapeamento localizado das relações que desejamos enfatizar. O periódico inglês JRAI, antiga *Man*, oferece uma ampla rede de publicação etnológica, principalmente para que se possa observar as relações entre etnologia “clássica” e do “contato” no contexto brasileiro e suas projeções em publicações internacionais. A *American Anthropologist*, ao contrário, tem publicações heterogêneas, incluindo áreas de pouco investimento pela intelectualidade brasileira, como a antropologia física; neste periódico, ao contrário da JRAI, é possível observar as relações para além da área etnológica, observando as relações entre brasileiros e a bibliografia internacional a partir de um ponto de vista qualitativo. Além disso, este periódico possui a seção *World Anthropology[ies]*, cuja recente existência proporciona um espaço de debate político-epistemológico entre antropologias não-hegemônicas, o que permite avaliar os avanços e as limitações destas relações no cenário das práticas textuais. A análise aqui será realizada para demonstrar como se dão as relações de publicação e citações nos artigos publicados, de modo a exemplificar

tais processos a partir da obtenção de dados que ilustrem como a história e o desenvolvimento da antropologia brasileira resultam em certa política de articulação bibliográfica no cenário internacional.

Devido às diferentes linhas de publicação dos dois periódicos, a análise será realizada de modo a enfatizar algumas relações particulares ao contato com a antropologia brasileira. No decorrer da pesquisa, percebemos diferentes características entre as revistas, o que exigiu abordagens de análise distintas. A JRAI concentra artigos sobre etnologia e, por ser mais homogênea, possibilita uma análise quantitativa das citações aos brasileiros. Assim, ela ilustrará como as políticas epistemológicas das diferentes linhas da etnologia brasileira abordadas no primeiro capítulo (ou seja, etnologia clássica e do contato) resultam em diferentes níveis de repercussão na antropologia praticada pelos autores deste periódico; esta escolha decorre da observação dos mais de 600 artigos observados em publicações entre 1995 e 2012, em que se percebeu a relevância da etnologia ameríndia em relação às outras áreas da antropologia brasileira. Na *American Anthropologist* há maior diversidade temática e, por isso mesmo, maior distinção entre os autores citados, resultando na impossibilidade da mesma abordagem utilizada na JRAI; essa característica possibilita, no entanto, distinguir os aspectos qualitativos de tais publicações, observando um aumento da pesquisa etnográfica no Brasil desde os anos 60 até hoje, com temas e problemáticas que vão além da etnologia: principalmente voltados à antropologia urbana, estudos de raça, de gênero e culturais. Esta especificidade está articulada às citações de brasileiros destes artigos que, ao serem analisadas, remontam às influências da antropologia estadunidense na nossa própria. Além disso, serão apresentados os debates da *World Anthropology(ies)*, um fórum permanente da AA criado em 2014, justamente para debater as relações de “centro” e “periferia” na constituição do conhecimento antropológico.

## Journal of the Royal Anthropological Institute

A análise realizada do periódico JRAI, antiga *Man*, busca mapear as referências a autores brasileiros nos artigos de 1995 a 2012. Foram observados 622 artigos no total, divididos em 18 volumes e alguns dossiês especiais, como o 'Wind, Life and Health: Anthropological and Historical Perspectives', publicado em 2007. Estes dossiês, no entanto, não ofereceram dados a serem analisados por não possuírem nenhuma referência a autores brasileiros, assim como a maioria dos artigos em geral. A limitação do material apresenta-se, em si mesma, como uma informação a ser enfatizada: apenas 67 dos artigos possuem ao menos uma referência a autores brasileiros, a maioria deles vinculado a etnografias realizadas em território nacional. Utilizaremos, portanto, os artigos da tabela abaixo (tabela 1) como parâmetro de análise das referências.

nº	Autor	Nome do artigo
1	Susana de Matos Viegas	Pleasures that differentiate: transformational bodies among the Tupinambá of Olivença (Atlantic coast, Brazil)
2	Oscar Calavia Sáez	In search of ritual: tradition, outer world and bad manners in the Amazon
3	Suzanne Oakdale	The Commensality of 'Contact', 'Pacification', and Inter-Ethnic Relations in the Amazon: Kayabi Autobiographical Perspectives
4	Alexander Edmonds	'The Poor Have the Right To Be Beautiful': Cosmetic Surgery in Neoliberal Brazil
5	Marc Brightman	Maps and clocks in Amazonia: the things of conversion and conservation
6	Aparecida Vilaça	Making kin out of others in Amazonia
7	Aparecida Vilaça	Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities
8	Elizabeth Ewart	Lines and circles: images of time in a Panara village
9	Aparecida Vilaça	Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity
10	Paolo Fortis	The birth of design: a Kuna theory of body and personhood
11	William H. Fisher	Name rituals and acts of feeling among the Kayapó (Mebengokre)
12	Astrid Steverlynck	Amerindian Amazons: Women, Exchange, and the Origins of Society
13	Istvan Praet	Shamanism and Ritual in South America: An Inquiry into Amerindian Shape-Shifting

14	Rane Willerslev	Frazer strikes back from the armchair: a new search for the animist soul
15	Mark Harris	The rhythm of life on the Amazon floodplain: seasonality and sociality in a riverine village
16	Eduardo Viveiros de Castro	Cosmological deixis and Amerindian perspectivism
17	Carlos Fausto	The bones affair: indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case
18	Peter Gow	Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world
19	Bruce M. Knauft	Gender identity, political economy and modernity in Melanesia and Amazonia
20	Casey High	Remembering the Auca: Violence and Generational Memory in Amazonian Ecuador
21	Dan Rosengren	Transdimensional relations: on human-spirit interaction in the Amazon
22	Maya Mayblin	Death by marriage: power, pride, and morality in Northeast Brazil
23	Marshall Sahlins	What kinship is (part two)
24	Evan Killick	Ashéninka Amity: A Study of Social Relations in an Amazonian Society
25	Fernando Santos-Granero	Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity
26	Susana de Matos Viegas	Eating with your favourite mother: time and sociality in a Brazilian Amerindian community
27	Isabella Lepri	The meanings of kinship among the Ese Ejja of northern Bolivia
28	Alexandre Surrallés	Face to face: meaning, feeling and perception in Amazonian welcoming ceremonies
29	Laura Rival	Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade
30	Bartholomew Dean	Forbidden fruit: infidelity, affinity and brideservice among the Urarina of Peruvian Amazonia
31	João de Pina-Cabral	The truth of personal names
32	Mattijs van de Port	Genuinely made up: camp, baroque, and other denaturalizing aesthetics in the cultural production of the real
33	Alan Passes	The place of politics: powerful speech and women speakers in everyday Pa'ikwene (Palikur) life
34	Kathleen B. Lowrey	Salamanca and the city: culture credits, nature credits, and the modern moral economy of indigenous Bolivia
35	Marshall Sahlins	What kinship is (part one)
36	Claire Lorrain	Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of Southwest Amazonia
37	G.E.R. Lloyd	Humanity between gods and beasts? Ontologies in question
38	Harry Walker	Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia
39	Laura Rival	Amazonian historical ecologies
40	Anne Christine Taylor	The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human

41	S.L. Heckler	Tedium and Creativity: The Valorization of Manioc Cultivation and Piaroa Women
42	Robert Storrie	Equivalence, Personhood and Relationality: Processes of Relatedness among the Hoti of of Venezuelan Guiana
43	Michael A. Uzendoski	Manioc beer and meat: value, reproduction and cosmic substance among the Napu Runa of the Ecuadorian Amazon
44	Carlo Severi	Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity
45	Gonçalo D. Santos	On 'Same-Year Siblings' in Rural South China
46	Martin Holbraad	Definitive Evidence, from Cuban Gods
47	Michael L. Cepek	Bold jaguars and unsuspecting monkeys: the value of fearlessness in Cofán politics
48	Alberto Corsín Jiménez and Rane Willerslev	An anthropological concept of the concept': reversibility among the Siberian
49	Cathrine Degnen	On Vegetable Love: Gardening, Plants, and People in the North of England
50	Joost Fontein	Graves, ruins, and belonging: towards an anthropology of proximity
51	Katherine Swancutt	The Undead Genealogy: Omnipresence, Spirit Perspectives, and a Case of Mongolian Vampirism
52	Magnus Course	Why Mapuche Sing
53	Marilyn Strathern	A community of critics? Thoughts on new knowledge
54	Mark Jamieson	Sorcery, Ghostly Attack, and the Presence and Absence of Shamans among the Ulwa and Miskitu of Eastern Nicaragua
55	Marshall Sahlins	Two or three things that I know about culture
56	Matei Candea	Anonymous Introductions: Identity and Belonging in Corsica
57	Morten A. Pedersen	Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies
58	Per Hage	The evolution of Dravidian kinship systems in Oceania: linguistic evidence
59	Sandra Bamford	Conceiving relatedness: non-substantial relations among the Kamea of Papua New Guinea
60	David Riches	The holistic person; or, the ideology of egalitarianism
61	Dimitri Tsintjilonis	Words of intimacy: re-membering the dead in Buntao'
62	Johannes Fabian	Cultural anthropology and the question of knowledge
63	Dimitrios Theodossopoulos	Indigenous attire, exoticization, and social change: dressing and undressing among the Emberá of Panama
64	Warren Shapiro	Ideology, 'history of religions', and hunter-gatherer studies
65	Magdalena Crăciun	Rethinking fakes, authenticating selves
66	Simon Harrison	Skull trophies of the Pacific War: transgressive objects of remembrance
67	Rebecca Prentice	Kidnapping go build back we economy': discourses of crime at work in neoliberal Trinidad

(tabela 1)

A primeira característica destas citações é a presença de artigos de Oscar Calavia Saez, espanhol cuja afiliação institucional é a UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), e de Aparecida Vilaça, Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro autores brasileiros filiados ao Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/MN). Apenas estes autores são responsáveis por 19% das citações a brasileiros: 31 das 163 citações a 54 autores brasileiros diferentes são realizadas pelos artigos destes quatro autores. No que diz respeito aos brasileiros, Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto têm um artigo publicado cada, em 1998 e 2002, respectivamente, e Aparecida Vilaça tem três artigos publicados nos anos 2002, 2005 e 2011. Os três autores fazem parte de uma mesma linha teórica da etnologia feita no Brasil, a “etnologia clássica”, diferida no capítulo anterior da etnologia do “contato inter-étnico”. A presença destes autores brasileiros remete à proposta epistemológica desta vertente etnológica, ou seja, a etnologia clássica. Tais autores, assumindo uma postura de pesquisa que busca a universalização do conhecimento antropológico a partir do campo teórico, estabelecem um diálogo mais estreito com as pesquisas “hegemônicas” da área. Observemos agora a tabela 2, onde são listados(as) os(as) autores(as) brasileiros(as) de acordo com a quantidade de citações no periódico:

Autores	Citações	Teóricas	Dados
Viveiros de Castro, Eduardo	48	41	7
Fausto, Carlos	18	10	7
Vilaça, Aparecida	16	12	4
DaMatta, Roberto	8	6	2
Ramos, Alcida	6	2	4
Lima, Tania Stolze	6	6	0
Galvão, Eduardo	4	0	4
Caldeira, Teresa	2	0	2

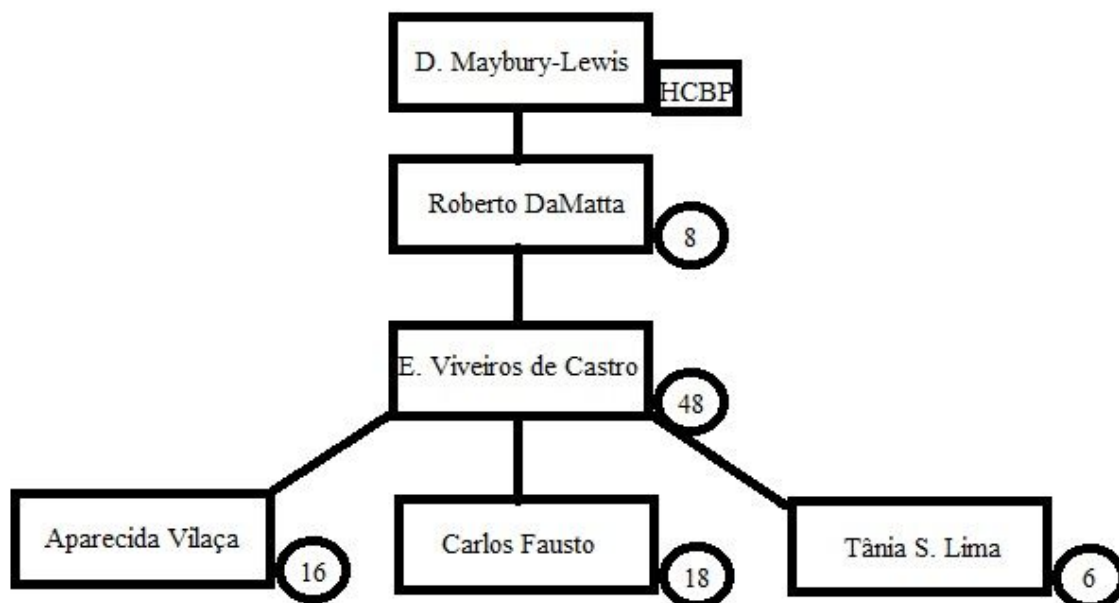
Capiberibe, Artionka	2	0	2
Fernandes, Florestan	2	0	2
Lopes da Silva, Aracy	2	0	2
Melatti, Julio César	2	0	2
Freyre, Gilberto	2	1	1
Schaden, Egon	2	1	1
Almeida, Mauro R. C.	2	0	1
Lea, Vanessa	2	2	0
Oliveira, João Pacheco de	2	1	0
Almeida, Ledson Kurtz de	1	0	1
Amoroso, Marta Rosa	1	0	1
Andrade, L. M.	1	0	1
Andrade, O.	1	0	1
Andrello, Geraldo	1	0	1
Barbosa Rodrigues, João	1	0	1
Bassanezi, Carla	1	0	1
Capistrano de Abreu, J.	1	0	1
Carvalho-Franco, Maria	1	0	1
Coelho, Vera P.	1	0	1
Cohn, Clarice	1	0	1
Corrêa, Mariza	1	0	1
Farias, P.	1	0	1
Fernandes, Ricardo Cid	1	0	1
Ferreira, Mariana Kawall Leal	1	0	1
Grupioni, L.D.B. & A. Lopes da Silva	1	0	1
Guimarães, Silvia Maria	1	0	1
Junqueira, Carmem	1	0	1
Labiack, Araci Maria	1	0	1
Lasmar, Cristiane	1	0	1
Lima, Edilene Coffaci de	1	0	1
Machado, Almiros Martins	1	0	1
Mello, João Manuel Cardoso de; Novais,	1	0	1



Fernando			
Moraes, W.	1	0	1
Oliveira, L.	1	0	1
Pinheiro-Machado, Rosana	1	0	1
Ribeiro, Berta	1	0	1
Souza Lima, Antônio C.	1	0	1
Vainfas, Ronaldo	1	0	1
Villas Boas, O. & C.	1	0	1
Ribeiro, Darcy	1	1	0
Ribeiro, Gustavo Lins	1	1	0
Senra, K.	1	1	0
Siqueira Jr., Jaime Garcia	1	1	0
Sodré, Muniz	1	1	0
Bastos, Rafael J. Menezes	1	0	0
Giraldin, Odair	1	0	0

(tabela 2)

Foram citados 54 autores brasileiros diferentes, distribuídos em 67 artigos, sendo a maioria etnólogos. Destes autores, 37 são citados apenas uma vez e 10 são citados duas vezes cada um. Além destes, os autores mais citados são, respectivamente, Viveiros de Castro, Carlos Fausto, Aparecida Vilaça, Roberto DaMatta, Alcida Ramos, Tânia Stolze Lima e Eduardo Galvão. Aqui se encontra a demonstração do argumento que fecha o capítulo anterior, ou seja, que existe uma divisão operante entre uma etnologia baseada numa identidade nacional na sua constituição político-epistemológica e uma etnologia que abre mão de tal paradigma para realizar uma discussão teórica “clássica”. Esta, representada pelos autores mais citados no periódico, constitui também grande parte das referências teóricas a brasileiros. O diagrama abaixo representa as orientações de doutorado dos autores mais citados: apenas estes autores representam mais de 70% do total de citações a autores brasileiros, ou seja, quase um terço de todas as citações; elas estão representadas pelo número junto ao autor.



Pode-se perceber que a influência estrangeira dos estudos Gê fomentados pelo Harvard Central-Brazil Project (HCBP), e principalmente por David Maybury-Lewis, revelam uma peculiaridade desta área da etnologia brasileira através da repercussão dos estudos teóricos no cenário internacional. Assim, estão representados no diagrama alguns dos autores de maior influência internacional e as linhas diretas de orientação que seguiram, demonstrando sua continuidade. O autor mais expoente desta linha é Viveiros de Castro, também orientado por Anthony Seeger, aparecendo em 48 artigos diferentes, sendo que em 22 destes artigos ele é o único autor brasileiro presente na bibliografia, o que demonstra que a “etnologia clássica” produzida no Museu Nacional por ele e seus orientandos ali representados extrapola a divisão entre “centro” e “periferia” e a correlação entre etnografias realizadas no Brasil e a utilização de autores brasileiros como fonte de dados etnográficos e históricos.

Esta diferenciação pode ser percebida através da disparidade entre a “etnologia clássica” e outras propostas de pesquisa não apenas da etnologia, mas da antropologia como um todo. Ao compararmos as referências teóricas e as referências etnográficas, pode-se perceber tal dinâmica de [re]produção disciplinar, disponíveis na tabela 2:

- Das 87 referências teóricas a autores brasileiros, 77 são de 5 autores da “etnologia clássica”;
- as 10 referências teóricas restantes estão distribuídas entre 9 autores;
- Das 71 referências de dados a autores brasileiros, 22 são de 5 autores da “etnologia clássica”;
- as outras 49 referências de dados a autores brasileiros estão distribuídas entre 39 autores.

	Etnologia clássica	Outras áreas
Teoria	88,5%	11,5%
Dados	31%	69%

Há, pois, uma grande relação entre as citações teóricas e a “etnologia clássica”, justificada pela política epistemológica desempenhada por estes autores que, como já foi dito, se abstém da construção de uma “etnologia brasileira” para integrar a teoria constituída pelas tradições antropológicas hegemônicas. Percebe-se tal relação nas tabelas 3 e 4 (abaixo), por exemplo, a partir dos artigos que simultaneamente *não* são de etnografias no Brasil e *não* têm por tema a etnologia amazônica: são 28 artigos com estas características e, destes, 23 são de referências aos autores da “etnologia clássica”. Novamente Viveiros de Castro se destaca, estando presente em 20 destes artigos, como o principal nome brasileiro da antropologia.

nº <sup>19</sup>	Citações	Teóricas	Dados	Etnografia no Brasil	Etnologia amazônica	Referência em português
1	12	4	6	Sim	Sim	Sim
2	10	1	8	Sim	Sim	Sim
3	9	3	6	Sim	Sim	Sim
4	7	2	5	Sim	Não	Sim
5	6	2	4	Não	Sim	Sim
6	5	5	0	Sim	Sim	Sim
7	5	4	1	Sim	Sim	Sim
8	5	1	3	Sim	Sim	Sim
9	5	3	2	Sim	Sim	Sim
10	4	1	3	Sim	Sim	Sim
11	4	4	0	Sim	Sim	Sim
12	4	2	2	Não	Sim	Sim
13	4	4	0	Não	Sim	Não
14	4	4	0	Não	Não	Não
15	3	0	3	Sim	Sim	Sim
16	3	2	1	Sim	Sim	Sim
17	3	1	2	Sim	Sim	Sim
18	3	2	1	Não	Sim	Sim
19	2	0	2	Não	Sim	Não
20	3	3	0	Não	Sim	Não
21	3	3	0	Não	Sim	Não
22	3	0	3	Sim	Não	Sim
23	3	1	2	Não	Não	Não
24	2	1	1	Sim	Sim	Sim
25	1	1	0	Sim	Sim	Sim
26	2	0	2	Sim	Sim	Sim
27	2	2	0	Não	Sim	Sim
28	2	2	0	Não	Sim	Sim
29	2	2	0	Não	Sim	Sim
30	2	1	1	Não	Sim	Não
31	2	0	2	Sim	Não	Sim
32	2	0	0	Sim	Não	Sim
33	2	0	2	Sim	Não	Sim
34	2	0	1	Não	Não	Sim

<sup>19</sup> O número representado corresponde aos artigos da tabela 1.

