

SÉRIE ANTROPOLOGIA

436

**DUAS CONFERÊNCIAS COLOMBIANAS:
PASSADO, PRESENTE E FUTURO DA ANTROPOLOGIA.**

**Alcida Rita Ramos
Brasília, 2012**

**Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia
Brasília
2012**

Série Antropologia é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa à divulgação de textos de trabalho, artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. Divulgados na qualidade de textos de trabalho, a série incentiva e autoriza a sua republicação.

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

Série Antropologia Vol. 436, Brasília: DAN/UnB, 2012.



Universidade de Brasília

Reitor: José Geraldo de Souza Jr.

Diretor do Instituto de Ciências Sociais: Sadi Dal Rosso

Chefe do Departamento de Antropologia: Wilson Trajano Filho

Coordenador da Pós-Graduação em Antropologia: José Antônio Vieira Pimenta

Coordenadora da Graduação em Antropologia: Marcela Stockler Coelho de Souza

Conselho Editorial:

Wilson Trajano Filho

José Antônio Vieira Pimenta

Marcela Stockler Coelho de Souza

Comissão Editorial:

Andréa de Souza Lobo

Soraya Resende Fleischer

Editoração Impressa e Eletrônica:

Cristiane Costa Romão

EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site www.unb.br/ics/dan.

Ao finalizar o ano de 2006, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:
Wilson Trajano Filho

SUMÁRIO

Title: Two Colombian conferences: Past, present, and future of Anthropology.

Abstract: Anthropological classics, indigenous epistemologies, ecumenical anthropology, Latin American Orientalism.

Key words: These are two conferences delivered at the Universidad de Los Andes and Universidad Nacional de Colombia in Bogotá, where I taught a graduate course on *The Politics of Difference* as Visiting Professor in early 2010. The first conference focuses on the importance of returning to the classics of anthropology both for new researchers and for seasoned professionals. The second calls attention, especially of ethnologists who study indigenous peoples, for the need and opportunity to revise theoretical and political positions that become outdated as the Indians increasingly enter the academic field of anthropology. As a possible horizon, I propose a movement toward a truly ecumenical anthropology.

Título: Duas Conferências colombianas: Passado, presente e futuro da antropologia.

Resumo: Trata-se de dois trabalhos apresentados como Conferência e Aula Inaugural, respectivamente, na Universidad de Los Andes e Universidad Nacional de Colombia, em Bogotá, no início de 2010, durante o semestre em que ministrei, como Professora Visitante, a disciplina *Políticas de la diferencia* nos cursos de pós-doutorado em Antropologia em ambas as universidades. A primeira discorre sobre a importância de se estudar os clássicos da antropologia tanto para formar novos pesquisadores, como para inspirar profissionais experientes. A segunda chama a atenção, principalmente dos etnólogos que estudam povos indígenas, para a necessidade e oportunidade de rever posições teóricas e políticas que vão se tornando ultrapassadas à medida que os indígenas dominam o campo acadêmico da antropologia. Propõe como horizonte possível um movimento em direção a uma antropologia verdadeiramente ecumênica.

Palavras-chave: Clássicos da Antropologia, epistemologias indígenas, antropologia ecumênica, orientalismo latino-americano.

Apresentação

Este número da Série Antropologia traz dois trabalhos que foram apresentados como Conferência e Aula Inaugural, respectivamente, na Universidad de Los Andes e Universidad Nacional de Colombia, em Bogotá, no início de 2010, durante o semestre em que ministrei, como Professora Visitante, a disciplina *Políticas de la diferencia* nos cursos de pós-doutorado em Antropologia em ambas as universidades. A ordem cronológica em que foram apresentados deu lugar aqui a outra lógica: a primeira é uma reflexão sobre a importância e necessidade de lermos os textos clássicos da antropologia; a segunda chama a atenção, principalmente dos etnólogos que estudam povos indígenas, para a necessidade e oportunidade de rever posições teóricas e políticas que vão se tornando ultrapassadas à medida que os indígenas dominam o campo acadêmico da antropologia. A tradução para o espanhol ficou a cargo do Dr. Luis Cayón.

Duas Conferências Colombianas: Passado, Presente e Futuro da Antropologia.

Alcida Rita Ramos
Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília

Sobre la importancia de leer los clásicos¹

Cuando Thomas Kuhn, en su influyente libro *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), propuso separar las ciencias exactas de las sociales, insistió en lo que le parecía fundamental: la existencia de paradigmas en las primeras y su ausencia en las segundas. En las ciencias exactas, los paradigmas se sustituyen y se excluyen por la fuerza de verdaderas revoluciones epistemológicas que, a su tiempo, relegan a la obsolescencia a los anteriores, los cuales pasan a tener interés sólo para la historia o para la filosofía de la ciencia. A su vez, Kuhn percibe a las ciencias sociales como detentoras de un ritmo bien diverso. Éstas crecen y maduran al sabor de modelos epistemológicos que conviven en un mismo presente, constituyen un patrón recurrente que es más acumulativo que excluyente. Para él, en las ciencias sociales los modelos que se suceden pero que no se anulan no tienen el carácter de paradigmas, o sea, esas ciencias no pueden ser clasificadas como ciencias paradigmáticas como, por ejemplo, la física.

¹ Conferencia en el Programa de Post-grado en Antropología Universidad Nacional de Colombia, 18 de marzo de 2010.

Aceptar o no la interpretación de Kuhn sobre si hay o no paradigmas dignos de ese nombre en las ciencias sociales me parece más una cuestión de detalle que de substancia, especialmente porque el propio Kuhn es extremadamente vago sobre la definición de paradigma. Ya sea que los modelos evolucionista, funcionalista o estructuralista se llamen o no paradigmas, lo que importa resaltar es que el punto central de Kuhn es muy pertinente para que comprendamos la naturaleza de las ciencias sociales. Por lo tanto, hay que asumir el carácter acumulativo de la antropología y tratar el pasado como contemporáneo del presente. De esa manera, no debemos dejar que, como letra muerta, los clásicos caigan en el olvido.

La mayoría de las veces, la relación entre asimilar los clásicos y desempeñar bien las tareas antropológicas no es inmediata, directa o consciente. Es cierto que se pueden recorrer los clásicos en búsqueda de legitimidad disciplinar o de apoyo para algunos aspectos de nuestro trabajo. Pero, casi siempre, nuestra relación con los ancestros de la antropología se da más por un proceso de decantación en el cual, de forma casi imperceptible, teorías y conceptos van nutriendo la imaginación antropológica o, para usar otra metáfora orgánica, es como el efecto de una semilla que va germinando despacio, e inconscientemente, va urdiendo un modo de pensar, un *mind set* propio de ver el mundo, o sea, un *habitus* antropológico. El resultado es que ciertas de nuestras nociones, percepciones o intuiciones irrefutables, al estar tan perfectamente incorporadas, se adhieren a nuestra imaginación antropológica sin que seamos capaces de identificar su autoría original. En otras palabras, se trata de lo no dicho de la antropología, y es no dicho porque ya no es preciso decirlo. Ese es el trabajo más distintivo de los clásicos en la contemporaneidad. El cliché de que andamos sobre los hombros de gigantes nunca fue tan aplicable para nuestro oficio. Negar o desconsiderar esa sabiduría adquirida es correr el riesgo de reducir los productos del pensamiento

antropológico actual a simples ejercicios “presentistas”, como diría George Stocking Jr. (1968), el ilustre historiador de la antropología. O sea, ignorar los clásicos o usarlos como medio de autenticar una moda actual es perder una excelente oportunidad de poner en práctica la famosa fusión de horizontes de Hans-Georg Gadamer (1975), por la cual el pasado y el presente se aproximan y se hablan para crear un nuevo nivel de comprensión de lo social.

Después de casi cuatro décadas de dar cursos de historia de la antropología en el post-grado y observar el desempeño posterior de los estudiantes, estoy más que convencida de que los clásicos forman la base sólida sobre la cual la investigación contemporánea da los frutos más productivos de la antropología.

A mi manera de ver, lo que ocurre en el caso de la antropología es que los autores con mayor densidad intelectual sobreviven a los modelos de su época, o sea, no se limitan a su *Zeitgeist*, y vierten sus ideas para las generaciones venideras. Dicho de otra manera, los “paradigmas” pueden pasar pero algunos autores y sus ideas permanecen. Para elaborar mejor estas ideas también me inspiro en la literatura, más precisamente en las reflexiones de quien también pensaba en los clásicos como alimento intelectual. Me refiero al escritor italiano Ítalo Calvino y a su delicioso ensayo *Por qué leer los clásicos*, originalmente publicado en los años 80 y traducido al español en el 2002.