35	2	1	1	Não	Não	Não
36	1	1	0	Sim	Sim	Sim
37	1	1	0	Não	Sim	Sim
38	1	1	0	Não	Sim	Sim
39	1	0	1	Não	Sim	Sim
40	1	0	1	Não	Sim	Sim
41	1	1	0	Não	Sim	Não
42	1	0	1	Não	Sim	Não
43	1	1	0	Não	Sim	Não
44	1	0	0	Não	Não	Não
45	1	1	0	Não	Não	Sim
46	1	1	0	Não	Não	Sim
47	1	1	0	Não	Não	Não
48	1	1	0	Não	Não	Não
49	1	1	0	Não	Não	Não
50	1	1	0	Não	Não	Não
51	1	1	0	Não	Não	Não
52	1	1	0	Não	Não	Não
53	1	1	0	Não	Não	Não
54	1	1	0	Não	Não	Não
55	1	1	0	Não	Não	Não
56	1	1	0	Não	Não	Não
57	1	1	0	Não	Não	Não
58	1	1	0	Não	Não	Não
59	1	1	0	Não	Não	Não
60	1	1	0	Não	Não	Não
61	1	0	0	Não	Não	Não
62	1	1	0	Não	Não	Não
63	1	0	1	Não	Não	Não
64	1	0	1	Não	Não	Não
65	1	0	1	Não	Não	Não
66	1	0	1	Não	Não	Não
67	1	0	1	Não	Não	Não

(tabela 3)

n°	Citações
----	----------

1	Almeida, M.R.C. (D); Amoroso, M.R. (D); Andrade, O. (D, nota de rodapé); Fausto, C. (T) / Fernandes, F. (D); Junqueira, C. (D, nota de rodapé); Lima, T.S. (T); Oliveira, J. P. (apenas na bibliografia); Ramos, A.R. (D); Vila de Castro, E. (T)
2	Almeida, L. K. (D); Bastos, R.J. (apenas na bibliografia); Fausto, C. (D); Fernandes, R.C. (D); Labiack, A.M. (D); Lima, E.C. de (D, nta de rodapé); Oliveira, J.P. de (T); Schaden, E. (D); / Vilaça, A. (D); Viveiros de Castro, E. (T)
3	Fausto, C. (T); Ferreira, M.K.L. (D); Galvão, E. (D); Ribeiro, B. (D); Senra, K. (D); Souza Lima, A.C. de. (D); Vil Boas, O. & C. Villas Boas (D); Viveiros de Castro, E. (T)
4	Bassenezi, C. (D) / Caldeira, T. (D) /Farias, P. (D, nota de rodapé) / Fernandes, F. (D, nota de rodapé) / Freyre J.M.C. & E. Novais (D) / Sodré, M. (T, nota de rodapé)
5	Albert, B. & A. Ramos. (T); Andrello, G. (D, nota de rodapé); Fausto, C. & M. Heckenberger(D); Lasmar, C. (D, Van Velthem (D, nota de rodapé); Vilaça, A. (T)
6	Da Matta, R. (T); Fausto, C. (T); Lima, T. S. (T); Schaden, E. (T); Viveiros de Castro, E. (T)
7	Da Matta, R. (T); Fausto, C. (T); Lima, T. S. (T); Moraes, W. (D); Viveiros de Castro, E. (T)
8	Da Matta, R. (D); Giralдин, O. (apenas na bibliografia) / Grupioni, L.D.B. & A. Lopes da Silva (orgs.) (D, nota de C. (D); Lea, V. (T) / Viveiros de Castro, E. (D, nota de rodapé).
9	Capiberibe, A. (D); Da Matta, R. (T); Fausto, C. (T); Oliveira, L. (D, nota de rodapé); Viveiros de Castro, E. (T)
10	Fausto, C. (D); Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro (T); Vilaça, A. (T) ; Viveiros de Castro, E. (T)
11	Cohn, C. (D); Da Matta, R. (D); Lea, V. (T); Melatti, J. C. (D)
12	Barata, F. (D, nota de rodapé); Barbosa Rodrigues, J. (D); Vilaça, A. (T, nota de rodapé); Viveiros de Castro, E. (T)
13	Fausto, C. (T); Lima, T. S. (T); Vilaça, A. (T); Viveiros de Castro, E. (T)
14	Fausto, C. (T); Lima, T.S. (T); Vilaça, A. (T); Viveiros de Castro, E. (T)
15	Furtado, L. G. (D, nota de rodapé); Galvao, E. (D); Viveiros de Castro, E. (D)
16	Fausto, C. (D, nota de rodapé); Lima, T. S. (T); Vilaça, A. (T)
17	Andrade, L.M. de (D); Vainfas, R. (D, nota de rodapé); Viveiros de Castro, E. (T)
18	Coelho, V.P. (D); Ribeiro, D. (T); Siquiera Jr., J.G. (T)
19	Galvao, E. (D); Ramos, A. R. (D);
20	Fausto, C. (T); Vilaça, A. (T); Viveiros de Castro, E. (T)
21	Fausto, C. (T); Vilaça, A. (T); Viveiros de Castro, E. (T)
22	Carvalho-Franco, M. (D); Corrêa, M. (D); Freyre, G. (D)
23	Fausto, C. (D); Vilaça, A. (D); Viveiros de Castro, E. (T)
24	Galvao, E. (D); Ramos, A. R. (D);
25	Viveiros de Castro, E. (T)
26	Ramos, A.R. (D); Viveiros de Castro, E. (D)
27	Vilaça, A. (T);Viveiros de Castro, E. (T)
28	Fausto, C. (T, nota de rodapé); Viveiros de Castro, E. (T, nota de rodapé)
29	Da Matta, R. (T); Viveiros de Castro, E. (T)
30	Da Matta, R. (T, nota de rodapé); Viveiros de Castro, E. (D)
31	Lopes da Silva, A. (D); Machado, A.M. (D)
32	Chiampi, I. (D); E. Araujo, (D) (historiadores)

33	Capiberibe, A. (D) ; Viveiros de Castro, E. (T)
34	Carneiro da Cunha, M. & E. Viveiros de Castro (D); Almeida, M. & M. Carneiro da Cunha (apenas na bibliografia)
35	Vilaça, A. (D) Viveiros de Castro, E. (T)
36	Viveiros de Castro, E. (T)
37	Viveiros de Castro, E. (T)
38	Viveiros de Castro, E. (T)
39	Fausto, C. (D)
40	Capistrano de Abreu, J. (D, nota de rodapé).
41	Viveiros de Castro, E. (T)
42	Viveiros de Castro, E. (D)
43	Viveiros de Castro, E. (T)
44	Fausto, C. (apenas na bibliografia)
45	Viveiros de Castro, E. (T)
46	Viveiros de Castro, E. (T)
47	Viveiros de Castro, E. (T)
48	Viveiros de Castro, E. (T)
49	Viveiros de Castro, E. (T)
50	Viveiros de Castro, E. (T)
51	Viveiros de Castro, E. (T)
52	Viveiros de Castro, E. (T)
53	Viveiros de Castro, E. (T)
54	Viveiros de Castro, E. (T)
55	Viveiros de Castro, E. (T)
56	Viveiros de Castro, E. (T)
57	Viveiros de Castro, E. (T)
58	Viveiros de Castro, E. (T)
59	Viveiros de Castro, E. (T)
60	Viveiros de Castro, E. (T, nota de rodapé)
61	Vilaça, A. (apenas na bibliografia)
62	Ribeiro, G. L. & Escobar (T)
63	Ramos, A.R. (D)
64	Ramos, A.R. (D, nota de rodapé)
65	Pinheiro-Machado, R. (D)
66	Fausto, C. (D)
67	Caldeira, T. (D)

(tabela 4) [D = dados; T = teoria].

Este destaque de Viveiros de Castro é explicado justamente pelo descolamento da teoria na antropologia brasileira a partir da teoria proposta por ele, onde a etnologia e os ameríndios são desassociados do Estado nacional de onde estão *situados* (Viveiros de Castro, 1999). Este movimento, oposto àquele da “etnologia do contato inter-étnico”, possibilita a disseminação de uma teoria perspectivista que extrapola os contextos etnográficos onde são realizados. Assim, o caminho encontrado pela linha que representa é o afastamento de uma identidade nacional na teoria, colocando o fazer antropológico e a [re]produção do conhecimento disciplinar numa perspectiva universalista. Nos artigos dos brasileiros no JRAI, por exemplo, apenas Carlos Fausto (2002) estabelece uma conexão entre o Brasil e os indígenas através da etnografia; Aparecida Vilaça (2002; 2005; 2011) e Viveiros de Castro (1998) citam o Brasil apenas para orientar geograficamente a etnografia de onde seus trabalhos partem.

Já os autores da “etnologia do contato inter-étnico”, ou mais abrangentemente autores que buscam constituir uma “etnologia brasileira”, mais próximos de uma identidade nacional, são menos mobilizados e tendem a se aproximar das perspectivas etnográficas dos autores estrangeiros. É o caso, por exemplo, de João Pacheco de Oliveira, citado duas vezes nos artigos analisados: uma apenas como referência bibliográfica, sem compor o texto (Viegas, 2012) e outra como apresentação da proposta de pesquisa desta linha da etnologia brasileira:

*In Brazil there is recent and extensive literature about the recovery or reinvention of rituals: important examples include the Tore, a dance of the spirits which represents the Indian identity of several emerging ethnic groups from northeastern Brazil (Oliveira 1998: 60; 1999), and the funeral Kiki ceremony this being the main symbol of a group, the Kaingang, which used to be itself an icon of Indian acculturation in Brazil (Almeida 1998; Fernandes 1998 - grifo nosso). (Sáez, 2012, p. 9).*

Essa perspectiva localizada da “etnologia do contato” aproxima-se da mobilização dos dados etnográficos fornecidos pela antropologia brasileira. Uma aproximação, portanto, entre teorias “locais” ou “periféricas” e os nativos situados no Brasil. Apesar da “etnologia



clássica”, as citações a brasileiros nos artigos da JRAI continuam a seguir tal lógica, mobilizados pela antropologia internacional a partir da referência a dados etnográficos, num processo que estabelece certa continuidade àquele iniciado por Nimuendajú (que, por sinal, é citado 4 vezes ao longo dos artigos) no início dos anos 40. Por exemplo: dos cinco artigos de autores internacionais que mais citam brasileiros (tabela 3), todos são de etnografias realizadas no Brasil e apenas um não trata de etnologia ameríndia; eles somam 44 citações. Destas, uma consta apenas na bibliografia (a de Oliveira, citada acima), 30 são etnográficas e 13 são citações teóricas. Estas citações teóricas são: três de Aparecida Vilaça, duas de Carlos Fausto, uma de Viveiros de Castro, uma de Tânia Stolze Lima, uma de Alcida Ramos (em artigo com Bruce Albert), uma de Gilberto Freyre, uma de Muniz Sodré (em nota de rodapé) e uma de João Pacheco de Oliveira (citada acima).

Isto se torna ainda mais claro quando observamos as citações a brasileiros quando as etnografias são realizadas no Brasil e não tratam da etnologia amazônica. Este é o caso de quatro artigos analisados neste periódico. O artigo de Alexander Edmonds (2007) contém sete referências a brasileiros, duas teóricas e cinco apresentando dados e o contexto brasileiro de cirurgias estéticas. Ali, o autor mobiliza de forma teórica Gilberto Freyre e a noção de mestiçagem e Muniz Sodré, numa nota de rodapé, sobre a estética preta como reflexo de uma identidade norte-americana neoliberal; as outras referências estão dispostas junto a uma apresentação do e ao contexto em que se insere. Extraímos as citações para demonstrar tal relação:

A right to beauty is celebrated *in a country where* human rights are disparaged as 'privileges for bandits' (Caldeira 2000: 39). (idem, p. 365).

*This field* is emerging during a time of rapid change in the social organization of sexual and affective relationships. Since the legalization of divorce in 1977, steadily rising divorce rates have made new domestic arrangements more common: single mothers like Sheila living with their single daughters and dating at the same time (Castells 1997; Figueira 1996). The right to sex as well as the duty to manage sexual allure have been legitimated for new groups of women: the middle-aged, the divorced, the adolescent (Bassenezi 1996; Goldenberg 2004). (idem, 375).

Wealthier European countries have per capita cosmetic surgery rates only *about a fifth of Brazil's* (Brasil, imperio do bisturi 2001), and the so-called 'democratization' of plastica occurred *during a period* of rising economic inequality in the 1980s and 1990, *a period where* the term 'brazilianification' became a synonym for 'savage capitalism' (Mello & Novais 1998) (idem, p. 365).

*During this period of giddy economic growth, Brazil also created one of the largest and most sophisticated media networks in developing world* (Mello & Novais, 1998) (idem, 370).

The term [mirth of racial democracy] - often used in scholarly and public discussions of racism in Brazil over the past four decades - was probably first introduced by sociologist Florestan Fernandes (1965: 205). (idem, p. 378 - nota 8).

As referências acima apresentam citações a brasileiros próximas ao campo etnográfico, utilizadas para contextualizar o Brasil em seus aspectos sociais, históricos ou em discussões públicas. O artigo de Maya Mayblin (2001), antropóloga que estuda política e moralidade no Nordeste brasileiro, também segue tal lógica nas citações. São três referências a brasileiros:

The infamous inequalities in power, wealth, and land distribution to which this gives *widely commented upon within the literature on the region* (Carvalho-Branco [sic] 1997; Forman 1975; Goodman 1981; Mitchell 1981) (idem, 137).

It can be noted that theologically orientated discourses that embed power in a overarching semiology of 'love' versus 'pride' *can be mapped onto broader discourses* that derive their logic from the vestiges of a feudal society of a feudal society of 'masters and slaves' (Andrade 1980; Bastide 1964; Freyre 1986 [1933]) (idem, 142).

On the construction of the 'honour defence' argument, see Corrêa (1981). (idem, p. 151, nota 13).

Os outros dois artigos que contam com etnografia no Brasil fora do campo etnológico mobilizam duas referências brasileiras cada. São eles de Mattijs van de Port, autor da Universidade de Amsterdam que pesquisou o candomblé em Salvador, e João de Pina-Cabral, português que estuda nomeação na China e no Brasil (Nordeste). O artigo de Port cita dois historiadores brasileiros: Araújo (2008) sobre a transgressão na sociedade urbana colonial e Chiampi (1998) sobre o barroco e a modernidade. Já Pina-Cabral cita Ana Maria Machado (literata) sobre uma análise onomástica da obra de Guimarães Rosa e Aracy Lopes da Silva:

People are known to respond readily to nicknames, abbreviations, diminutives, pseudonyms, hypocoristics, and so on. Languages and cultures provide rules for the

use, manipulation, and transformation of names that contemplate forms of polyonomastics (see Machado 1991 [1976]). (Pina-Cabral, 2010, p. 301)

*The ethnographic record is filled with cases of societies and periods in which these conditions did not apply altogether or played a different role - compare, for example, Xavante modes of personal naming, as studied by Aracy Lopes da Silva (1986) in the wake of David Maybury-Lewis (1974). (idem, p. 302).*

O caso de Pina-Cabral, como dito na introdução, é exemplar pela proximidade linguística do autor, além da proximidade decorrente de seu campo etnográfico no Brasil. Este também é o caso de Susana de Matos Viegas, autora portuguesa que também realiza sua etnografia na Bahia, sobre identidade e território entre os Tupinambá, com interesse em estudos ameríndios, etnicidade e identidade. Ela possui dois artigos publicados na JRAI. O primeiro deles, de 2003, sobre a relação entre comida e parentesco, cita Alcida Ramos sobre um caso do contexto dos ameríndios sul-americanos onde compartilhar comida é uma forma de produzir parentesco, e um artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, mas em que o trabalho de Viveiros de Castro entre os Tupi é enfatizado. Já o segundo artigo é de 2012, trata sobre mudanças e continuidades nas transformações corporais entre os Tupinambá de Olivença, e é o artigo que mais mobiliza autores brasileiros: doze; destes, apenas quatro são referenciados teoricamente e são eles, justamente: Carlos Fausto, Tânia Stolze Lima, Aparecida Vilaça e Viveiros de Castro. As referências a dados etnográficos são de sete autores, além de João Pacheco de Oliveira, que é citado apenas na bibliografia: Mauro Almeida, Marta Amoroso, Silvia Guimarães, Carmem Junqueira, Alcida Ramos e Florestan Fernandes são mobilizados para dar exemplos etnográficos convenientes à comparação de sua própria etnografia; o literato Oswald de Andrade é citado como o autor que representa o movimento modernista que constitui os Tupi como figura utópica do nacionalismo brasileiro. Todos esses exemplos demonstram o que vem sendo argumentado até aqui: há uma aproximação da antropologia brasileira aos nativos “aqui” situados, ou seja, só há citação de

brasileiros se a pesquisa é aqui. Essa aproximação condiciona a teoria brasileira aos aspectos internos de produção, sendo mobilizadas a partir de uma perspectiva etnográfica. Também como demonstrado acima, para que a teoria brasileira ganhasse projeção nos “centros” de produção de teórica, foi necessária à etnologia abrir mão da especificidade proposta pela “brasilidade” do fazer antropológico, produzindo o afastamento necessário aos limitantes da geopolítica antropológica vigente. Esta discussão será aprofundada no terceiro capítulo. Cabe, ainda neste capítulo, observar como estão referenciados os brasileiros no periódico da *American Anthropologist* e, a seguir, observar como se articulam as críticas próximas a que esta dissertação pretende no fórum da AA, a *World Anthropology*[ies].

### **American Anthropologist**

A *American Anthropologist* (AA) é um periódico tradicional da antropologia estadunidense. Suas publicações representam alguns dos principais debates da antropologia “hegemônica”, com autores influentes em suas respectivas área de pesquisa. Perceber as articulações de pesquisa com autores brasileiros ao longo dos anos é um meio de analisar as relações das antropologias “centrais” com a “nossa própria”, com as mudanças e transformações ocorridas entre elas. Assim, observaremos como são constituídas as relações com a antropologia brasileira a partir de etnografias realizadas “aqui” dos anos 60 até a atualidade, enfatizando as mudanças e o que permanece ao longo das décadas. Os artigos, assim como a influência norte-americana na antropologia brasileira, são majoritariamente sobre antropologia cultural, estudos de raça e de gênero.