De las 14 definiciones que Calvino da a lo clásico, selecciono las que, a mi manera de ver, se aplican mejor a la antropología. La primera trata justamente de aquel aspecto de la semilla que germina, al cual acabé de referirme. Calvino dice en su tercera definición:

Los clásicos son libros que ejercen una influencia particular ya sea cuando se imponen por inolvidables, ya sea cuando se esconden en los pliegues de la memoria mimetizándose con el inconsciente colectivo o individual.

Esta característica de los clásicos es la que nos permite avanzar por nuevas teorías e interpretaciones sin cortar los vínculos con las ideas fundadoras que componen la identidad antropológica y que la distinguen de otras disciplinas afines. Ella es la responsable por nuestra mirada específica sobre lo social sin que nos demos cuenta de ello de manera consciente.

La sexta definición de Calvino dice que “un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir”. ¿Qué significa eso? Significa que a cada lectura descubrimos nuevas dimensiones en el texto, pues una de las características más profundas de un clásico es su inmensa profundidad. Comprender, por ejemplo, *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim (1912), es un proceso prolongado de sedimentación mental, pues cada lectura devela una nueva capa de significado que la lectura anterior no tuvo tiempo de descubrir. Por eso es tan importante leer esos textos por entero y no fragmentarlos en capítulos o trechos descontextualizados de su totalidad. Pues leyendo el libro de principio a fin es que logramos apreciar el resultado de un enorme esfuerzo intelectual y además le hacemos justicia al autor.

La octava definición de Calvino expone el mal hábito, mucho más frecuente de lo que se supone, de informarse sobre una obra a través de comentaristas. Por lo tanto, “nunca”, dice Calvino, “se recomendará bastante la lectura directa de los textos originales evitando en lo posible bibliografía crítica, comentarios, interpretaciones”, y concluye: “Un clásico es una obra que suscita un incesante polvillo de discursos críticos, pero que la obra se sacude continuamente de encima”. Si consultamos las bibliografías de los cursos ofrecidos en los programas de post-grado, no es raro verificar esa distorsión denunciada por Calvino. De hecho, insistir en la lectura directa y completa de una obra clásica casi siempre suscita en los alumnos extrañeza y cierto temor ante lo que les parece una tarea que está por encima de sus posibilidades. El

síndrome del *video-clip* (información rápida, fragmentada, no reflexionada y muchas veces incomprensible) que con frecuencia se aloja de manera subrepticia en los recintos académicos tiene mucho que ver con el acomodamiento a ese tipo de pereza mental. Casi siempre el resultado es la superficialidad de trabajos que por obligación deberían alcanzar una densidad que no se encuentra, ni se espera, en el sentido común.

Esto quiere decir que ¿debemos dejar de leer los contemporáneos para alimentarnos apenas de los clásicos? Ciertamente, no. Nuevamente Calvino nos ayuda en ese punto. Él dice:

Para poder leer los libros clásicos hay que establecer desde donde se los lee.

De lo contrario tanto el libro como el lector se pierden en una nube intemporal. Así, pues, el máximo “rendimiento” de la lectura de los clásicos lo obtiene quien sabe alternarla con una sabia dosificación de la lectura de actualidad.

O sea, no sólo los clásicos no substituyen a los contemporáneos, como contribuyen para que éstos ganen en comprensibilidad y relevancia. Vistos a la luz de los clásicos, los contemporáneos pierden el sabor de la moda pasajera y se insertan en la corriente de textos duraderos, lo cual llevó a Calvino a enunciar su última definición: “Es clásico lo que persiste como ruido de fondo incluso allí donde la actualidad más incompatible se impone”.

Esto también es lo que dijo Susanne Langer hace más de sesenta años en su libro *Philosophy in a new key* (1942) sobre las modas intelectuales. Después que pasan, las cosas toman su dimensión justa y quedan los cimientos que resisten las pruebas del tiempo y que van a sumarse a las perennidades del pensamiento pensante, digamos así. A manera de ejemplos, hago ahora una selección de lo que considero una pequeña parte de los clásicos de la antropología. No tengo la menor duda de que otros nombres

surgirán inmediatamente en ustedes que me escuchan, como tampoco espero que todos estén de acuerdo con mi selección. Mi justificación es simple: toda opción implica exclusión. No llego a compartir completamente la posición de Calvino cuando propone que “no queda más que inventarse cada uno una biblioteca ideal de sus clásicos”. Si eso es posible en la literatura, dudo que sea aplicable a la antropología, pues si los clásicos han resistido al paso de las décadas y hasta de los siglos es porque su trascendencia temporal continúa promoviendo el avance de la disciplina. No niego tener ciertas preferencias, pero reconozco igual mérito en otros autores, dependiendo de la problemática actual que esté en juego. Mi lista es corta y limitada por mi tiempo de exposición y por los límites de la paciencia de los oyentes. Aún así, espero poder mostrar por qué esos autores fueron seleccionados.