As publicações dos anos 1960 têm cinco artigos de etnografia no Brasil. Eles têm em comum as citações não especializadas, contando com inúmeras referências que não são da antropologia; no caso dos brasileiros, apenas Eduardo Galvão é citado enquanto antropólogo de formação. O primeiro dos artigos, de 1960, é de Wesley R. Hurt Jr. e discorre sobre a

região de Lagoa Santa, em Minas Gerais; neste artigo, há duas referências a brasileiros: Anibal Mattos (professor de artes) e Carlos de Paula Couto (paleontólogo), onde o primeiro não é citado no texto e o segundo oferece diversos dados sobre a região; há nos agradecimentos a menção à equipe formada para a pesquisa realizada na região, onde se encontram diversos brasileiros. O segundo artigo data de 1962 e é do brasileiro P. H. Saldanha, partindo do Laboratório de Genética Humana da Faculdade de Medicina da USP; ele discute mistura de raças no Nordeste brasileiro, citando algumas pesquisas brasileiras, a maioria delas sobre genética e distante da antropologia. Saldanha mobiliza P. C. Junqueira, um hematologista que trabalhou D. Maybury-Lewis<sup>20</sup>, além de Alcida Ramos, cuja citação resume-se à enfatizar a descendência europeia no Brasil. Em 1964 Anthony Leeds publica um artigo denominado “Brazilian Careers and Social Structure: An Evolucionary Model and Case History”, no qual discute a união de elementos evolucionistas, estruturalistas e culturalistas na análise de uma sociedade “subdesenvolvida” (Leeds, 1964, p. 1321). Este autor mobiliza como principal referência Aníbal Teixeira do INEP, utilizando suas publicações como dados do Brasil; além deste, Oscar Niemeyer é citado como uma referência de dados sobre a oligarquia brasileira. Em 1965 o antropólogo canadense Kalervo Oberg publica na AA um artigo sobre camponeses marginais no Brasil rural. Suas referências bibliográficas são quase todas de brasileiros, nenhuma de antropólogos; as demais referências são de autores como Jorge Amado, José Lins do Rego, Euclides da Cunha e Gilberto Freyre. Por fim, em 1967 Arthur P. Sorensen Jr., em artigo sobre antropologia linguística no noroeste amazônico, utilizando uma bibliografia mais especializada sobre o tema, cita rapidamente Eduardo Galvão para apresentar o contexto etnográfico em que o texto se insere.

Nos anos 1970 são três artigos com etnografia no Brasil. O artigo de Roger Sanjek, de 1971, disserta sobre o vocabulário racial numa vila brasileira e não cita nenhum brasileiro. O artigo

---

20 “Studies on the Xavante indians of the Brazilian Mato Grosso” (American Journal of Human Genetics, vol. 16, nº 1, 1964, pp. 52-140).

de Daniel Gross (antropologia) e Barbara A. Underwood (nutrição) sobre mudanças tecnológicas e gasto de calorias no nordeste brasileiro, também de 1971, visa demonstrar como a implementação de agricultura sazonal permitiu a colaboração entre nutricionistas e antropólogos. Este artigo também não conta com autores brasileiros, ao contrário da resposta a Gross dada por Stephen Beckerman na AA de 1979, em que ele argumenta a favor da abundância de proteínas na Amazônia; neste artigo são citados pesquisadores brasileiros em nutrição (Paulo Cavacanti e José Maria Chaves), além de Eduardo Galvão, que é mobilizado para afirmar a utilização da mandioca em várias tribos amazônicas.

A situação das citações a pesquisas de autores brasileiros permanece praticamente a mesma nas publicações dos anos 1980 da AA. Percebe-se um aumento das publicações etnológicas cuja etnografia é realizada no Brasil, dividindo espaço com os estudos culturais e urbanos. Nesta década são quatro artigos destinados à pesquisa etnológica e dois à antropologia urbana. Dos artigos de etnologia, apenas o de Greg Urban de 1988 faz referências a brasileiros; nele, o autor discute uma perspectiva comparativa dos rituais de lamento do Brasil central e mobiliza na bibliografia a Enciclopédia Bororo I, escrita por César Albisetti e Angelo Jayme Venturelli (1962). Além da enciclopédia, Urban cita A Organização Social dos Tupinambá de Florestan Fernandes (1963) sob uma ótica etnográfica no levantamento de dados. Os artigos de Katharine Milton (1984), Greg Urban (1986) e Ellen Basso (1989) - todos oriundos de pesquisas estadunidenses - não possuem citações a autores brasileiros. Já no artigo de antropologia urbana de William Dressler, Philip N. Gallangher Jr., Fernando E. Viteri e José Ernesto dos Santos (endocrinologista da USP), sobre aumento de pressão arterial nos centros urbanos brasileiros (1987), não há citações a brasileiros. O artigo de Antonius Robben sobre prática social e estruturação espacial de casas no Brasil (1989), cita o antropólogo e historiador Luís da Câmara Cascudo e, finalmente sob uma perspectiva teórica, Roberto DaMatta e Gilberto Freyre, realizando a discussão do artigo a partir do contraste

entre estes dois autores. Esta é, em 1989, a primeira citação de brasileiros de cunho teórico na AA desde os anos 60 - são quase 30 anos de etnografias realizadas no Brasil para que uma teoria produzida no Brasil tenham sido mobilizada por autores estrangeiros.

Nos anos 1990 apenas dois artigos têm etnografias realizadas no Brasil, ambas concernentes à antropologia de gênero: “The gender of Brazilian transgendered prostitutes” de Don Kulick (1997) e “ “Interracial” sex and racial democracy in Brazil: Twin concepts?” de Donna Goldstein (1999). O primeiro mobiliza os trabalhos de Neuza Maria de Oliveira (1994), Hélio R. S. Silva (1993) e de Luis Mott e Aroldo Assunção (1987), todos eles nas notas de rodapé:

Travestis are also the subject of two short anthropological monographs in Portuguese: de Oliveira 1994 and Silva 1993. There is also an article in English on travestis in Salvador: Cornwall 1994. As far as I can see, however, all the ethnographic data on travestis in that article are drawn from de Oliveira's unpublished master's thesis, which later became her monograph, and from other published sources. Some of the information in the article, such as the author's claim that 90 percent of the travestis in Salvador are devotees of the Afro-Brazilian religion candomblé, is also hugely inaccurate (Kulick, 1997, p. 583 - nota 5).<sup>21</sup>

Já o artigo de Goldstein (1999) possui muitas referências a brasileiros. A partir da noção de Gilberto Freyre (em que a autora aponta a influência de Franz Boas) de democracia racial, Goldstein cita referências que a influenciaram em sua pesquisa de campo e também numa perspectiva teórica, mas não utiliza tais referências em seus argumentos, mantendo-as como referências a serem acessadas. Florestan Fernandes, Cláudia Fonseca, Maria Dulce Gaspar, Eduardo Telles e Ronaldo Vainfas estão citados nas notas de rodapé com a alcunha “see, for example, ...”. A autora ainda apresenta algumas categorias mobilizadas por Mariza Corrêa na nota 35 e do artista Abdias do Nascimento numa contraposição a Gilberto Freyre. Este artigo, portanto, apesar de mobilizar muitas pesquisas de autores brasileiros, os mobiliza de maneira

---

<sup>21</sup> A nota refere-se a este trecho: “Travestis occupy a strikingly visible place in both Brazilian social space and in the Brazilian cultural imaginary” (Kulick, 1997, p. 575).

restrita, afastando-se do cerne das discussões brasileiras, principalmente sobre a noção de raça, o que é justificado pela própria autora:

The absence of a concern with the politics of race in the contemporary accounts of Brazilian culture, as Skidmore observes, may be indicative of the taboo nature of this theme:

“Brazilian scholars, especially from the established academic institutions, continue for the most part to avoid the subject of race, in virtually all its aspects, at least for the twentieth century. Indeed, Brazilians often regard non-Brazilians who pursue the subject as having misunderstood it”. [(1974)1993 :xi].

Talking about race with regard to sexuality in the Brazilian context becomes doubly troublesome. As is evidenced by the work of JanMohamed (1990) and others examining the relationship between race and sex under different colonial regimes and in postcolonial and diaspora settings, it is clear that this taboo against bringing together discussions of race and those of sexuality has increasingly been broken down, yet this theoretical and topical move has been barely applied to Brazil. (Goldstein, 1999, p. 567)

A autora, apesar de demonstrar acesso a trabalhos como “A integração do negro na sociedade de classes” de Florestan Fernandes, considera a teoria brasileira sobre raça e sexualidade insuficiente para realizar uma discussão teórica, restringindo a influência de autores brasileiros a referências de contexto histórico e dos debates internos como parte da coleta de dados.

No início do século XXI há uma expansão das publicações com etnografia no Brasil na AA. São dez artigos de 2000 a 2009, além do artigo de Mary Weismantel (2004) sobre reprodução e temporalidade na América do Sul a partir de uma etnografia realizada no Peru em que a autora mobiliza rapidamente Viveiros de Castro. Das etnografias realizadas no Brasil, também o de Glenn Shepard Jr. (2004) mobiliza apenas Viveiros de Castro como brasileiro na bibliografia. Shepard Jr. é um antropólogo médico e etnobotânico estadunidense, pesquisador associado do Museu Emilio Goeldi no Pará, estando associado à época do artigo publicado na AA sobre terapias medicinais com plantas ao Instituto Nacional de Pesquisas Amazônicas (INPA). Sua atuação no Brasil não o faz, no entanto, mobilizar autores brasileiros em sua bibliografia.



Além deste, também o artigo Dorothy Hodgson (2002) numa perspectiva comparativa de movimento dos direitos humanos na África e nas Américas mobiliza apenas Alcida Ramos como autora brasileira. Hodgson utiliza a etnografia realizada por Beth Conklin no Brasil para conduzir sua comparação e Ramos é citada de forma teórica na separação entre o essencialismo e o construtivismo na concepção de identidade. Já no artigo de Janet Chernela (2003), em que ela argumenta pelo “discurso cultural” combinando prática discursiva e ideologia de linguagem a partir do noroeste amazônico brasileiro, não há citação de brasileiros. O artigo de Robin H. Sheriff, por sua vez, apresenta alguns brasileiros na bibliografia ao discorrer sobre o silêncio enquanto censura cultural, utilizando como exemplo a etnografia sobre racismo realizada no Rio de Janeiro. É evidente, no entanto, a separação realizada destes autores brasileiros ao restante da teoria mobilizada, a começar pela própria introdução a estes autores, realizada sob uma perspectiva de apresentação de uma “teoria nativa”. A citação abaixo é a única menção aos autores Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e José Alberto de Carvalho, feita logo após discorrer sobre a “democracia racial” na teoria de Gilberto Freyre. Com licença a uma citação algo extensa, pode-se perceber a diferença nas citações entre autores norte-americanos e brasileiros, já que aqueles continuam a serem mobilizados durante todo o artigo e (como indicam os grifos) são colocados lado-a-lado contra a noção de democracia racial, enquanto os brasileiros são aproximados às informações sobre a região etnográfica de atuação, como demonstra o grifo “research convincingly *demonstrates*”, além de mobilizar o estadunidense Charles Wagley para citar uma geração anterior de cientistas sociais brasileiros.

Scholars from several disciplines began to critique the notion that Brazil is a racial democracy as early as the late 1950s. The issue has been revived more recently and it has continued to generate both interest and contention, particularly over the last decade. *Among North American scholars there seems to be something approaching consensus regarding the mystificatory character of the varied discourses and images that constitute democracia racial* (Andrews 1991; Burdick 1993, 1998; Butler 1998; Dzidzienyo 1971; Fontaine 1985; Goldstein 1999; Hanchard 1994. 1999; Sheriff 1997, 1999; Skidmore [1974] 1993; Twine 1998; Winant 1992).

*Brazil's distribution of wealth is one of the most inequitable in the world, and it follows a racially bifurcated pattern. People of color remain concentrated at the bottom of the socioeconomic hierarchy; they suffer higher rates of unemployment and underemployment, higher rates of disease and infant mortality, lower levels of education, lower wages, and shorter life spans than do whites (Hasenbalg 1979, 1985; Hasenbalg and Valle Silva 1990; Lovell 1989; Silva 1985; Wood and Carvalho 1988; Wood and Lovell 1992). Although many Brazilians as well as an earlier generation of social scientists (see, especially, Wagley 1963) have argued that such inequality results from the discriminatory practices and cumulative disadvantages associated with class, research convincingly demonstrates that specifically racialized forms of discrimination also play a significant role in the structuring of inequality in Brazil (see, especially, Hasenbalg 1979, 1985; Silva 1985; Wood and Carvalho 1988).*

Os outros seis artigos desta década de publicações que estamos observando possuem mais referências a brasileiros. O artigo “Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest” (2002), o segundo de Beth Conklin da AA (o primeiro, observado acima, citava apenas Alcida Ramos) analisa a internacionalização dos direitos humanos indígenas e a representação dos xamãs na política. A autora mobiliza principalmente Alcida Ramos e Mariana Leal Ferreira, utilizando estas autoras na discussão teórica do texto. A aproximação de Ramos com uma “antropologia do contato” é sublinhada no texto, o que demonstra a articulação da autora com tal perspectiva. Outras citações como as dos jornalistas Ricardo Bonalume Neto, Emerson Luis, Francisco Viana e Carlos Frederico Marés (direito) são voltadas a contextualizar a questão dos direitos indígenas no Brasil, assim como as citação a Carlos Fausto contextualiza as práticas de xamãs. Além destes, Ronaldo Vainfas é citado em uma nota como uma das referências a serem acessadas sobre xamanismo e mudança social no Brasil e outros países da América Latina. Há aqui, portanto, poucas citações à antropologia brasileira, mas estas são voltadas à teoria e compõem a argumentação da autora.

O artigo de Jan Hoffman French (2004) “Mestizaje and Law Making in Indigenous Identity Formation in Northeastern Brazil: “After the Conflict Came the History” também discorre sobre mudança social e formação identitária no Brasil, desta vez no Nordeste. A autora cita

dez autores brasileiros e compõe um dos poucos artigos até aqui que discutem a teoria proposta com eles. A autora mobiliza autores da “etnologia do contato inter-étnico” como Darcy Ribeiro, João Pacheco de Oliveira Filho e Alcida Ramos, utilizando a articulação teórica e etnografia entre estes e autores como José Arrutti, Beatriz Góis Dantas, Clarice Novaes da Mota, Maria de Castro Hildegart Rick e Delvair Montagner Melatti para compor o argumento de seu artigo. Este artigo, portanto, propõe uma discussão em que antropólogos brasileiros e estrangeiros são articulados teoricamente partir do conceito de mestiçagem e de direitos indígenas.

Também o artigo de Greg Dowley (2008) (departamento de antropologia da Macquarie University, Sidney) sobre capoeira mobiliza diversos brasileiros. No entanto, ao contrário do artigo de French (2004), as referências utilizadas são voltadas a apresentar o campo etnográfico a que está inserido no Brasil, contando com muitas citações a autores que discorrem sobre a capoeira, suas técnicas e sua propagação através do ensino. Dos sete autores brasileiros citados ao longo do artigo, apenas Luiz Renato Vieira é cientista social e a citação de sua tese de doutorado em sociologia sobre modernização cultural a partir da capoeira também tem um viés de apresentação do objeto em relação ao território, ou seja, uma informação etnográfica.

Donald R. Nelson e Timothy J. Finan publicam em 2009 um artigo sobre clima e patronagem no Ceará. As referências a brasileiros aqui são pontuais, mas dividem-se entre citações sobre o contexto etnográfico e citação teóricas sobre este contexto, indo além da simples obtenção de dados. Teresa Caldeira e Carlos Nelson Coutinho são citados uma vez durante o artigo, abordando questões teóricas, assim como Maria Lúcia Lemos, que é citada algumas vezes ao longo do artigo sob essa perspectiva.

Teresa Caldeira, cuja carreira constituiu-se com forte influência estadunidense, onde mora e leciona, inclusive, também é citada nos dois artigos restantes desta década. No caso do artigo

de Jennifer Roth-Gordon (2009), sobre gíria e crime nas favelas do Rio de Janeiro, Caldeira é altamente mobilizada durante todo o artigo, baseando-o teoricamente. Além dela, há outras referências a brasileiros neste artigo; Roberto DaMatta é mobilizado a partir da famosa formulação: “Você sabe com quem está falando?” [Do you know who you are talking to?] and a common aphorism proclaims “For my friends, anything! For my enemies, the law!” (DaMatta1991)” (Roth-Gordon, 2009, p. 60). As outras referências, como Luis Bitencourt, João Costa Vargas, Leticia Veloso e Alba Zaluar, ao lado do grupo Racionais MC, são utilizados para apresentar uma imagem do Brasil a partir de sua margens urbanas, acionando-os para referir-se ao contexto brasileiro da favela, da violência e, como no caso de Bitencourt sobre a eleição de Lula em 2002, da política. Este artigo conta, portanto, com várias referências a brasileiros, bastante utilizados ao longo do artigo e com uma clara perspectiva etnográfica, da qual Caldeira se destaca teoricamente. Já o artigo de Richard Pace (2009), utiliza Caldeira numa nota de rodapé sobre a violência em meios televisivos. O artigo, sobre a resistência da interpelação televisiva a uma identidade pan-nacional na amazônia brasileira, cita majoritariamente novelas e programas brasileiros como o Rei do Gado e Pantanal. Cita também os autores Roberto DaMatta, Muniz Sodré, Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão, apresentando características do contexto etnográfico no qual se insere o autor. Outros autores que têm pesquisas voltadas ao tema televisivo são mobilizados, como Carlos Lins da Silva e Sérgio Mattos que, embora sejam brevemente citados, são voltados à compreensão teórica.

Até aqui pode-se perceber uma transformação na maneira de mobilizar os autores brasileiros. Antes da primeira década deste século, estes autores eram pouco utilizados de forma geral, tendo pouca relevância teórica, sendo citados quase totalmente a partir da obtenção de dados; a partir de então percebe-se uma alteração neste quadro, que começa a voltar-se para as referências teóricas destes autores nos artigos da AA. Ainda que haja uma expansão nessa

mobilização de brasileiros, no entanto, percebe-se um estreitamento desta relação quando se trata da produção teórica, já que há o reconhecimento desta teoria somente a partir de alguns autores, como Teresa Caldeira e Roberto DaMatta. Essa consideração é necessária, uma vez que ao longo dos artigos, a mobilização teórica é pontual e o espaço cedido é majoritariamente etnográfico. Há uma expansão, é inegável, e, como veremos na seção sobre a World Anthropology[ies], ela é conquistada ao longo da história da antropologia a partir de formulações teóricas e políticas sobre a divisão do trabalho disciplinar. Assim como até agora, demonstraremos como, de 2010 a 2017, estão referidos os brasileiros, apontando de forma mais direta os avanços e as limitações dos artigos sob a perspectiva que estamos observando.