Comienzo con una figura que no solamente es poco recordada y hasta considerada como *persona non grata* de la antropología. Lewis Henry Morgan (1818-1881), político y abogado, defensor de los derechos indígenas, especialmente de la Liga de los Iroqueses en el estado de Nueva York, fue el primer etnógrafo estadounidense que tuvo una experiencia de campo suficientemente densa para que le suscitara un enorme respeto por el grupo estudiado. Tal vez su libro más etnográfico, *The League of the Ho-De'-No-Sau-Nee or Iroquois* muestra su vocación para la investigación antropológica y su admiración por aquella sociedad que él reputaba como un ejemplo impecable de igualitarismo, y no de simple “comunismo primitivo”.

No obstante, Morgan es más conocido, y evaluado, por su teoría evolucionista que postulaba el paso necesario de la humanidad por los estados de salvajismo, barbarie y civilización, y también por haber influenciado a Friedrich Engels en la elaboración de su propuesta, igualmente evolucionista, de la caracterización de la sociedad occidental sustentada en tres pilares: la familia, la propiedad privada y el estado. Una lectura

superficial del libro de Morgan, *Ancient Society* (1877) – lamentablemente traducido como *La Sociedad Primitiva* – se satisface en confirmar la inadecuación de su modelo evolucionista, relegando al autor a la irrelevancia. Sin embargo, esa lectura impaciente pierde la gran oportunidad de apreciar otro ángulo de Morgan que no sólo fascinó a los marxistas como nos abre camino para reflexionar sobre lo que podría ser llamado “las formas elementales de la vida civil”. Y es ese ángulo el que quiero explorar aquí. Me detengo un poco más en Morgan porque, siendo tan execrado, es muy poco leído.

Su gran admiración por la sociedad iroquesa despertó en Morgan la curiosidad sobre el futuro de aquella sociedad si la invasión europea no hubiera interrumpido su proceso de desarrollo. Sociedad basada en el parentesco, altamente igualitaria, donde el papel de las mujeres era prominente, la Liga de los Iroqueses se mostraba a Morgan como una democracia plena en potencia. Al no ser posible saber en lo que ella se hubiera convertido, la solución metodológica fue la de recurrir a la historia, buscar una situación semejante a la iroquesa y acompañar su trayectoria.

Morgan identificó tal situación en la Grecia Antigua, una Grecia regida por las normas de parentesco, pero que veía crecer la población extranjera, o sea, la que no era englobada por el parentesco y, por lo tanto, carecía de pertenencia legítima. La transformación de la sociedad griega, de un agregado de parentesco a una sociedad civil, es descrita por Morgan en uno de los pasajes más ricos de *Ancient Society*. Es cuando él actúa no como evolucionista sino como historiador. Por su mano vemos cómo el parentesco va siendo substituido por el orden político hasta alcanzar un nuevo modelo de sociedad, que es la *polis*. Podemos imaginar el período, que duró siglos, de transición entre la sociedad gentilica (basada en las gentes o clanes) y la sociedad política, período conturbado de gran competencia entre las instituciones antiguas basadas en el parentesco, y las nuevas basadas en el territorio, la propiedad privada y la ciudadanía, y

ciertamente repleto de situaciones altamente conflictivas. También podemos extender la imaginación sociológica de Morgan a la situación actual de países como, por ejemplo, Colombia, donde el parentesco y el Estado todavía no han resuelto sus diferencias, donde familias poderosas desafían al orden estatal y llevan el terror a la ciudadanía.

Pasemos a otro gigante, Franz Boas. El ancestro de todas las tendencias antropológicas de los Estados Unidos se volvió clásico, no tanto por haber creado teorías como por haber formado generaciones de antropólogos en la tradición del trabajo de campo. Férreo oponente del evolucionismo, Boas insistió en la obligatoriedad de tomar en cuenta el relativismo cultural y la importancia de la historia como formadora de expresiones culturales. Estas fueron sus principales herramientas para combatir los abusos evolucionistas francamente etnocéntricos, desinformados y ajenos a las realidades etnográficas. La formación específica de Boas dentro de la tradición intelectual alemana del siglo XIX, magníficamente descrita por Matti Bunzl (1998), fue responsable por la ramificación extraordinaria de la antropología estadounidense. De los pupilos de Boas surgieron los estudios seminales sobre cultura y personalidad, antropología lingüística, antropología simbólica, antropología hermenéutica y hasta una antropología evolucionista matizada por la historia, como aquella practicada por Julian Steward y por Marshall Sahlins cuando joven. Hoy podemos criticar la cara perversa del relativismo cultural, pero apenas a título de revisión de lo que nos fue legado por Franz Boas.