Foram separados doze artigos no período de 2010 a 2017 publicados na AA. Estes artigos formam uma imagem de como os brasileiros são referenciados no exterior atualmente. Destes, quatro artigos *não* são de etnografias no Brasil, mas demonstram como se dá essa relação a partir da etnologia amazônica, além de outros temas próximos ao de pesquisas “aqui” realizadas. Assim como no JRAI, aqui também as referências são de autores reconhecidos internacionalmente através da “etnologia clássica”, da qual nos referimos anteriormente. Os três artigos utilizam a proposta teórica de Eduardo Viveiros de Castro. Além disso, o artigo de Casey High (2016) sobre cristianismo na Amazônia equatoriana mobiliza Aparecida Vilaça através da teoria, consistindo as duas contribuições brasileiras. Também o artigo de Harry Walker (2015) mobiliza duas referências, sendo a segunda uma nota de rodapé na qual Gustavo Barbosa é mencionado a partir da defesa dos argumentos de Pierre Clastres. Já o artigo de Angela Lederach (2017) sobre paz na Colômbia rural mobiliza apenas Viveiros de Castro. O artigo de Horacio Ortiz sobre mercado financeiro não tem etnografia no Brasil, mas o cita como caso exemplar; a única brasileira citada é Lucia Helena

Alves Müller, apenas para estabelecer tal referência sobre o mercado brasileiro numa nota de rodapé.

Os artigos com etnografia no Brasil são mais diversos na maneira como citam os brasileiros do que foram até aqui, constituindo um bom exemplo de como este campo de discussão tem se transformado nos últimos anos. Temos quatro artigos com mais de um autor e, destes, três têm brasileiros entre eles, o que demonstra que o problema aqui discutido é sistemático a partir da [re]produção do conhecimento disciplinar. O artigo de Taal Levi, Eduardo Neves Góes (brasileiro), Carlos Peres, Douglas W. Yu e Glenn H. Sheppard Jr. (a quem já nos referimos em outro artigo, americano que atua no Brasil) sobre caça e sustentabilidade na Amazônia, cita apenas três autores brasileiros além de Neves: José Cândido de Melo Carvalho (zoologista), cuja rápida citação refere-se aos tabus que são mantidos no Xingú; S. Farias, com uma rápida citação sobre a frequência de alguns animais na região pesquisada; e Carlos Fausto, também com uma rápida citação, mas dessa vez sobre como a prática da caça amazônica reflete noções complexas predadores e interação com a presa (Jr. et al., 2012, p. 654).

Os outros dois artigos que contam com autores brasileiros têm a presença de Ricardo Ventura Santos: um deles com Susan Lindee e o historiador e também brasileiro Vanderlei Sebastião de Souza. Alguns autores são citados devido a publicações conjuntas com os autores do artigo e, portanto, serão considerados como citação ao próprio autor. Neste artigo, sobre antropologia física, podemos perceber que a ausência de referências a brasileiros também ocorre em áreas mais distantes de temas “centrais” da antropologia, sendo que apenas duas citações representam a pesquisa brasileira: Décio F. Sobrinho e Pedro H. Saldanha; este primeiro como uma das referências a um evento histórico mencionado com exemplo e o segundo, também rapidamente, sobre uma “uma estratégia anteriormente usada pelos geneticistas brasileiros” (Santos et al., 2014, p. 728 - tradução nossa). Já o outro artigo de

Ricardo Ventura Santos, com Michael Kent e Peter Wade, mostra-se como o oposto do anterior, com mais de 10 referências a brasileiros sobre comunidades imaginadas, políticas identitárias e genética. Aqui temos um artigo que realmente estabelece o debate com autores brasileiros, mobilizando-os no fornecimento de dados e informações de campo ao lado de autores centrados no debate teórico, realizado a partir da discussão sobre políticas racializadas e identidade cultural no discurso genético. O autor que mais se destaca aqui é Sérgio D. J. Pena, médico geneticista. Apenas três referências, no entanto, são de pesquisadores estritamente sociais, estando os outros alinhados à pesquisa genética; são eles Sérgio D. J. Guimarães, Marcos Chor Maio (com artigo ao lado de Santos) e Gilberto Freyre, sendo os três mobilizados a partir das relações raciais no Brasil.

Restam ainda cinco artigos a serem observados, sendo que todos eles têm em comum a citação de vários nomes em cada um deles; alguns com mais referências teóricas, outros com menos. O artigo de Aaron Ansell (2010), por exemplo, sobre patronagem no sertão nordestino, cita diversos autores que fazem parte do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), como César Barreira, Christine de Alencar Chaves, Moacir Palmeira e Jorge Mattar Villela. Cada um destes autores é citado uma vez a partir da própria teoria numa íntima relação com os campos etnográficos; assim também ocorre com Victor Nunes Leal e Renato Veras, citados a partir da aproximação com o contexto comum do sertão nordestino e a abordagem a partir da relação dos autores com a etnografia. O artigo da antropóloga Maya Mayblin (2012) sobre amor maternal, também no nordeste brasileiro, tem características interessantes, já que as citações são majoritariamente etnográficas e dispõem da peculiaridade de sempre acompanharem a identificação da produção brasileira, como apresentado:

Cf. Luis Tarlei de Aragao (1983), who argues that the sacralization of maternity in Brazilian culture goes beyond the private domestic sphere, defining all areas of

Brazilian society, including the civic and political economy (Mayblin, 2014, p. 250, nota 2).

As increasing numbers of studies have shown, conflicts about semiotic form—about the proper status attributable to objects, spirits, saints, and Gods—are present in Christian cultures across the world and throughout history (Bynum 2007; Calavia Saez 2009; Cannell 2006; Engelke 2007; Keane 2007; Mafra 2011).

However, although key anthropological contributions to this subject are dispersed across a wide variety of cultural contexts, love, as a topic, has appeared consistently and explicitly within the scholarship of Brazil (Campos 2006; Del Priore 2005, Goldenberg 1990; Mayblin 2010a, 2011; Rebhun 1999; Robben 1989; Scheper-Hughes 1992). (Mayblin, 2012, p. 246).

Addressing this debate some years later, Franch and Lago-Falcao (2004), following Sigaud (1995), use the Scheper-Hughes controversy to bring out questions about power relations in anthropological representations and to critique the “culture of poverty” thesis from which Scheper-Hughes’s analysis appears to derive. At issue for them is not merely the disquieting suggestion that love can be absent but the passive and “fatalistic” stereotype of poor women in Third World countries produced by scholars of “developed” nations (Mayblin, 2012, p. 242).

Pode-se perceber aqui uma aproximação dos autores brasileiros às produções internas e, mesmo com a afirmação da autora de que o amor tem sido um tópico de pesquisas no Brasil, estas são as principais referências de autores brasileiros. Além destas, temos a citação de Ana Sofia Antunes das Neves, Claudia Fonseca e Flávia Pires, todas com exemplos etnográficos utilizados pela autora.

O artigo de K. Drybread (2014) é outro exemplo de que a política epistemológica pode ser realizada de forma mais equânime. Escrevendo a partir do Centro para o Estudo da Violência (NEV-USP) de São Paulo, a autora mobiliza 17 referências brasileiras em meio à extensa bibliografia de seu artigo. Não apresentaremos como se desenvolve o debate com cada um dos autores pela extensão que tomaria, bastando dizer que a discussão entre antropologia brasileira e do objeto de pesquisa (prisões juvenis no nordeste brasileiro) é realizada simultaneamente com elementos teóricos e etnográficos, apresentando o debate brasileiro e, indo além desta apresentação, mobilizando-o durante a construção do argumento.



Já o artigo de Martijn Oosterbaan (2017) também mobiliza inúmeras referências brasileiras ao discutir carnaval, herança cultural e secularismo no Rio de Janeiro. Desta vez, porém, é perceptível a perspectiva de apresentação etnográfica dos autores brasileiros:

Several authors have argued that the assault was not merely an attack on a Catholic icon but also an attack on the cultural hegemony of Catholicism in Brazil (Almeida 2007; Birman and Lehmann 1999). (Oosterbaan, 2017, p. 703).

Recent work by Brazilian scholars, such as Montero (2015), Birman (2003), Burity (2011), and Giumbelli (2014), has shown how the categories religion (religião) and secularity (laicidade) impinge upon the roles of the state and the Catholic Church (Oosterbaan, 2017, p. 699)

Brazil has long been considered one of the most Catholic countries in the world (Birman and Leite 2000). During its republican (1889–1930), dictatorial (1930–1946 and 1964–1985), and democratic periods (1946–1964 and 1985–present), Roman Catholicism was so closely connected to national projects that public life was largely marked by its symbols and rites (Montes 1998; Sanchis 2001). Afro Brazilian religious phenomena appeared in public but predominantly in specific instances, such as popular festivities. In contrast, Catholic icons, statues, and practices were clearly present in many of Rio de Janeiro’s public spaces (Giumbelli 2014). (Oosterbaan, 2017, p. 700).

The divergent trajectories of religious symbols and practices in Brazilian public space are strongly related to governmental changes at the turn of the twentieth century that characterized customs of urban and black populations as typical of Brazilian national culture (Fry 1982; Montes 1998; Oliven 1984; Sansi 2007; Vianna 1999). Carnival parades and samba enredo are now seen as defining cultural practices (Cavalcanti 2015; DaMatta 1991; Pravaz 2008; Sheriff 1999).

Pode-se perceber que, ao citar os nomes da “nossa” antropologia, coloca-se em evidência características do Brasil e seus aspectos culturais a partir do campo etnográfico do artigo, situando a antropologia brasileira como próxima ao tema debatido. Dos autores citados, apenas Clara Mafra é mobilizada com apresentação de alguns aspectos teóricos, sendo as citações acima o padrão de referência a brasileiros aqui. Por fim, o artigo de Pirjo Kristiina Virtanen and Sanna Saunaluoma (2017) sobre movimento e artes geométricas na Amazônia brasileira conta apenas com Pedro Cesarino, com um exemplo etnográfico similar ao estudado, e Viveiros de Castro, autor de destaque no debate teórico do artigo.

Após apresentar estes artigos, podemos perceber que os brasileiros em geral são citados apenas quando se trata de etnografia realizada “aqui”. Quando este é o caso, como pudemos perceber, há três casos possíveis de citações a brasileiros, cuja recorrência é decrescente: com enfoque etnográfico, com enfoque teórico e ausência de referência. Esta última possibilidade tem se tornado cada vez mais rara, devido simultaneamente às críticas epistemológicas sobre este debate e a expansão da antropologia em seus aspectos institucionais, financeiros e políticos. Ainda assim, como foi demonstrado até aqui, há uma tendência à aproximação dos antropólogos aos sujeitos pesquisados. Mesmo que os nativos, ou seja, os sujeitos de pesquisa da antropologia internacional, sejam por vezes afastados do Brasil e de uma identidade nacional (como opera teórica e metodologicamente a “etnologia clássica” [cf. capítulo 1]), os(as) antropólogos(as) são aproximados(as) a eles. As condições geo-epistemológicas destes artigos são influenciadas pela tendência da disciplina realizada no Brasil a ser utilizada na auxílio ao campo etnográfico pela teoria “hegemônica”. Os trabalhos dos autores da seção World Anthropology[ies], parte da American Anthropologist, abordam justamente tais condições, como veremos a seguir.

### **World Anthropology**

A seção World Anthropology faz parte do periódico American Anthropologist e passou a existir em 2014. Segundo o editor associado Jim Weil na introdução a esta seção, ela é reservada à divulgação das diversas configurações de trabalhos antropológicos ao redor do mundo (Weil, 2014, p. 160). A sucessora de Weil na edição da WA, Virgínia Dominguez descreve assim a continuidade deste trabalho:

I seek to continue Jim Weil’s lead by looking for work on practices, influences, debates, challenges, and individual anthropologists *not always known in U.S. anthropological circles, except perhaps by colleagues who work in those geographic, societal, or cultural areas* (Dominguez, 2015, p. 133 - grifo nosso).

Ora, esta relação entre geopolítica social, etnográfica e epistemologia política, na qual as relações de produção do conhecimento antropológico se constituem é justamente o objeto desta pesquisa, que utiliza o Brasil como recorte metodológico. Esta seção busca, portanto, divulgar a disciplina de diferentes regiões, o que demonstra simultaneamente a separação entre “centros” e “periferias” na produção teórica antropológica e sua superação. Por um lado, a *World Anthropology* é uma seção que abre espaço a antropólogos(as) de todo o mundo na *American Anthropologist*; por outro, ela demonstra que este espaço é necessário devido a uma divisão geo-epistemológica que acompanha a disciplina ao longo de sua história. Os artigos dos volumes da WA buscam estabelecer tal debate. Não é intuito desta dissertação esgotar os argumentos da rede que se busca formar na através da ‘world anthropologies’; muito menos atravessar processos de outras antropologias na compreensão da divisão que se busca *explicitar*, entendendo que cada uma das relações que se estabelecem seguem um processo único - como é o caso brasileiro no qual a atenção tem seu foco aqui. Uma rápida passagem a cada um destes artigos pode demonstrar, porém, que tais processos existem e que estão (como tudo na antropologia e no que ela estuda) em constante movimento e, por isso, em transformação. A atenção será mais detida em artigos desta seção que versem sobre a antropologia brasileira, seguindo o recorte metodológico sugerido ao longo de todo o trabalho e a percepção dos demais artigos da WA será feita através de uma abordagem instrumental - dados a serem utilizados na análise do objeto estudado. Deste modo se inicia o primeiro artigo publicado nesta seção, por Veena Das e Shalini Randeria, em que afirmam:

Although the anthropological production of knowledge is dispersed over many different traditions of scholarship, it is not unusual for metropolitan protocols of reading to consign the knowledge practices that lie outside certain dominant centers (e.g., the U.S., the U.K., France) as belonging to “regional traditions” (Das 2013). The well-intentioned gestures behind such categorical innovations as “world anthropology” notwithstanding, it is rare to find any acknowledgment, let alone a serious discussion, of the theoretical inputs from these other places, wherein concepts, methods, and the type of data that counts as “evidence” circulate in

different kinds of local communities. Locality has a very strong impact on the processes of knowledge production and consumption, but we start by acknowledging that we cannot assume that the boundaries of a knowledge tradition coincide with the boundaries of a nation-state. While no one can deny the impact of differential access to resources, the histories of universities and research institutions in different regions of the world, and the impact of global flows of ideas and resources, one still cannot assume a simple hegemonic relation between metropolitan centers and so-called regional peripheries (Das, Randeria, 2014, p. 160).

Estabelece-se assim, uma seção que abre espaço ao debate dos limites de centros de produção de saber e de como esses centros se estabelecem a partir de fronteiras que se sobrepõem aos limites de Estados-nação. O artigo seguinte, de Gustavo Lins Ribeiro, um dos contribuintes do world anthropologies, mostra como a antropologia brasileira vem crescendo em importância política no debate disciplinar. Ali, ele argumenta segundo a trajetória da disciplina num mundo cada vez mais globalizado e, por isso mesmo, mais integrado em sua [re]produção. A mudança é inegável e a integração disciplinar caminha, mesmo que a passos lentos. Apesar deste crescimento e dos contornos políticos nos quais se desenvolve, ainda pode-se perceber que esses limites existem. As redes, segundo Ribeiro, têm mudado, com professores e pesquisadores “que agora mais frequentemente são pares de colegas em outras partes do mundo, *incluindo nos centros hegemônicos da disciplinas*” (Ribeiro, 2014, p. 166, grifo nosso, tradução nossa). O nome do artigo de Ribeiro também demonstra essa projeção para a internacionalização, sendo a “Brazilian Anthropology away from home” uma disposição às relações político-epistemológicas numa rede que se quer mundial. Cabe entender, entretanto, quais os limites, outrora e no atual momento, de “home” em um duplo sentido: em “nosso” próprio distanciamento e nestes “centros hegemônicos”, já que, como se demonstra aqui, a busca pela internacionalização “de cá” contrapõe-se a uma inércia de domesticação “de lá” que, aproveitando os limites já estabelecidos dos Estados, apropriam-se do lugar central da autoridade antropológica, apesar dos espaços conquistados pela

“periferia” que ou deseja tornar-se “centro” ou (como se propôs há muito esse próprio centro) abolir tais dicotomias.

A experiência pessoal de Ulf Hannerz, no artigo seguinte do mesmo volume do *World Anthropology* (2014) demonstra que esse diálogo é possível. Esse diálogo, entretanto, necessita mais que abrir espaço às perspectivas locais de uma antropologia corrente internacional<sup>22</sup>. Construir pontes entre ‘o global e o local’ é, para este autor, uma forma de integrar as antropologias, sendo para ele proveitosa a possibilidade de pensar histórica e etnograficamente (mesmo que não necessária) a(s) antropologia(s) nacionalista(s) - na qual a brasileira está inclusa. Ora, pensar na relação disciplinar entre “global” e “local” não seria uma forma de perpetuar a divisão entre “centro” e “periferia” teórica e etnograficamente através de uma integração parcial e interessada? Ao observar a bibliografia utilizada para tal argumento, é possível perceber ainda uma divisão entre “centro” teórico e “periferia” etnográfica, na medida em que os autores “centrais” pensam a teoria de uma “periferia” que pode *também* ser útil ao pensamento.

Para Takami Kuwayama (2014), esta divisão baseada no regionalismo é insuficiente para resolver o monopólio do conhecimento, tendo em vista que, apesar da boa fé em facilitar o diálogo entre acadêmicos vizinhos, exclui pessoas de outros lugares do mundo (Kuwayama, 2014, p. 661). Este autor tem em vista a *exclusão* do Japão no diálogo disciplinar, processo diferente ao brasileiro. Visto sumariamente, os resultados das duas grandes guerras foram condicionantes ao não-diálogo com pesquisadores japoneses, processo que se difere da relação hierárquica entre “centro” e “periferia”, já que uma vez excluída, ela não faz parte desta hierarquia (Dumont, 1983). Apesar desta diferença, a inserção das contribuições orientais à disciplina (cujas raízes são ocidentais) vai além dos problemas de qualidade, mas,

---

<sup>22</sup> “Such experiences drew my curiosity toward the ways anthropology in its global diversity was influenced, on the one hand, by local circumstances and traditions, and, on the other hand, by the currents of the international discipline (mostly those old and strong anthropologies of the United States”, Great Britain, and France) (Hannerz, 2014, p. 171).

rather, because of the power differences in the international structure of knowledge production—what I call “the academic world system” (Kuwayama 2004b). In this system, the ability to write in English, today’s de facto lingua franca, plays a critical part. Given the fact, however, that even if written in English, works arranged in unfamiliar, foreign styles are frequently dismissed as incomprehensible or inferior products, the real question has to do with inequalities in the power of different languages in relation to the dominant forms of discourse (idem, ibidem, p. 659).

Também Susana Narotzky parte concepção de que a “cultura do conhecimento antropológico muitas vezes fornece um quadro coerente dominado pela tradição anglo-americana” (Narotzky, 2014, p. 668). Ela parte de sua trajetória pessoal através de outras formas de produção de conhecimento antropológico que fogem ao hegemônico, baseando-se nas diversas perspectivas que a disciplina pode tomar a depender do local onde se constitui. Segundo a autora, Arturo Escobar e Gustavo Lins Ribeiro foram estímulos ao desafio epistemológico ao qual se propunha. Se assim compreendida, a disciplina passa a ter outras dimensões, acessíveis somente através do entendimento de um aspecto engajado do projeto proposto, em que consiste

namely, trying to assert the value of diverse anthropologies. The object was to make the power centers of academia aware that scholarship was not the same everywhere and that anthropological values could not all be measured with the same yardstick. Knowledge was historically constituted in a complex field of power, and local positioning in the geopolitical arena of the discipline had to be understood as part of other power struggles and political economic configurations (Narotzky 2006). (Narotzky, 2014, p. 670).