Cambiando de continente, me detengo ahora en Marcel Mauss (1923-24). Como Boas, Mauss fue muy influyente como profesor, pero, al contrario de Boas, se abstuvo de cualquier tipo de investigación de campo. Por lo tanto, es a su perspicacia teórica a la que le debemos el legado que nos dejó y que continúa con gran prestigio. Con Mauss aprendimos a usar la comparación, al mismo tiempo, como instrumento de comprensión

y de generalización. Aprendimos también a identificar fenómenos sociales con alta productividad teórica, como es el caso del don. De él asimilamos la importancia de la reciprocidad en la vida social y, *last but not least*, adoptamos de cuerpo y alma el concepto de hecho social total. Georges Balandier (1970), por ejemplo, al definir el concepto de “situación colonial” como una totalidad generada por el colonialismo en África, admite claramente: “el concepto de ‘hecho social total’ elaborado por Mauss ya nos preparara para tal abordaje” (:53). O sea, sin Mauss, su análisis del colonialismo africano no habría sido el mismo.

¿Y qué decir de Evans-Pritchard (1976) que percibió en la brujería Zande un término de comparación con la teoría de la causalidad occidental? Como si no le hubiera bastado legarnos uno de los ejemplos más exitosos de trabajo etnográfico, Evans-Pritchard eleva la teoría Zande sobre los infortunios a una epistemología con todas las letras y nos permite cuestionar hoy la tradicional rapiña etnográfica que le ha negado a nuestros sujetos de investigación (o sea, los nativos antropológicos) la capacidad de teorizar tanto como nosotros, los académicos.

Y que tal Gregory Bateson (1938), un británico desarraigado que aproximó la antropología al psicoanálisis y extrajo de su trabajo de campo con los Iatmul de Nueva Guinea un conjunto de conceptos con gran capacidad operacional, pero que aún no fueron lo suficientemente explorados en nuestras investigaciones actuales: ethos, eidos, cismogénesis, sin hablar del altamente productivo *double bind* (doble vínculo) que tanto nos sirve hoy para entender las distorsiones del contacto interétnico.

Por fin, podemos evocar a un autor más cercano a nosotros en el tiempo y en el estilo etnográfico: Victor Turner, el antropólogo escocés que participó del grupo de Manchester, cuyo énfasis principal estaba en el estudio de las contradicciones y de los conflictos de la vida social y terminó su carrera como miembro influyente de la

academia norteamericana. Su etnografía *Schism and continuity in an African society* (1968) elevó al pueblo Ndembu al canon privilegiado para el estudio de rituales. El esfuerzo interpretativo de esos rituales llevó a Turner a crear estrategias de descripción y análisis que tuvieron gran repercusión en las generaciones siguientes y continúan inspirándonos. Es digno de resaltar su interés por lo que llamó “micro-sociología diacrónica” y por la interpretación de los rituales como verdaderos dramas teatrales que revelan el lado “oscuro”, digamos así, de la sociabilidad.

Esas y muchas otras herencias dejadas por nuestros clásicos sobreviven a sus autores y a las marcas políticas o intelectuales de las cuales fueron contemporáneos. Es muy común, por ejemplo, repudiar a los autores británicos por haberle dado la espalda a los problemas generados por el colonialismo. Esas críticas pueden tener fundamentos, pero pierden fuerza cuando hacemos el ejercicio de despersonalizar ideas, o sea, separar los autores como personas de sus legados intelectuales. Contra la fuerza de obras como las de Richard Wagner y Martin Heidegger, las acusaciones de simpatía por el nazismo que les son dirigidas por la posteridad acaban por reducirse a poco más que curiosidades históricas. Dejar de oír o leer lo que esos autores produjeron por causa de sus convicciones políticas es sufrir de la misma miopía que afligía a las dictaduras militares, por ejemplo, en América Latina, al expurgar los escritos de Marx. Afortunadamente para nosotros, que somos la posteridad, lo que resiste a los “vicios” de los contextos históricos específicos son las ideas que sobrepasan esos contextos y se mantienen relevantes para su devenir.