Para Narotzky, a Rede de Antropologias Mundiais (ou World Anthropologies Network) é uma forma política de equalizar as vozes no interior da produção de conhecimento antropológico, colocando em evidência o não-hegemônico; representa, simultaneamente, um desafio às perspectivas político-econômicas clássicas incrustadas na epistemologia disciplinar.

Francine Saillant expressa essa relação entre “centro” e “periferia” a partir da relevância linguística entre o francês (a partir do Canadá) e o inglês. Segundo a autora, as publicações

em outras línguas, inclusive o francês, faz com que as publicações tornem-se subsumidas no campo disciplinar, obtendo, assim, uma barreira à leitura e à utilização. Para a autora, movimentos como o ‘world anthropologies’ possibilitam equalizar outras antropologias àquelas hegemônicas (Saillant, 2015, p. 150). Pode-se fazer alusão aqui ao português que, com ainda menos tradição nas publicações antropológicas que o inglês e o francês, torna-se um obstáculo à troca teórica entre a antropologia brasileira e às anglo e francófonas, como propõem Miriam Grossi e Vinicius Ferreira num comentário da mesma seção ao artigo discutido. Defendendo uma comunidade acadêmica multilingue frente à hegemonia do inglês, os autores brasileiros argumentam:

It is true that the idea of writing in one’s native language is called for more and more often as a strategy of resistance to linguistic hierarchies underlying the dominance of English. In this way, knowing several languages is a necessary condition for a true commitment to a nonhegemonic anthropology and to the possibility of having access to the literature produced in “off-center” countries, including knowledge of other nonhegemonic ideas. Evidently, the mastery of many languages is not an easy task to accomplish nor is this strategy sufficiently accessible to scholars who come less and less from the economic and intellectual elite sectors in their countries of origin.

In this way, well beyond negating the importance of English as a language of transnational dialogue, it seems to us that the ideal would be to build a nonhegemonic, cosmopolitan anthropology. This should be founded on polyglot (or at least multilingual) principles that would lead to more symmetry between different anthropologies. More than a dream, it is already a real movement that is being produced outside the anthropologies of “the center.” (Grossi e Ferreira, 2015, p. 152).

Lins Ribeiro (2016), em um comentário do *World Anthropology*, argumenta que o provincialismo metropolitano está intimamente relacionado à hegemonia antropológica e que o incentivo para a leitura de pesquisas locais e o debate com tais autores não deve ser entendido como uma transparência de pesquisadores locais à realidade local, mas apenas como uma contraposição à arrogância do “we know better” na produção de conhecimento teórico (Lins Ribeiro, 2016, p. 628-9).

Essa preocupação é compartilhada por Susana Narotzky, Gordon Mathews, Yasmineen Arif e Antonio Carlos de Souza Lima, através do *world anthropologies* e reproduzida pela WA da *American Anthropologist* de 2016. Essa discussão é realizada através da mesa-redonda ‘Between World Anthropologies and World Anthropology: Toward a Reflexive Critique of the Mediation Processes’, na qual os autores debatem os processos de integração de diferentes escolas antropológicas que furtam-se ao modelo hegemônico, expondo preocupações e propondo alternativas ao modelo convencional de produção do conhecimento. Suas contribuições são particulares ao contexto de escrita e à percepção institucional da qual fazem parte, buscando, na evidência de um diálogo colaborativo, vias pelas quais as chamadas ‘antropologias não-hegemônicas’ possam avançar. Como se dizia acima, a preocupação linguística é colocada ao lado de outros fatores de produção assimétrica do conhecimento, como enfatiza Narotzky na introdução a esta discussão. Para a autora, o inglês não é neutro aos nativos de outra língua, sendo o inglês destes influenciado pela gramática nativa e pelo “espírito da língua” (Narotzky, 2016, p. 845), concordando com Souza Lima em que não dominar o inglês não significa que não se possa contribuir para teorias do conhecimento.

Narotzky, a quem se deve a organização desta mesa-redonda, ainda argumenta que através da distinção entre ‘world anthropology’ e ‘world anthropologies’ pode-se perceber uma dissonância análoga à diferença entre o global e o local, possibilitando uma leitura da produção do conhecimento que atravessa em outros níveis uma epistemologia política em constante transformação. Ela enfatiza o movimento de contribuidores locais na produção etnográfica e teórica em termos iguais, utilizando-se de diversos exemplos onde esse avanço pode ser percebido. A autora chama a atenção ao que ela denomina de ‘broker’: uma figura individual ou institucional que assume uma posição ambígua neste cenário, atuando internacionalmente a partindo do local - o que permite, por um lado, voltar-se aos seus



próprios interesses ou, por outro, “podem ser saudados como liderando suas antropologias para uma melhor posição nas geometrias globais de poder da produção de conhecimento” (Narotzky, 2016, p. 844 - tradução nossa). Esta reflexão permite uma dupla leitura da situação disciplinar, através do avanço nas relações de produção antropológica e nos lapsos que ainda existem.

Este é justamente o tema do artigo de Gordon Mathews (2016). Para este autor, deve-se considerar a constituição de uma só antropologia em detrimento de muitas, tendo em vista que é preciso haver uma compreensão única do que a disciplina é. Deve-se, portanto, haver um esforço mútuo e contínuo para que as relações entre a antropologia hoje hegemônica, a estadunidense, torne-se equânime frente àquelas de outros Estados. Para este movimento, defende o autor, é necessário uma maior *competição* entre outros centros antropológicos frente a este que hoje é fomentado. Ora, tal concepção é oposta à de Yasmeeen Arif, já que em sua perspectiva a diferença entre ‘world anthropology’ e ‘world anthropologies’ coloca-se em maneiras de fazer com que “epistemologias etnograficamente localizadas negociem questões da teoria universalizante ou como as questões antropológicas não permanecem localizadas” (Arif, 2016, p. 848 - tradução nossa). Para a autora, a pesquisa passa por diversos tópicos que a influenciam, como linguagem, identidade, folclore, colonialismo, globalização, assim como história, metrópole, dominância e hegemonia (idem, ibidem). Segundo ela, a cartografia das pesquisas antropológicas a partir da oposição ‘local x global’ aglutinam-se à oposição epistemológica entre ‘etnografia x teoria’, posicionando a produção disciplinar segundo as características do local de produção. Para realizar tal crítica, Arif utiliza a divisão de Derrida entre *evidência e testemunha*, num desdobramento das divisões anteriores ou, antes, uma classificação destas. Isso, pois, se de um lado a *evidência* coloca-se nas produções teóricas de “centro” ou “hegemônicas”, de outro o *testemunho* é utilizado como forma de [re]produção dos trabalhos antropológicos “não-hegemônicos” numa assimetria disciplinar. Assim, “o

antropólogo local que trabalha fora dos centros é mapeado - isto é, geograficamente essencializado” (Arif, idem, p. 849 - tradução nossa).

Antonio Carlos de Souza Lima encerra os artigos da mesa-redonda desta seção da *World Anthropology*. Além de também argumentar que o inglês estabelece uma assimetria entre as produções antropológicas entre falantes e não-falantes nativos, ele utiliza a perspectiva da antropologia brasileira frente aos “centros hegemônicos” em instituições, redes e periódicos. Os centros não-hegemônicos de produção, argumenta o autor, raramente são incorporados ao ‘corpus teórico’ da antropologia geral, sendo antes utilizados como dados etnográficos, transformando essas teorias em “teorias nativas” ou “teorias construídas sobre nativos” (Lima, 2016, p. 852). Assim,

As a nonhegemonic center, the anthropological field in Brazil has often only belatedly recognized and legitimized the work of those Brazilian anthropologists who fled from internationally dominant canons. This was the case even when they were in direct dialogue with the social groups under investigation and with intellectuals in other countries who also only had their works gain greater recognition at a later date. In truth, I dare say, few Brazilian anthropologists have had their work widely recognized within the discipline’s mainstream, in spite of international relations (Lima, idem, ibidem).

Lima, ao colocar a antropologia brasileira no polo não-hegemônico da produção de conhecimento antropológico, mostra como diversas instituições, iniciativas e publicações têm buscado transformar esse cenário num constante movimento de internacionalização de seus trabalhos, utilizando exemplos como a Rede de Antropologias Mundiais (ou *World Anthropologies Network*), que articula a cena antropológica plural em coalizão e exploração de novas possibilidades política-epistemológicas frente à antropologias hegemônicas da metrópole colonial estadunidense. Também a RAM (Reunião de Antropologias do Mercosul) é uma tentativa, desde 1991, de diálogo e relacionamento entre pesquisas latino-americanas. A *Vibrant* (*Virtual Brazilian Anthropology*) é uma revista eletrônica que tem como objetivo divulgar a produção antropológica acadêmica brasileira no exterior através da publicação em

outras línguas, em inglês, espanhol e francês. A World Council of Anthropological Associations (WCAA) é outra dessas buscas pela internacionalização da antropologia brasileira, criada na gestão de Gustavo Lins Ribeiro na ABA em 2004. Para Lima, esse conselho “cumpru o seu papel de macroinstituição ligando as associações nacionais” (Lima, *idem*, p. 853). Apesar de todas essas iniciativas, Souza Lima percebe o cenário ainda como assimétrico na relação entre dados etnográficos e teoria, já que para ele

What it has not done, however, is to create effective changes in epistemologies or in the balance of symbolic power between the anthropological production of hegemonic and nonhegemonic members, even within its members’ national contexts. If anthropological associations share a global stage more often today, with researchers and research projects moving with greater ease among nations and growing transnational interdependence in the production of anthropology, this is, I believe, mostly due to mounting global pressures for internationalization. Internationalization, however, does not necessarily result in a more equitable distribution of anthropological power (Lima, 2016, p. 854).

Para Lima, por fim, a antropologia brasileira tem conseguido influenciar as instituições antropológicas internacionalmente, mas o trabalho necessita mais que uma década para que, através dessas mudanças, o contexto nacional e a antropologia nacional consigam efetivamente modificar a situação da divisão do trabalho global da antropologia. Para tanto é preciso a intersecção entre crítica e diálogo e ativismo.

Uma interessante colocação é feita por Jouji Koizumi, que comenta sobre os artigos da discussão ‘Between World Anthropologies and World Anthropology: Toward a Reflexive Critique of the Mediation Processes’. A argumentação é em torno da relação universalismo e particularismo na dualidade centro-periferia; aqui, a divisão é estabelecida a partir do centro *Ocidental* e das periferias do *Global South* e de outras regiões, o que não quer dizer que essas relações sejam estáticas; sendo assim, centros e periferias existem em relação, muitas vezes se sobrepondo. O comentário ainda indica que Souza Lima demonstra como tais relações possam existir ao discutir centros de ensino antropológico no Brasil, como é o caso de São

Paulo, Rio de Janeiro e Brasília. Estes centros tornam-se periferia quando colocados em relação, ou seja, quando vistos a partir do “centro do centro” (Koizume, 2016, p. 857).

Na seção de 2017 da WA, duas entrevistas realizadas pelo brasileiro Vinicius Kauê Ferreira, estudante de antropologia social pela École des Haute Études en Sciences Sociales em Paris, França, demonstram a relevância de projetos institucionais como a WWCA. As entrevistas são realizadas com Chandana Mathur, ex-secretária da WWCA e com Soumendra Mohan Patnaik, representante da Associação de Antropologia Indiana (IAA) na WWCA. Estes dois antropólogos enfatizam a importância institucional e epistemológica que iniciativas como a ‘world anthropologies’ representam, através de conselhos internacionais como o referido acima e o Antropólogos sem Fronteiras (ASF), na constante busca por condições equânimes de pesquisa e de representatividade na disciplina. Mathur enfatiza o trabalho da antropologia brasileira neste sentido no “desafio intelectual à longa dominância anglo-americana e à marginalização das tradições antropológicas de outros lugares” (Mathur, 2017, p. 352 - tradução nossa). Também a entrevista de Patnaik converge a isto, dizendo que a World Council Anthropological Associations cria uma “rede global através da efetiva comunicação entre antropologias nacionais. O crescimento do movimento de antropologias mundiais, com fortes redes regionais e nacionais, tem contribuído significativamente no empoderamento de intelectuais nas periferias” (Patnaik, 2017, p. 358).

Nesta mesma seção Letícia Cesarino discorre sobre o Orientalismo que caracteriza as relações Sul-Sul entre Brasil e África. Estendendo tais conceitos à produção antropológica, a autora trata desta relação a partir dos conceitos de “interiorização da metrópole” ou “colonialismo interno” (Cesarino, 2017, p. 337). Essa concepção transfere aos grupos domésticos as narrativas hegemônicas, condicionando as perspectivas históricas ao entendimento relativo de subalternização. A partir do discurso culturalista na construção de uma identidade nacional numa espécie de espelhamento, condiciona-se grupos subalternos ao

discurso hegemônico, o que transforma os discursos internacionais análogos ao que se busca contestar na narrativa universalista do ‘Global North’. Para a autora, a antropologia brasileira, a despeito de seu processo histórico, como a projeção de Gilberto Freyre, tem buscado desfazer-se dos condicionantes que marcam esse colonialismo interno político, epistemológico e institucional; autores como Florestan Fernandes, que se contrapõe ao culturalismo Freyreano, por exemplo, articulam formas outras da identidade nacional. Assim, Cesarino estende a crítica às relações ‘centro-periferia’ também às relações ‘sul-sul’ e aos processos internos destas periferias, e conclui:

As my studies of South-South cooperation have shown, North-South asymmetries can also be found domestically everywhere, and South-South relations are often mediated, and even enabled, by the Global North. Finally, it is crucial for Brazilian anthropologists to keep diversifying their fieldwork sites and research topics. In my view, this kind of firsthand knowledge is the best foundation for an anthropology ;that is more than a projection of Brazil’s internal Orientalisms or of the kinds of studies done in central anthropologies (Cesarino, 2017, p. 339).

Em seguida, alguns comentários sobre o artigo de Letícia Cesarino são realizados. O iraniano Nasser Fakouchi, formado em antropologia política na Universidade de Paris, se contrapõe à divisão Sul-Sul de Cesarino através do comentário “South at Large”. Aceitar a “diversidade” e o “surgimento de antropologias mundiais”, como faz Cesarino, é para o autor problemático, assumindo que blocos homogêneos e entidades totais entre “Norte” e “Sul” utilizam a noção de cultura como justificativa à violência e à perpetuação colonialista mesmo que a autora não saiba disto, “o que inclui o sofrimento acadêmico, intelectual e político em países periféricos, onde as ciências sociais mal conseguem lidar com ameaças políticas, econômicas e intelectuais - e isso inclui o Brasil, pelo que sei” (Fakouchi, 2017, p. 347). Fakouchi vai além, dizendo que o projeto descrito por Cesarino de ‘antropologias mundiais’ e ‘relações Sul-Sul’ envolve-se ingenuamente numa espécie de “eufemização” da violência cultural, política e econômica e que terá o “mesmo destino de teorias feministas e pós-modernas do final do

século XX”, qual seja (apesar de cheios de esperança) tentaram resolver problemas teóricos e sociais e acabaram falhando, induzindo a muitos outros problemas (Fakouchi, 2017, p. 347). Por fim, ele argumenta que o desenvolvimento da ciência e das sociedades nas culturas “do sul” quase não tem chance de se desenvolverem sem o desenvolvimento de seus próprios sistemas científicos sociolinguísticos; enfatizando a influência, autoridade e a capacidade do que ele chama de “global normative sociocultural Establishment”, numa aproximação bourdiesiana do ‘Homo Academicus’, no estabelecimento de um ‘pensamento e espírito livres’ utópicos (idem, ibidem).

O comentário ‘An Ecumenical Anthropology’ do antropólogo português João de Pina-Cabral (que, como foi dito no capítulo 2, realiza etnografias no Brasil) também vai de encontro à noção dicotômica colocada pela autora entre ‘Global North’ e ‘Global South’. Em seu entendimento, “os velhos binários pós-coloniais são totalmente obsoletos, como os beneficiários do sistema que *atualmente* está oprimindo toda uma geração de jovens africanos europeus e norte-americanos são tão prováveis de serem europeus, norte-americanos quanto angolanos, sauditas, malaios ou chineses” (Pina-Cabral, 2017, p. 342 - tradução nossa, grifos no original). Pina-Cabral coloca-se contra tais binarismos por considerar que a etnografia é a melhor saída para possíveis relações assimétricas, numa perspectiva universalista da antropologia, negando a pluralidade na definição de antropologias em prol de um “mundo onde a antropologia é praticada em todos os lugares e todos os antropólogos *devem* ter o direito de engajar todos os *outros* antropólogos em termos iguais independente de onde vêm, acima ou abaixo do equador” (Pina-Cabral, idem, p. 343 - tradução e grifos nossos). O antropólogo europeu, defende, portanto, a superação de discursos dissidentes de ‘outras antropologias’ em detrimento de uma perspectiva universalista da disciplina.

O diálogo entre antropólogos brasileiros e lusitanos é enfatizado ainda pela entrevista da seção seguinte da *World Anthropologies*, através de uma entrevista chamada ‘A

Portuguese-Brazilian Conversation' realizada em português por Bela Feldman-Bianco e Miguel Vale de Almeida e traduzida para o inglês por Virginia R. Dominguez. O conteúdo desta conversa versa sobre o estatuto das antropologias brasileira e portuguesa no cenário mundial, assim como as pesquisas pessoais destes dois autores através de relações internacionais (onde são tangenciados países africanos, de língua portuguesa sobretudo, países latino-americanos, Estados Unidos, França e, evidentemente, Brasil e Portugal). O diálogo converge para a posição periférica da língua portuguesa no cenário antropológico mundial, assim como para o que Feldman-Bianco chama de semi-periferia, numa posição político-epistemológica dual, mantendo relações com antropologias periféricas, principalmente do 'Global South' simultaneamente a antropologias centrais, como a estadunidense. Ambos os autores utilizam-se da nomenclatura dada a 'antropologias centrais' e 'periféricas' para realizarem suas críticas, reforçando a necessidade do diálogo entre antropologias de língua lusas, diferenciado, no entanto, os respectivos processos históricos das antropologias "aqui" e "lá". Isso, pois, enfatizam, a convergência linguística perpassa processos históricos contrários, colonizados, por um lado, colonizadores, por outro. Apesar deste fato, o debate entre autores destes dois países é fortalecido por pesquisas etnográficas que colocam os dois países em relação, com autores como Susana Viegas Matos e João de Pina-Cabral (pesquisadores que já tratamos aqui) em etnografias no nordeste brasileiro, assim como o surgimento de diversas pesquisas de brasileiros em outros países de língua lusa que, segundo Feldman-Bianco, surgiram a partir do incentivo político do presidente Lula da Silva no período em que o país fora por ele governado.

O autor português enfatiza a influência da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e dos pesquisadores brasileiros no cenário internacional a despeito das relações assimétricas, argumentando ainda sobre a maior facilidade de antropólogos portugueses no engajamento bibliográfico institucional, graças à proximidade europeia e ao menor volume de

antropólogos na região em relação aos brasileiros. A diferença entre os dois autores também passa pelas trajetórias de pesquisa pessoais: ambos passaram pelos Estados Unidos, o que certamente teve influência em sua formação, assim como surgiu o interesse por países africanos como temas de pesquisas e de seus antropólogos como potenciais parceiros. É possível empreender, dizem, uma continuidade do legado de Gilberto Freyre aos projetos de Florestan Fernandes nas pesquisas sobre raça e movimentos negros não apenas no cenário nacional, mas também nos diálogos internacionais sobre o tema. As trajetórias pessoais, entretanto, se diferenciam, na medida em que ela permaneceu com pesquisas lineares, mudando algumas vezes o local em que escrevia ou fazia etnografia (voltando a fazer “anthropology at home”) enquanto ele transitou entre diferentes temas, locais e influências. Ambos, porém, convergem a um mesmo fim: o fortalecimento de laços de diálogo horizontal entre as antropologias e os pesquisadores, articulando-se contra uma hegemonia disciplinar. Feldman-Bianco, por fim, demonstra sua preocupação com as políticas institucionais brasileiras no processo de internacionalização da disciplina, devido às políticas de um presidente corrupto, cuja popularidade é a menor de todos os tempos e segura-se no poder graças a trocas espúrias entre congresso, o agronegócio, capital financeiro, etc (Feldman-Bianco, 2018, p. 135).

Estes artigos, entrevistas, conversas e comentários, demonstram como antropólogos brasileiros têm tido a disposição ao diálogo e à transformação das relações político-epistemológicas entre a(s) antropologia(s) internacional(is) que, segundo a compreensão que dispõem e que foi aqui exposta, tratam de maneira assimétrica as produções antropológicas a partir de relações geopolíticas e históricas. É sensível à percepção que a *World Anthropology* é um espaço à estas discussões e à perspectivas diversas sobre problemas em comum de antropólogos de diversas partes do mundo, *um* canal e (como se pode perceber pelo teor dos artigos) não o único. Por fim, um interessante detalhe: até 2016 o



nome da seção do *American Anthropologist* era “World Anthropology” e, em 2017, passou a ser chamada de “World Anthropologies”. Talvez essa pequena mudança já seja efeito da postura da antropologia hegemônica frente ao que se têm reivindicado.

### **Capítulo 3 - Como pensam os antropólogos**

Neste capítulo buscaremos discorrer sobre a possibilidade de considerar a epistemologia política da antropologia como parte das análises teóricas nos debates disciplinares. Será utilizado o conhecido debate entre Sahlins e Obeyesekere como uma ilustração ao debate teórico “hegemônico” da antropologia, para, em seguida, oferecer duas respostas distintas ao problema: uma delas com Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto, em favor de uma dissociação entre a cognição e os conceitos e outra com Alcida Ramos e Oscar Sáez, adeptos a uma perspectiva crítica frente à “idealização do nativo”. Como que em continuidade ao debate entre a “etnologia clássica” e a “etnologia do contato inter-étnico”, as duas perspectivas apresentadas sobre o debate entre Sahlins e Obeyesekere buscam apreender certa tipologia nativa: “nativos relativos” (Viveiros de Castro, 2002) e “nativos reais” (Ramos, 2012; Sáez, 2012).

Serão avaliados, pois, como esta tipologia encerra um debate político-epistemológico já na concepção do objeto antropológico, demonstrando como a inversão desta relação pôde conceber dois modos distintos de se produzir conhecimento.

#### **Sahlins e Obeyesekere**

Através de teorias cognitivas ou racionalistas, se estabelece ‘algo’ em comum, mesmo que isto varie de acordo com os autores, numa busca pelo fator comum imposto pela natureza ao pensamento, ou ainda, pelo modo em que se pensa o pensamento.

Em meu ramo particular das ciências sociais, a antropologia, essa questão está presente há muito tempo e de uma forma especialmente enervante. Malinowski, Boas e Lévy-Bruhl, nas fases formativas da disciplina; Whorf, Mauss e Evans-Pritchard um pouco mais tarde; e Horton, Douglas e Lévi-Strauss no momento atual, nenhum deles conseguiu ignorar a questão. Inicialmente formulada como “o problema da mente primitiva”, mais tarde como o problema do “relativismo cognitivo”, e mais recentemente como “o problema da incomensurabilidade conceitual” – como sempre nesses assuntos, o que mais progride é a grandiosidade do jargão – a discordância entre uma visão mínimo-denominador-comum da mente humana (“até os papuas tiram a média,

diferenciam objetos, e atribuem efeitos a causas”) e outra que prega que “outros animais, outros conceitos” (“os amazonenses acham que são periquitos, misturam o cosmos com a estrutura da aldeia e acreditam que a gravidez faz os homens ficarem inválidos”) não pode mais ser ignorada. (Geertz, 1999, p. 221)

O debate estabelecido entre Sahlins e Obeyesekere reverbera esta querela teórico-epistemológica, através de uma discussão que busca entender a relação entre os havaianos e o capitão Cook e sua divinização: para Sahlins os nativos viam na imagem do navegador a figura do deus Lono desde sua chegada àquelas terras, enquanto para Obeyesekere sua divinização ocorreu somente após sua morte. Tal debate teve início na “ira”<sup>23</sup> de Obeyesekere frente a uma apresentação da relação dos havaianos com capitão Cook realizada por Sahlins em 1987<sup>24</sup>, onde a chegada do navegador representou para os havaianos a chegada de deus Lono:

Os leitores devem estar curiosos para saber como eu, um natural de Sri Lanka e um antropólogo que trabalha numa universidade norte-americana, interessei-me por Cook. Foi, de fato, *exatamente a partir dessas situações existenciais* que meu interesse por Cook se desenvolveu e floresceu. A apoteose de James Cook é o tema do trabalho recente de Marshall Sahlins [...] Ele o emprega para demonstrar e desenvolver uma teoria estrutural da história. Sou simpático à teoria; foi o exemplo ilustrativo que provocou minha ira.

Quando Sahlins expôs sua tese em um dos Seminários Gauss da Universidade de Princeton, em 1987, fiquei completamente surpreso com sua afirmação de que, quando Cook chegou à ilha do Havaí, os nativos acreditaram que ele era seu deus Lono e o chamaram de Lono. Por que isso? Naturalmente, minha mente *retornou à minha experiência como natural do Sri Lanka e sul-asiático. Não consegui pensar em nenhum exemplo paralelo na longa história de contato entre estrangeiros e os naturais do Sri Lanka ou mesmo indianos.* (Obeyesekere apud Sahlins, 2001, p. 17 - grifos nossos).

O debate, então, desenvolve-se a partir da interpretação realizada do pensamento nativo, já que para Obeyesekere a interpretação realizada por Sahlins remonta ao pensamento colonizador ocidental ao projetar uma divindade que não existiu. A base para esta crítica é a “racionalidade humana” compartilhada pelos nativos, apelando a uma “visão mínimo denominador comum da mente humana” para justificar a impossibilidade de tal movimento

---

23 A “ira” do autor justifica-se não apenas pela discordância teórica, mas pelo reconhecimento deste com o “pensamento nativo”.

24 Esta é a versão dada por Obeyesekere, já que Sahlins diz que tal conferência teria sido dada em Princeton em 1983 e não em 87 (Sahlins, 2001, p. 17)

do pensamento nativo. Para este autor, ocorre uma transposição da produção do mito, onde a colonização ocidental projeta-se ao pensamento nativo como se estes mitos dali surgissem.

Sahlins, por outro lado, rebate tal crítica ao defender que Obeyesekere universaliza os “nativos”, de modo a expandir uma racionalidade compreendida por este autor por considerar-se um nativo. Obeyesekere evoca uma “racionalidade prática” nativa universal em contraponto ao mito ‘feito’ pelo Ocidente que, baseado no histórico colonizador, projeta-se *como se* fizesse parte dos mitos nativos. O autor, pela busca do eco colonial na produção do saber antropológico, coloca-se ele mesmo como nativo antes de antropólogo, invertendo a dicotomia outrora em voga na disciplina, a saber, a razão ocidental, por um lado, e a produção de mitos, por outro. Ao criticar a visão de Sahlins da apoteose de capitão Cook, Obeyesekere apoia-se em sua formação antropológica, é claro, mas também (e talvez primordialmente) em sua própria perspectiva nativa, assumindo uma continuidade racional e prática na relação entre não-ocidentais e ocidentais (Obeyesekere, 1992).

Sahlins rebate este argumento através da explicitação desta continuidade da “racionalidade nativa”, defendendo a máxima de que “diferentes culturas, diferentes racionalidades” (Sahlins, 2001, p. 29). Para ele, a justificativa de que os nativos havaianos não poderiam ter reconhecido em Cook a figura do deus Lono ainda em vida é uma transposição da racionalidade ocidental, ou seja, a busca de Obeyesekere em oferecer uma defesa ‘racional’ a partir de seu próprio ponto de vista enquanto nativo e representante deste:

Essa antropologia do “nativo” universal é realmente uma noção explícita - e um apelo moral. Poder-se-ia dizer que Obeyesekere não é nenhum Tucídides por um sem-número de razões, inclusive a de que seu livro não tinha intenção de ser um tesouro para todos os tempos, mas foi de fato “planejado para satisfazer o gosto de um público imediato” (*Pelop. War* I.22). *Mais de uma vez, Obeyesekere invoca sua experiência nativa, tanto como prática teórica quanto como virtude moral, afirmando levar vantagem, em ambos os casos, sobre o “antropólogo-outsider”* (Ob. 21-22). Vê-lo-emos interpretando conceitos havaianos de divindade pelas memórias de infância de um natural do Sri Lanka. Apoiando-se em tais percepções, ele aceita o papel de defensor de nativos havaianos pré-alfabetizados, que não poderiam de outro modo falar por si mesmos, contra os eruditos fornecedores da ilusão imperialista de que eles teriam se prostrado diante do Homem Branco como

se estivessem diante de deuses. Mas exatamente de onde vem a ideia de que isso era degradante? (Sahlins, 2001, p. 19 - grifos nossos).

Segundo Sahlins, ainda, esta transposição de uma “racionalidade burguesa” (idem, p. 20) opera através do apagamento das vozes nativas e da inversão da lógica instrumental de que dispunham nativos e viajantes em seu encontro, já que as atribuições de Cook ao deus Lono teriam sido realizadas todas pelo Homem Branco e depositadas como discursos nativos pela fabricação mitológica em contraposição ao racional.

Visando atender ao intuito desta dissertação, cabe dizer que, no âmbito dos argumentos deste debate, os autores buscam estabelecer as bases interpretativas do “pensamento nativo”. Enquanto Obeyesekere articula seus argumentos em torno de uma base comum na qual o “pensamento nativo” pode ser interpretado - ou seja, uma racionalidade voltada à compreensão objetiva e empírica da realidade -, Sahlins propõe a interpretação do “pensamento nativo” à luz do material disponível, observando a diversidade do pensamento humano, sem atribuir-lhe uma racionalidade específica; deslocando a interpretação do “pensamento nativo” de volta à análise material. Sahlins e Obeyesekere, articulam a partir da teoria antropológica a equalização entre o “pensamento ocidental” e o “pensamento nativo”, buscando identificar e suprimir as bases coloniais nas quais a disciplina se desenvolveu; Sahlins através da adequação de diferentes racionalidades na realidade antropológica e Obeyesekere através da universalização de uma racionalidade prática nativa - ou seja, o primeiro aproximando o Ocidente dos nativos e o segundo aproximando os nativos ao Ocidente.

Para Adam Kuper, a contenda entre as duas perspectivas históricas acerca de capitão Cook vai além do que realmente aconteceu na ilha no século XVIII, sendo uma oportunidade ao debate das ferramentas antropológicas. Para Kuper, Obeyesekere sugere que “apenas o nativo pode conhecer o nativo” (Kuper, , p. 191 - tradução nossa), enfatizando ainda que

aparentemente as diferenças teóricas entre os dois é menor do que o que eles parecem acreditar, já que Obeyesekere não se opõe ao modelo teórico da mitopraxis aplicada por Sahlins, sendo o exemplo ilustrativo o início da discordância. A crítica a Sahlins, como já apontado aqui, parte da própria condição nativa de Obeyesekere, cuja nacionalidade é sublinhada por Kuper para reafirmar uma diferença perspectiva na interpretação teórica dos fatos:

Obeyesekere believes that he is less susceptible than Sahlins to Orientalist mumbo-jumbo, since he is a Sri Lankan. His gut sympathies are with the colonized rather than the colonizer. His colonial origins, and his experience of the tragic violence that is tearing his own country apart, give him a sympathetic insight into the reactions of the Hawaiians to the brutal and sacrilegious behavior of Cook and his party. This is the real flashpoint of the debate, but an outsider may hesitate to accept this self-representation of a Princeton professor as a spokesman for the Third World. (Kuper, idem, p. 193).

Ora, ao possibilitar outra interpretação a um fato histórico de alto interesse antropológico, Obeyesekere desestabiliza a disciplina a partir da relação entre “centro” e “periferia”, tensionando tal dicotomia na produção intelectual. O autor natural do Sri-Lanka se apropria de um lugar de interpretação da vida nativa em que Sahlins não pode pertencer na relação colonial, expondo a problemática do ponto de vista antropológico sobre o ponto de vista nativo e, principalmente, em como o ponto de vista do antropólogo pode variar a depender da sua aproximação com a perspectiva nativa. Surge, portanto, uma re colocação do debate acerca da validade dos conhecimentos e das vozes nativas (produzidos, em grande parte, pela teoria pós-moderna), onde não importa apenas o local do nativo e o local do antropólogo, mas o local do nativo *em relação* ao antropólogo, permitindo que se libere uma crítica ao eurocentrismo e ao imperialismo ocidental, do qual a antropologia é criada e tenta historicamente mensurar<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Para uma leitura sobre Sahlins e a relação entre antropologia e capitalismo ver Lanna (2001).

## “Nativo real” vs. “Nativo Relativo”

O debate descrito acima entre Sahlins e Obeyesekere extrapola a controvérsia pontual<sup>26</sup> ao serem utilizados como modelos distintos de se pensar a racionalidade nativa, liberando duas possibilidades diferentes de teoria antropológica a um mesmo evento etnográfico. Utilizaremos tal divergência para remontar a querela de “nossa” própria disciplina, discutida até aqui nos termos de “etnologia clássica” e “etnologia do contato inter-étnico”, através das noções de “nativo real” e “nativo relativo”, buscando demonstrar uma interferência política em tal discussão, pouco considerada em termos teórico-epistemológicos. Este exercício é proposto entendendo que a discussão entre Sahlins e Obeyesekere aproxima-se da divisão produzida pela etnologia brasileira, onde a nacionalidade e o ponto de vista dos antropólogos é questionado como inerente ou adjacente à teoria antropológica.

Carlos Fausto, por exemplo, ao discutir o debate entre os autores acima citados, propõe utilizar sua própria etnografia entre os Parakanã. O autor mobiliza a noção de abdução de Pierce para interpretar a relação dos nativos com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e, por conseguinte, a relação entre índios e brancos. Para Fausto, a perspectiva nativa sobre os eventos não pode ser reduzida a uma lógica de racionalização idealizada, como faz Obeyesekere, induzindo a uma racionalidade prática que os constitui. A aparente ‘crença irracional’ dos Parakanã de que os brancos poderiam ressuscitar os mortos é uma demonstração de que é possível que haja uma racionalidade operante no pensamento nativo sem que ela seja a mesma daquela de Obeyesekere. O que ocorre para Fausto, é uma

---

<sup>26</sup> Para Otávio Velho, por exemplo, Obeyesekere “faz reverberar no interior da antropologia algumas preocupações que têm sido organizadas em torno da noção de ‘pós-colonialismo’”, enquanto Sahlins responde “em nome da tradição disciplinar.” (Velho, 1996, p. 178),

constante observação indígena que coloca sempre à prova novos fatos, possibilitando novas interpretações [não opostas] aos eventos ocorridos. A proposta do uso da noção de abdução em tal análise, possibilita a flexibilidade e a resiliência das ideias mágico-religiosas nativas, já que propõe simultaneamente a permanência dos conceitos nativos e uma racionalidade operante em seus próprios conceitos. Apesar de pouco em comum com o caso havaiano, o caso ameríndio possibilita tal comparação através da relação entre crenças e práticas em situações de contato. A chegada dos portugueses ao Brasil, por exemplo, assim como o caso dos ossos narrado pelo autor, ilustram como a possibilidade de divinização do branco não limita os processos cognitivos nativos, mas, ao contrário, os coloca sob suspeita. Assim, a contribuição de Fausto aproxima-se de Sahlins e, por conseguinte, afasta-se de Obeyesekere, já que defende a prerrogativa dos conceitos nativos frente a um processo cognitivo moldado por uma “racionalidade prática”.

Também Viveiros de Castro propõe tal perspectiva ao problema, ao afirmar que as “ideias nativas estão situadas no mesmo plano que as ideias antropológicas” (Viveiros de Castro, 2002, p. 125). Esta concepção permite que o autor diferencie a noção de conceito das noções de cognição ou sistema de representações, entendendo que enquanto estas operam propriedades de um mundo exterior (através da mente ou da sociedade, pouco importa), os conceitos indígenas constituem o fundo virtual de onde tais representações surgem como efeitos. Para Viveiros de Castro, o procedimento antropológico deve deixar de lado explicações e interpretações do pensamento nativo para utilizá-lo, tirar consequências e verificar sua validade quando aplicados a “nós”. Esse apelo afasta uma racionalidade universal, já que a possibilidade de pensar sobre o pensamento nativo, para o autor, é anterior aos pressupostos que lhes são (por nós) atribuídos:

O que é pensar o pensamento nativo? Pensar, digo, sem pensar se aquilo que pensamos (o outro pensamento) é “aparentemente irracional”, ou pior ainda, naturalmente racional<sup>1</sup>, mas pensá-lo como algo que não se pensa nos termos dessa alternativa, algo inteiramente alheio a esse jogo?.



Como professam as que poderíamos chamar “antropologias do bom senso”, no duplo sentido do genitivo, como a de Obeyesekere (1992) contra Sahlins e a de LiPuma (1998) contra Strathern. (Viveiros de Castro, 2002, p. 129)

A citação e a nota acima explicitam um movimento extra na compreensão do antropólogo sobre o nativo, qual seja a interpretação sobre os conceitos nativos, ou ainda, a distinção entre o pensamento nativo e a projeção do pensamento antropológico sobre este, estabelecendo em suas bases uma condição necessária à própria produção conceitual nativa. Viveiros de Castro, assim, utiliza a imagem do “nativo relativo” seguindo as descrições de Peter Gow sobre a mulher Piro, segundo a afirmação de que “nossos corpos são diferentes”. Para Viveiros de Castro, tal proposição não constitui uma outra teoria biológica, pois “o que o argumento Piro manifesta é uma *ideia não-biológica de corpo*” (idem, p. 140). O que se considera aqui são os conceitos nativos tomados dentro de conceitos familiares, mobilizados em um sistema de crenças específico. Não se trata, pois, de relativizar o mundo, nem a cognição nativas, mas de levar a sério os conceitos produzidos e relativizá-los a partir de nossos próprios conceitos.

O caso de Obeyesekere, entretanto, envolve um outro problema a ser resolvido, já que este autor parte de sua experiência como nativo do Sri Lanka para suscitar o debate da racionalidade prática. A noção de “nativo relativo” opera em consonância à perspectiva de Sahlins ao debate sobre o pensamento nativo, apesar de ser epistemologicamente anterior a este; a própria concepção de uma racionalidade nativa fica subsumida pelos conceitos nativos, o que resulta na explicitação de que esta categoria só pode ser empregada quando o pensamento nativo é pensado pelo antropólogo. A concepção de uma “racionalidade prática” é, portanto, descaracterizada por Carlos Fausto a partir da relativização da “prática” enquanto atualização da racionalidade nativa e por Viveiros de Castro a partir da relativização do próprio nativo, o que implica que tanto a ‘racionalidade’ quanto a ‘prática’ desta tornam-se subsumidas aos próprios conceitos nativos.

De outro lado, Alcida Ramos (2012) faz uma contraposição a esta análise, baseando-se em uma dura crítica ao perspectivismo ameríndio e a Viveiros de Castro (Ramos, 2012; Sáez, 2012). Ramos contrapõe o perspectivismo à etnologia da fricção inter-étnica da seguinte forma:

In the past two decades, perspectivism has dominated a certain kind of ethnography both in Brazil and abroad, influenced a growing number of professionals and students, and projected Brazilian anthropology beyond its national borders. Unlike the equally influential theory of interethnic friction proposed by another Brazilian anthropologist, Cardoso de Oliveira, in the 1960s and 1970s (Cardoso de Oliveira 1960, 1964, 1968, 1972, 1976), perspectivism bypasses the political reality of interethnic conflict to concentrate on the principles of ontology and cosmology internal to indigenous cultures (Ramos, 2012, p. 482).

A crítica da autora, como citado acima, recai sobre a dimensão da realidade política do contato inter-étnico e, mais além, sobre a projeção e interpretação exagerada do perspectivismo (*overinterpretation*) na realidade nativa, criticando o afastamento do perspectivismo da realidade nativa através da teoria, voltada à compreensão dos conceitos nativos num descolamento de sua realidade social. Ramos usa da homogeneização da Amazônia através da teoria liderada por Viveiros de Castro (*idem, ibidem*) para mobilizar o aspecto político das análises da “etnologia clássica” brasileira, acusando-a de simplesmente inverter a relação natureza (única) e cultura (muitas) de Lévi-Strauss, que, numa seleção de fragmentos etnográficos, cria a ilusão de universalização (*idem, p. 488*). Esta seleção, diz ela, pode fornecer elegância à análise, através de afirmações justapostas que apontam na direção escolhida pelo analista. Com o perdão da longa citação, o trecho abaixo relaciona sua crítica ao perspectivismo ao debate entre Sahlins e Obeyesekere:

Elegance, however, can be a sort of mermaid’s song. Enticing as it is, its very allure can disclose its shortcomings. Viveiros de Castro evokes the success Sahlins attained with his lavishly elegant analysis of the story about Captain Cook’s fatal blunder in Hawai’i as he miscalculated his luck as god Lono’s impersonator. A native Hawaiian intellectual was required to unravel Sahlins’ elegant equivocation (a concept to which I return below). Hawaiian political scientist Silva (2004) *describes the work of US missionaries in nineteenth-century Hawai’i*. For the purpose of translating the Bible, these missionaries opened schools and printing presses. In due time, the native peoples learned to use them and began to write copiously about their own history, literature, worldview, etc. Published in the indigenous language, these documents were only superficially understood by the

missionaries owing to the extensive use of figures of speech intended for Hawaiian readers only. These writings served as political tools in the Hawaiians' struggle against US annexation of the archipelago. But they also recorded quantities of narratives that account for the emergence and maintenance of Hawaiian ethnic integrity. They contain a long inventory of local divinities, of which Lono is but one, and a catalog of European explorers, including Captain Cook. Had Sahlins read that literature and chosen to explore Hawaiian written history in the Hawaiian language, very likely his analyses (1981, 1985) would not display such trim and glittering elegance. (Ramos, 2012, p. 487).

A crítica a Sahlins é feita na mesma direção (e por extensão) à Viveiros de Castro. Ramos aponta para a escolha de fragmentos da história havaiana para afirmar a deidade de Cook para os nativos, ignorando grande parte de sua história escrita, o que causa, como efeito da própria análise de Sahlins um tom teórico elegante. A história política da ilha é lembrada por ela diante da tradição da etnologia brasileira do contato, oferecendo assim uma saída lateral ao debate. O que ela chama de “culturas reais” e Sáez chama de “índio real” (2012), contrapõe o debate de Sahlins e Obeyesekere por partir de um recorte epistemológico divergente, orientado pelo contato das culturas e do referencial político da realidade nativa. Poderíamos estender a crítica de Alcida Ramos ao desvio teórico de um compromisso político do perspectivismo ao debate acerca do Capitão Cook, nos atentando para a escolha dos autores em uma abordagem teórico-epistemológica, projetando aos nativos havaianos certa racionalidade, ou o afastamento da racionalidade ocidental. Por exemplo: ao argumentar contra o rebuscamento linguístico desta antropologia, Ramos se atenta à confusão dos termos pela teoria perspectivista, principalmente se acessada por não-antropólogos, como canibalismo e mito; este último conceito, diz a autora, é entendido fora da antropologia como algo ilusório e fantasioso, enquanto pela teoria antropológica de Viveiros de Castro e seus alunos é mobilizada com todo seu rigor conceitual. Ora, este é exatamente o caso de Obeyesekere que, ao inverter equação, atribuindo a produção de mitos aos europeus e a racionalidade aos nativos, toma como pejorativa o pensamento mítico. Esta confusão conceitual frente ao público leigo é marcada como falta de compromisso político, o que

também é, quando aplicada à teoria, uma escolha política (dada a escolha metodológica em utilizar fragmentos etnográficos, por exemplo). Segundo Teófilo da Silva:

eu diria que sob a luz dos argumentos apresentados acima, a fórmula de Sahlins: “diferentes culturas, diferentes racionalidades” necessitaria imediata reformulação, na verdade: “diferentes antropólogos, diferentes racionalidades”. Quanto a isso, Obeyesekere tem razão, a “cultura” (como a racionalidade) é algo inventada pelos etnógrafos com base em qualquer evidência à mão (Silva, 2002, p. 413).

A leitura aqui apresentada do artigo de Alcida Ramos oferece outra saída ao debate entre Sahlins e Obeyesekere através do acesso a um referencial político da relação de contato inter-étnico. Mesmo que o acesso a tal debate por essa via seja indireto, através do debate entre “etnologia clássica” e “etnologia do contato-inter-étnico”, aventar tal possibilidade de abordagem teórica poderia ser frutífero a este [e outros] debates antropológicos. A relação entre “nativo relativo” e “nativo real” oferece uma perspectiva crítica das análises hegemônicas, surgindo como alternativa de interpretação. Obeyesekere assumindo-se como nativo do Sri Lanka para produzir sua teoria, por exemplo, não é suficiente para generalizar uma racionalidade mínima universal:

a *raison d'être* da Antropologia enquanto disciplina consiste exatamente nas diferentes formas de interpretar as ações e reflexões do Outro a partir das conexões possíveis entre o jogo de linguagem deste e o nosso, colocando às vezes em xeque as próprias categorias nativas do antropólogo observador. Evitar o encontro de racionalidades é resguardar-se do exercício da vocação crítica da Antropologia (Cardoso de Oliveira, 1993) que não deve ser confundida com o mero exercício da crítica política da Antropologia e dos antropólogos (Silva, *idem*).

A saída para Alcida Ramos é dar as boas-vindas aos nativos nos centros antropológicos, deslocando a postura ética e política devido à atuação acadêmica e disciplinar destes. Intelectuais indígenas e auto-etnografias propõem novos desafios à antropologia, numa espécie de “rebelião indígena contra a hegemonia acadêmica na pesquisa etnográfica” (Ramos, 2012, p. 490). A autora aproxima-se, por um lado, da postura de Obeyesekere na crítica a Sahlins, concentrando-se na experiência nativa, mas afasta por outro, já que defende

(ao contrário do autor sueco, que parte da experiência pessoal para a generalização teórica) voltar-se às etnografias e aos relatos nativos, principalmente em relação ao contato inter-étnico. Assim, o que chamamos aqui “nativo real” é orientado pelas etnografias e surgem como efeito das relações sociais que os afetam a partir de suas instituições e no contato com outras culturas e outras instituições de outras culturas, enquanto o “nativo relativo” (Viveiros de Castro, 2001) é constituído conceitualmente, ainda que através dos conceitos nativos; esta divisão pode ser considerada como uma variante da divisão entre “etnologia clássica” e “etnologia do contato”, demonstrando que mesmo se considerado apenas o debate, pode-se avançar sobre problemas e debates realizados nos “centros” de produção teórica.

### **Dos nativos à teoria**

O debate antropológico, como enfatiza Alcida Ramos (cf. Ramos, 2012), vem sendo influenciado por pesquisadores que partem de suas próprias experiências nativas na produção de saber, como também é o caso por ela citado de Luciano Baniwa, indígena da região do Uaupés. As expectativas de Ramos em relação à crítica indígena da antropologia são:

1. Traer un nuevo aliento a la antropología, principalmente, con la participación de sus antiguos “objetos” que, a juzgar por los testimonios aquí presentados (y muchos otros fuera de Brasil) están dispuestos a apostar en un Renacimiento antropológico, gracias a la combinación de su vivencia indígena con la apropiación de los instrumentos de la disciplina.
2. Al provocar una conversación equilibrada entre profesionales indígenas y no indígenas, la antropología debe, necesariamente, hacer justicia a la sagacidad y a la riqueza intelectual indígena, abandonando de antemano ciertas ideas recibidas que reducen teorías y metodologías indígenas a viejos conceptos atávicos cargados de desigualdad.
3. Abrir camino al crecimiento y recuperación de la antropología, ansiando por una fusión de horizontes, o sea, por el esfuerzo de aproximación entre diferentes visiones, en los moldes trazados por Gadamer (1989), aunque sea como una quimera oximóricamente alcanzable, trazando una ruta plena de encrucijadas donde antropólogos indígenas y no indígenas se pregunten, se desafíen mutuamente, provocando nuevas respuestas en una espiral intelectual propicia a entendimientos o desentendimientos productivos, de tal manera que se asegure una sobrevivencia digna para la antropología y, ante todo, para los pueblos que la hicieron posible (Ramos, 2018, p. 63).

A crítica indígena e, mais abrangentemente a crítica nativa, pode ser útil aos novos desafios e novas respostas aos problemas antropológicos. Quanto à relação entre “centro e periferia”, por exemplo, a perspectiva nativa também foi utilizada por Ulf Hannerz, com a significativa diferença de que ele assume a perspectiva do “centro”. Enquanto sueco, o autor identifica-se mais com a periferia do que com o centro da produção antropológica, o que oferece, segundo ele, algumas vantagens em relação à metrópole enquanto importadora de cultura (Hannerz, 2010, p. 214). Para assumir tal posição, o autor parte de uma perspectiva macro-antropológica da cultura inspirada na intermitência entre a teoria de sistemas globais e o difusionismo radical, resultando numa visão macro-antropológica da cultura em que, seguindo as pretensões metodológicas de George Marcus, as fronteiras entre o global e o local sejam borradas através de um conceito-comum (idem). Com este movimento, Hannerz estabelece o conceito “criolização”, reconhecendo nas periferias as condições necessárias à assimilação da cultura (e aí se inscreve também a economia) advindas da metrópole para, em seguida, modificá-las através da cultura local.

Assim, não se pode simplesmente assumir que a ‘condição nativa’ seja necessariamente uma forma de confrontar uma hegemonia acadêmica, como parece sugerir Ramos. A questão aqui coloca-se além de celebrar a diversidade geográfica e social da disciplina, mas também de sugerir uma abordagem que ao menos considere a epistemologia política como uma variável a ser considerada nos textos antropológicos. Possibilidades de interpretação da vida nativa pela antropologia podem surgir dos mais diferentes locais e pelas mais diversas linhas de pesquisa teórica e etnográfica, sendo necessário assumir uma postura crítica e aberta. Isso pois, apesar da contínua reflexividade disciplinar e deslocamento dos sujeitos na produção etnográfica nos “centros”, assim como da evidente preocupação ética na escrita (Clifford, 1986), a antropologia “lá” apresentada esbarra em um limite que permite ainda se falar em “centros” e “periferias”.

Este limite, a política-epistemológica (ou a geoantropologia [Leirner, 2014]), sobrepõe-se às mesmas fronteiras desta divisão, presente na relação entre antropólogos e nativos ou, ainda, “nós” e “eles” (Peirano, 2008). Mesmo que novas formas de abordagem etnográfica e novos elementos teórico-metodológicos operem na antropologia contemporânea, tal dicotomia se [re]produz no próprio fazer antropológico, através da manutenção de uma dinâmica de produção que avança rumo ao diálogo equânime a passos muito mais lentos do que a capacidade crítica da disciplina poderia suportar.

Ainda acerca da crítica ao perspectivismo, Ramos chama a atenção para a diferença na conceituação entre teoria e cosmologia, apontando para a assimetria que essa diferença produz na relação epistêmica entre antropólogos e nativos, já que a primeira produz um reducionismo sobre a segunda (Ramos, 2012, p. 484) Não é apenas no debate teórico dentro de uma disciplina que tal assimetria se [re]produz, mas também nas próprias relações disciplinares; para citar um exemplo próximo, Christian Lynch (2013), detém-se no estatuto de “pensamento” e não de “teoria” na reflexão política brasileira. A percepção do cenário político-epistemológico da produção de conhecimento realizada por Lynch aproxima-se do que é percebido no cenário antropológico. A abordagem adotada por Lynch aproxima-se de uma crítica a uma teoria geral do conhecimento como fundamento para a superação de uma condição periférica. Como nesta área da ciência política, há na antropologia um desequilíbrio na produção teórica que, somado à relação geográfica de produção de etnografias, estabelece uma continuidade política da relação entre antropólogos e “nativos” no âmbito disciplinar. Afinal, se a relação entre antropólogos e “nativos” muda de acordo com a origem dos pesquisadores (Peirano, 2008), também mudam as relações entre antropólogos a depender do local de produção de conhecimento?

A preocupação que concerne o local do antropólogo no interior da escrita etnográfica assume uma determinada antropologia situada cultural, econômica e geopoliticamente distante dos

sujeitos pesquisados. Evidência, pois, de que a discussão levantada por Latour em entrevista a Renato Stutzman et Al. (2004), não está tão distante do fazer antropológico ordinário, bastando inverter a perspectiva do objeto de análise: se há muito estudamos a periferia – ou a periferia do centro – a antropologia acostumou-se a estar situada (como que naturalmente) no “centro do centro”. Talvez não através de uma estrutura acadêmica ou institucional determinada, mas simplesmente por pensar o mundo, concebendo métodos, técnicas e artifícios para acessar, interpretar ou inventar a alteridade sempre a partir de si mesma. Talvez esteja justamente aí o que falta: apreender que a antropologia – enquanto disciplina – produz antropologias das mais diversas, pois assim como seus objetos de análise, ela também está no mundo, *fazendo relação* (Lins Ribeiro et Al., 2006). O *colonialismo* do saber científico está também presente na antropologia, produzindo dicotomias como estas utilizadas ao longo da dissertação, buscando evidenciar que, mesmo negando tais dicotomias num plano textual e teórico, a(s) antropologia(s) pode(m) estar reproduzindo-as sem nem mesmo as perceber. Ora, se a disciplina preocupa-se com o que aparece e com o que é obliterado em seus textos, com o local que o antropólogo e que os nativos ocupam na escrita e com a representação que a disciplina faz de si mesma e da alteridade de que se aproxima, não seria preciso também ocupar-se das *relações exteriores próprias do campo teórico interno da antropologia*? Se não anteriores, tais condições são *constituintes* da disciplina: relações institucionais, acadêmicas, burocráticas, geográficas, políticas e econômicas atravessam toda a antropologia e buscamos mostrar neste capítulo como o debate brasileiro poderia influenciar ainda mais os referenciais teóricos da disciplina; ignorar tais condições não as fazem desaparecer – ao contrário, as fazem maiores e ativam estes mecanismos *coloniais* na geração do saber.



## **Conclusão - Da teoria ao nativo**

O exemplo dado da relação entre “centro” e “periferia” a partir do debate entre Sahlins e Obeyesekere pretendeu enfatizar que há uma aglutinação entre perspectiva nativa e teoria antropológica, esta sendo criticada através daquela. Há uma sobreposição entre o fazer antropológico e o estatuto deste fazer a partir da relação entre os antropólogos e sua aproximação com as nacionalidades colonizadas ou colonizadoras. Enquanto parte da teoria antropológica tende à universalização do conhecimento antropológico independente da origem destes antropólogos (como é o caso de Sahlins e do “nativo relativo” comentado acima), outra parte se preocupa em explicitar a projeção europeia e colonizadora da antropologia nas relações nativas, a partir da *experiência real* destes no contato com a alteridade (Obeyesekere e “nativo real”). Há, no entanto, uma particularidade no debate brasileiro que fica implícita na discussão entre Sahlins e Obeyesekere, a saber, a caracterização nativa a partir da perspectiva teórica desenvolvida. Enquanto Obeyesekere adverte acerca de uma racionalidade prática nativa em comum e Sahlins enfatiza a diferenciação dos conceitos a partir das relações nativas, o debate brasileiro avança sobre o local do nativo a depender da teoria.

O “nativo real” e o “nativo relativo” são conceitos antropológicos que visam identificar o local do nativo *em relação*. Mesmo diante desta nomenclatura, ambas as teorias buscam definir um objeto antropológico que permita o acesso à realidade nativa: uma interna, outra externa. Neste ponto, universalismo e particularismo são mobilizados a partir da metodologia utilizada no recorte dos objetos de pesquisa e, portanto, aproxima-se mais das características de pesquisa do que propriamente dos processos mentais dos nativos. O debate passa a ser delineado não através de uma racionalidade terceiro mundista, mas da escolha epistemológica a ser abordada. A aproximação da ‘etnologia do contato’ a uma teoria periférica e particular

ocorre em consonância ao objeto de análise, em que Estado e indígenas estão em relação, assim como a ‘etnologia clássica’ é aproximada de uma teoria universalista e interna ao ponto de vista nativa, produzindo por sua vez este efeito na teoria antropológica. Há, portanto, um enclave entre o “nativo real” e o “nativo relativo” e uma “antropologia relativa” e uma antropologia real” - ambas situadas a partir de um ponto de partida político-epistemológico.

Ao contrário do debate acerca do capitão Cook, não é o estatuto do pensamento nativo que está em jogo, mas o estatuto antropológico a partir da aproximação [ou não] a este pensamento nativo. Como já citado aqui, Peirano tipifica os “antropólogos periféricos” numa relação de diferença aos nativos, enquanto os “centrais” numa relação de exotismo (Peirano, 1981). Ora, é exatamente neste jogo de distanciamento e de aproximação - realizada pelos próprios antropólogos - que se estabelece a diferença teórica entre os “nativos reais” e os “nativos relativos”, causada pelas diferenças epistemológicas entre eles. Enquanto Obeyesekere parte da sua nacionalidade e da aproximação nativa para tecer críticas a Sahlins, a etnologia brasileira parte da aproximação nativa para explicitar a nacionalidade como fator na produção teórica.

Ao longo da dissertação, buscamos estabilizar os conceitos de “centro” e “periferia” a partir de uma divisão do trabalho intelectual, tendo a antropologia brasileira como ponto de partida destas relações. Como dito no primeiro capítulo uma análise “geoantropológica” busca nas categorias do Estado e de suas margens (cf. Veena Das & Poole, 2005), a explicitação dos objetos de predileção antropológica, invertendo a “centralidade” de sua produção às margens do “centro”. Assim, “centro” e “periferia” foram estabelecidos a partir de um ponto de vista interno à própria produção antropológica, onde tais divisões são estabelecidas pela tradição ocidental e, por consequência pelos Estados (e suas ramificações). Leirner (2014) lembra que

o deslocamento dos objetos antropológicos a partir da crítica “centro/periferia” pode acabar endossando sem querer a proposição unitarista e universalista de um “estado-centro” como aquele dos cânones, racional-legal, burocrático e típico-ideal

num sentido weberiano. Será que uma antropologia do estado, para ser interessante, deve ser de “estados-desvio”, ou dos “desvios do estado”? (Leirner, 2014, p. 96)

A crítica de Obeyesekere parte justamente da estabilização da relação centro-periferia para universalizar uma racionalidade nativa, aproximando-a justamente de uma racionalidade weberiana presente dos Estados ocidentais, deslocando os nativos de forma a aproximar nativos e Estado (Kuper, 1999). Na etnologia brasileira, por outro lado, a querela reside menos em operacionalizar as divisões produzidas pela antropologia do que em estabelecer uma epistemologia que permita à estas divisões sua evidência na produção disciplinar. A estabilização entre “centro” e “periferia” realizada aqui, portanto, diverge daquela realizada por Obeyesekere, pois aqui o interesse é em explicitar tais divisões na produção antropológica como fator de interesse intelectual, já que estas divisões *produzidas* repercutem na teoria.

“Centro” e “periferia” torna-se fator determinante na abordagem metodológica e epistemológica. O “nativo real”, associado a antropólogos periféricos (onde a marca da “etnologia brasileira” lhes é atribuída como fator de particularismo) assume também a periferia da teoria antropológica, tendo como objeto a *relação* entre Estado e indígenas - numa abordagem, portanto, política. O “nativo relativo”, por outro lado, tem por objeto os conceitos internos à vida nativa e, portanto, doméstica. É interessante notar que a relação “político-doméstico” corresponde à relação “centro-periferia” sendo, como argumenta Leirner (2014), o doméstico e o periférico onde se situa a centralidade da antropologia. Ao propor uma inversão destas dicotomias, Leirner busca desestabilizar as abordagens de “político” e de “doméstico”, simetrizando “os temas justamente porque centro/periferia não tem nada de óbvio” (Leirner, 2014, p. 94). Esse movimento permite perceber que a antropologia tem internalizado para si uma perspectiva estatal, fazendo dos resíduos do Estado seus objetos de predileção.

Ao inverter tal polarização é possível frear a homogeneização da diferença produzida pelo Estado<sup>27</sup>, desestabilizando o local do “doméstico” e do “político”, ou embaçando tais divisões. Se o debate entre Sahlins e Obeyesekere deságua no pensamento nativo, a “etnologia brasileira” permite visualizar como a divisão entre “centro” e “periferia” na própria produção antropológica permite a associação epistemológica dos nativos a esta ou aquela teoria (produzindo, no limite, nativos “reais” ou “relativos”). As produções de Peirano (1981) com as tipologias de distanciamento entre nativos e antropólogos, de Viveiros de Castro (1999) com a intensificação das diferenças entre a “etnologia clássica” e a “etnologia do contato”, ou Ramos (2012) com a definição de um “nativo real”, demonstram como as divisões antropológicas são projetadas no pensamento nativo através de abordagens político-epistemológicas diferentes. Ao estabelecer a antropologia brasileira no pólo periférico do pensamento antropológico, buscamos demonstrar que as publicações disciplinares ainda estão fortemente ligadas às divisões entre antropólogos e nativos. Ao termos conhecimento de tais fatores de produção podemos, no entanto, articular os conceitos por nós produzidos aos conceitos nativos de forma diferente, não evidente e pouca óbvia. Uma maneira de realizar tal exercício é observar como as relações antropológicas estabelecem as relações de pesquisa e em como a produção internacional disciplinar pode interferir na produção de conhecimento etnográfico. O caso da etnologia brasileira poderia, enfim, iluminar o debate entre Sahlins e Obeyesekere a partir do fazer antropológico, num alerta em realizar aproximações e distanciamentos dos nativos aos antropólogos que os estudam, a depender das características “centrais” ou “periféricas” produzidas pela própria disciplina.

---

27 Leirner lembra que Deleuze & Guattari tratam o Estado através de “aparelhos de captura”, eliminando a perspectiva do múltiplo (2014, p. 101)



## Bibliografia

Arif, Yasmeen. Anthropologizing the World and Worlding the Anthropologist. **American Anthropologist**, vol. 118, n.4, 2016.

Borofsky, Robert. “Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins: CA\* Forum on Theory in Anthropology.” **Current Anthropology**, vol. 38, no. 2, 1997, pp. 255–282.

Caldeira. T. A pós-modernidade da antropologia”, In **Novos Estudos Cebrap** , nº 21, São Paulo, 1988.

Cardoso de Oliveira, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. “A etnicidade como fator de estilo”. **Cadernos de História de Filosofia e Filosofia da Ciência**, 3, 51995

\_\_\_\_\_. **O trabalho do antropólogo**. Brasília, Paralelo 15/Ed. da Unesp,1998.

\_\_\_\_\_. **O índio e o mundo dos brancos**. 4ª ed., Campinas, Ed. da Unicamp, 1996 [1964].

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida a Mariza Peirano, 2012.

Cesarino, Letícia. Anthropology and the South-South Encounter: On “Culture” in Brazil–Africa Relations. **American Anthropologist**. Vol. 119, n. 2, 2017.

Chernela, Janet. Language Ideology and Women's Speech: Talking Community in the Northwest Amazon. **American Anthropologist**, 105(4):794-806, 2003.

Clifford, James and Marcus, George. **Writing Culture**. Berkeley: University of California Press, 1986.

\_\_\_\_\_. “On Ethnographic Authority.” **Representations**, no. 2, 1983, pp. 118–146.

Conklin, Beth. Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest. **American Anthropologist** 104(4): 1050-1061, 2002.

Crăciun, Magdalena. Rethinking fakes, authenticating selves. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 18, No. 4 (December 2012), pp. 846-863.

Côrrea, Mariza. In. Bonte, Pierre; Izard, Michel. **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Presses Universitaires de France, 1991.

Das, Veena et Al. Democratic Strivings, Social Sciences, and Public Debates: The Case of India. **American Anthropologist**, Vol. 116, No. 1, pp. 160–172, 2014.

Dominguez, Virgínia. Taking Over the World Anthropology Section of the American Anthropologist. **American Anthropologist**, Vol. 117, No. 1, p. 133, 2015.

Downey, Greg. Scaffolding Imitation in Capoeira: Physical Education and Enculturation in an Afro-Brazilian Art. **American Anthropologist**. Vol. 110, Issue 2, pp. 204–213, 2008.

Edmonds, Alexander. 'The Poor Have the Right To Be Beautiful': Cosmetic Surgery in Neoliberal Brazil. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 13, No. 2 (Jun., 2007), pp. 363-381.

Fabian, Johannes. Cultural anthropology and the question of knowledge. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 18, No. 2 (June 2012), pp. 439-453.

Fakouchi, Nasser. The “South” at Large. **American Anthropologist**, vol. 119, n.2, 2017.

Faulhaber, Priscila. The production of the Handbook of South American Indians Vol 3 (1936-1948). **Vibrant, Virtual Braz. Anthr.** [online]. 2012, vol.9, n.1, pp. 82-111.

Fausto, Carlos. The Bones Affair: Indigenous Knowledge Practices in Contact Situations Seen from an Amazonian Case. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 8, No. 4 (Dec., 2002), pp. 669-690.

Feldman-Bianco, Bela, et al. World Anthropologies: A Portuguese–Brazilian Conversation. **American Anthropologist**. Vol. 120, n.1, 2018.

Fernandes, F. **A organização social dos tupinambá**. São Paulo, Progresso, 1949.

\_\_\_\_\_. **A Função social da guerra na Sociedade Tupinambá**. 2 ed. São Paulo, Pioneira, 1952.

\_\_\_\_\_. **A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era**. São Paulo, Dominus/Edusp, vol. 2, 1965.

\_\_\_\_\_. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis, Vozes, 1975.

\_\_\_\_\_. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro, Zahar, 1975b.

Ferreira, et al. Two Interviews by Vinicius Kaue Ferreira: Chandana Mathur (National University of Ireland, Maynooth) and Soumendra Patnaik (University of Delhi). **American Anthropologist**. Vol. 119, n.2, 2017.

French, Jan Hoffman. Mestizaje and Law Making in Indigenous Identity Formation in Northeastern Brazil: “After the Conflict Came the History”. **American Anthropologist**, Vol. 106, Issue 4, pp. 663–674, 2004.

Geertz, Clifford. Anti Anti-Relativismo. In: **RBCS, ANPOCS**, Nº 8, 2001.

\_\_\_\_\_. **O saber local**. Petrópolis, Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 11, No. 1 (Mar., 2005), pp. 1-15.

Goldstein, Donna. “Interracial” Sex and Racial Democracy in Brazil: Twin Concepts? **American Anthropologist** 101(3):563-578, 1999.

Grossi, Mirian Pillar et al. Toward Linguistic Diversity in Anthropology. **American Anthropologist**, vol. 117, n.1, 2015.

Hannerz, Ulf: Culture between center and periphery: Toward a macroanthropology, **Ethnos: Journal of Anthropology**, 54:3-4, 200-216, 1989.

\_\_\_\_\_. Among the Foreign Correspondents: Reflections on Anthropological Styles and Audiences. **ethnos**, vol. 67 :1 (pp. 57 –74), 2002.

\_\_\_\_\_. A transnational cosmopolitan. **Global Media and Communication**. Volume 3(1): 11–27, 2007.

\_\_\_\_\_. Cosmopolitans and Locals in World Culture. **Theory Culture Society**. vol. 7; 237-251, 1990.

\_\_\_\_\_. Confessions of a Hoosier Anthropologist. **American Anthropologist**, vol. 116, n.1, 2014.

Hodgson, Dorothy. Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas. **American Anthropologist**, 104(4): 1037-1049, 2002.

Koizume, Jouji. Global Anthropology versus Anthropologies. **American Anthropologist**. Vol. 118, n.4, 2016.

Kuper, Adam. **Culture: the anthropologists' account**. London, Harvard University Press, 1999.

Kuwayama, Takami. On Kunio Yanagita's 1934 "World Folkloristics" Project: A Precursor to World Anthropology. **American Anthropologist**, vol. 116, n.3, 2014.

Lanna, Marcos. (2001). Sobre Marshall Sahlins e as "cosmologias do capitalismo". **Mana**, 7(1), 117-131.

Latour, Bruno; Sztutman, Renato & Marras, Stélio. "Por uma Antropologia do Centro (entrevista com B. Latour)". In: **Mana** 10(2). Rio de Janeiro, Contracapa, 2004.

Lederach, Angela. "The Campesino Was Born for the Campo": A Multispecies Approach to Territorial Peace in Colombia. **American Anthropologist**, Vol. 119, No. 4, pp. 589–602, 2017.

Leirner, P. O campo do "centro", na "periferia" da antropologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 57 no 1, USP, 2014.

\_\_\_\_\_. A Antropologia que Florestan Esqueceu. **Novos estud.** CEBRAP [online]. 2017, vol.36, n.2, pp.159-180.

Lepri, Isabella. The Meanings of Kinship among the Ese Ejja of Northern Bolivia. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 11, No. 4 (Dec., 2005), pp. 703-724.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 1995. **Um Grande Cerco de Paz**. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes. 335 pp.



\_\_\_\_\_. On the Construction of (a) World Anthropology(ies): A View from Brazil. **American Anthropologist**. Vol. 118, n.4, 2016.

Limongi, Fernando. A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo. In: Miceli, Sérgio (org.) **História das Ciências Sociais no Brasil**/Vol. 1. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais: IDESP, 1989.

\_\_\_\_\_. Mentores e Clientelas da Universidade de São Paulo. Miceli, Sérgio (org.) **História das Ciências Sociais no Brasil**/Vol. 1. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais: IDESP, 1989b.

Lynch, Christian. Por Que Pensamento e Não Teoria? A Imaginação Político-Social Brasileira e o Fantasma da Condição Periférica (1880-1970). **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 56, no 4, 2013, pp. 727 a 767.

Machado, Igor. O que é pós-colonialismo? **Teoria e Pesquisa**, n. 42, Janeiro de 2003.

Malinowski, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. (Introdução). São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].

Massi, Fernanda. Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras (1930-1960). In: Miceli, Sérgio (org.) **História das Ciências Sociais no Brasil**/Vol. 1. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais: IDESP, 1989.

Marcus, George and Fischer, Michael (orgs). **Anthropology as Cultural Critique**. Chicago: The Univ of Chicago Press, 1986.

Mayblin, Maya. Death by marriage: power, pride, and morality in Northeast Brazil. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 17, No. 1 (March 2011), pp. 135-153.

Melatti, Julio Cezar. Diálogos Jê: A Pesquisa Krahó e o Projeto Harvard-Museu Nacional. **Mana** (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 8, n.1, p. 181-193, 2002.

Metraux, Alfred. The Tupinamba. **Handbook of South American Indians**. Vol. 3: The tropical forest tribes, 1948, p. 193-198.

Muratorio, Blanca. Indegenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuador Amazon. **American Anthropologist**, vol. 100, n.2, 1998.

Narotzky, Susan. Weaving Knowledge Histories around Political Engagement: A Story of Anthropological Understanding. **American Anthropologist**, vol. 116, n.3, 2014.

\_\_\_\_\_. Anthropologies and Anthropology in Tension: A Preface. **American Anthropologist**, vol. 118, n.4, 2016.

Obeyesekere, G. **The Apotheosis of Captain Cook**, Princeton, Princeton University Press. 1997 [1992].

Peirano, Mariza. A antropologia esquecida de Florestan Fernandes. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 1982, p. 15-49, 1984.

\_\_\_\_\_. Embates e debates na antropologia: O diálogo Índia-Europa. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 33, n.1, p. 119-146, 1990.

\_\_\_\_\_. **Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas.** Brasília: Editora da UnB, 265p. 1992.

\_\_\_\_\_. Trilhas indianas da antropologia. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 1994, p. 293-300, 1995a.

\_\_\_\_\_. **A Favor da Etnografia.** Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995b.

\_\_\_\_\_. “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)”. In Miceli, Sérgio, **O Que Ler nas Ciências Sociais Brasileira: Antropologia.** São Paulo, Anpocs, 1999a.

\_\_\_\_\_. In pursuit of anthropology. **Indian Social Science Review**, New Delhi, Índia, v. 1, n.1, p. 153-179, 1999b.

\_\_\_\_\_. A guide to anthropology in Brazil. **Vibrant.** Virtual Brazilian Anthropology, v. 2, p. 54-85, 2005.

\_\_\_\_\_. **Etnografia, ou a teoria vivida.** Ponto. Urbe (USP), v. vol. 2, p. versão 2.0, 2008.

Prentice, Rebecca. 'Kidnapping go build back we economy': discourses of crime at work in neoliberal Trinidad. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 18, No. 1 (March 2012), pp. 45-64.

Pina-Cabral, João de. The truth of personal names. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 16, No. 2 (June 2010), pp. 297-312

\_\_\_\_\_. An Ecumenical Anthropology. **American Anthropologist.** Vol. 119, n.2, 2017.

Ramos, Alcida R. "Ethnology Brazilian Style ." **Cultural Anthropology** 5, no. 4 (1990): 452–472.

\_\_\_\_\_. The politics of perspectivism. **Annu. Rev. Anthropol.** 41:481–94, 2012.

\_\_\_\_\_. Por una crítica indígena de la razón antropológica. **Anales de Antropología** 52-1 (2018): 59-66.

Ribeiro, Darcy. **O povo brasileiro - A formação e o sentido do Brasil.** Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

Ribeiro, Gustavo Lins & ESCOBAR, Arturo. "World anthropologies. disciplinary transformations within systems of power". **Organizers' Statement.** International Symposium of the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Nova York, 2002.

\_\_\_\_\_. (orgs.) **World anthropologies: disciplinary transformations within systems of power.** Oxford, Berg Publishers, 2006.

Ribeiro, Gustavo Lins. Outsiders and Insiders in the Making of Anthropological Knowledge. **American Anthropologist**, v. 118, p. 628-629, 2016.

Roth-Gordon, Jennifer. The Language That Came Down the Hill: Slang, Crime, and Citizenship in Rio de Janeiro. **American Anthropologist.** Vol. 3, Issue 1, pp. 57–68, 2009.

- Sáez, Oscar Calavia. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos**. 13(2):7-23, 2012.
- Sahlins, Marshall. **Como Pensam os Nativos**. Sobre o Capitão Cook, por exemplo. São Paulo, EDUSP, 2001.
- Saillant, Francine. World Anthropologies and Anthropology in the Francophone World: The Lausanne Manifesto and Related Initiatives. **American Anthropologist**, vol. 117, n.1, 2015.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2010.
- Seeger, Anthony. Sociedades Dialéticas: As Sociedades Jê e os seus Antropólogos. **Anuário Antropológico/80**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 305-312, 1982.
- Seeger, Anthony; DaMatta, Roberto e Viveiros de Castro, Eduardo. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. 19878. In J.P. Oliveira Filho (org.) **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1979.
- Shepard Jr., Glenn. A Sensory Ecology of Medicinal Plant Therapy in Two Amazonian Societies. **American Anthropologist**, Vol. 106, Issue 2, pp. 252–266, 2004.
- Silva, Cristhian Teófilo da. Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana. **Rev. Antropol.** [online]. vol.45, n.2, pp.403-415, 2002.
- Strathern, Marilyn. (org.) **Audit Cultures: Anthropological studies in accountability, ethics and academy**. Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Partial Connections**. Savage, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 1991.
- \_\_\_\_\_. Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. **Mediações**, Londrina, v. 14, n.2, p. 83-104, Jul/Dez 2009.
- \_\_\_\_\_. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Ferrari, Florencia. Dullei, Iracema; Pinheiro, Jamille; Valentini, Luísa. São Paulo: Cosac Naify, 2014. 576p.
- Velho, Otávio. “Culturas: uma perspectiva antropológica”. In: PAIVA, Márcia de e Moreira, Maria Ester. **Cultura**. Substantivo Plural. SP: Editora 34, 1996.
- Viegas, Susana de Matos. Pleasures that differentiate: transformational bodies among the Tupinambá of Olivença (Atlantic coast, Brazil). **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 18, No. 3 (September 2012), pp. 536-553.
- \_\_\_\_\_. Eating with Your Favourite Mother: Time and Sociality in a Brazilian Amerindian Community. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 9, No. 1 (Mar., 2003), pp. 21-37.
- Virtanen, Kristiina, et Al. Visualization and Movement as Configurations of Human–Nonhuman Engagements: Precolonial Geometric Earthwork Landscapes of the Upper Purus, Brazil. **American Anthropologist**, Vol. 119, No. 4, pp. 614–630, 2017.
- Viveiros de Castro, Eduardo. **From the enemy’s point of view: humanity and divinity in an Amazonian Society**. University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. “Etnologia brasileira”. In: Sérgio Miceli (org.), **O que ler na ciência social brasileira** (1970-1995), v.1, Antropologia. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES. pp. 164-168, 1999.

\_\_\_\_\_. O Nativo relativo. **MANA** 8(1):113-148, 2002.

Wagner, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 1981 [2010].

Weil, Jim. The World Anthropology Section: An Introduction. **American Anthropologist**, Vol. 115, No. 4, pp. 656–657, 2013.

Weismantel, Mary. Moche Sex Pots: Reproduction and Temporality in Ancient South America. **American Anthropologist**, Vol. 106, Issue 3, pp. 495–505, 2004.