Evocando mi experiencia concreta, puedo afirmar que no es por casualidad que los mejores programas de post-grado en antropología en Brasil mantienen la práctica de iniciar la formación de los estudiantes con cursos obligatorios cuyos contenidos son, precisamente, los clásicos de la antropología. Es una práctica de más de tres décadas

que ya tuvo tiempo suficiente para probar su eficacia y que nos convenció de que la base sólida de las lecciones de los clásicos es la que nos capacita para aprehender la contemporaneidad con la profundidad que ella merece.

REFERENCIAS

- Balandier, Georges. 1970. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bateson, Gregory. 1958[1938]. *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of a cultura of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Bunzl, Matti. 1998. Franz Boas and the Humboldtian tradition from *Volksgeist* to *Nationalcharakter* to an anthropological concept of culture. In George Stocking, Jr (ed.) *Volksgeist as method and ethic: Essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 17-78.
- Calvino, Italo. 2002. *Por qué leer los clásicos*. Madrid: Siruela.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Auastralie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and method*. Nueva York: Crossroad.
- Kuhn, Thomas. 1962. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langer, Susanne. 1942. *Philosophy in a new key: A study on the symbolism of reason, rite, and art*. Nueva York: Mentor.
- Mauss, Marcel. 1923-24. *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. L'Année Sociologique, seconde série.
- Morgan, Henry Lewis. 1877. *Ancient society*. Londres: MacMillan.
- Stocking, Jr. George. 1968. *Race, culture, and evolution*. Nueva York: Free Press.
- Turner, Victor. 1968. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press.

**Por una antropología universal:
vislumbrando diálogos entre teorías nativas y académicas²**

Lo que voy a decir es más una provocación que una demostración y resulta de una incomodidad que he sentido últimamente sobre los rumbos de la etnología indígena. La mayoría de los teóricos más ambiciosos de la antropología se destacó por su habilidad de tomar los preceptos nativos locales, alrededor del mundo, como materia prima para construir grandes esquemas descriptivos o explicativos a gran escala. Cada teoría recogida en sociedades indígenas se transformaba así en algo distinto a la suma de sus partes, lo cual relegaba cada mundo nativo específico al anonimato del “dato etnográfico”. Así ocurrió, por ejemplo, con el evolucionismo y el estructuralismo, y la tendencia continúa como puede percibirse en muchos de los estudios sobre la Amazonía indígena.

Digo la mayoría de los teóricos porque siempre hay excepciones redentoras. Pensemos, por ejemplo, en Evans-Pritchard cuando, intrigado con la extensión del fenómeno de la brujería entre los Azande, llegó a la conclusión de que se trataba nada más ni nada menos que de una teoría del conocimiento que tomaba la causalidad de manera mucho más satisfactoria, socialmente hablando, que, por ejemplo, la teoría occidental de la probabilidad. Al contrario de esta última que deja un residuo de indefinición sobre causas y efectos, la teoría Zande explica los infortunios en su totalidad.

No obstante, aunque Evans-Pritchard haya abierto esa puerta tan promisoriosa, ni él ni nadie más siguió ese camino hasta las últimas consecuencias. Y, preguntémonos,

² Aula inaugural, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes, 18 de febrero de 2010.

¿cuáles serían esas consecuencias? Parece que la respuesta más interesante sería la de tomar teorías como la de los Azande como epistemologías intelectualmente equiparadas a las occidentales, o sea, acogerlas como socias plenas de las teorías académicas, en igualdad de condiciones intelectuales, evitando, así, que las teorías nativas queden sumergidas bajo las académicas como ha hecho la tradición antropológica.

La antropología ha ampliado mucho los horizontes de la comprensión interétnica, pero también ha creado puntos ciegos que nos impiden ir más allá de las ideas recibidas de la tradición de la disciplina. Tales ideas han sido responsables por un lamentable acomodamiento que a veces es perezoso, otras veces insidioso, comenzando por el propio vocabulario de la etnología corriente. Tomemos, por ejemplo, términos como *mito*. Este término, como cualquier otro, no tiene neutralidad semántica y hace parte del lenguaje común compartido por antropólogos y no antropólogos. Justamente, es por usar ese lenguaje común que nuestros escritos pueden ser leídos por no especialistas. Pero por ser leídos no quiere decir que sean comprendidos en el sentido que los autores le quieren dar. Y ahí es donde está el problema.

Volvamos al vocablo *mito*. En la acepción antropológica, él tiene muy poco o nada que ver con el significado popular. En el sentido común, muchas veces mito es sinónimo de falsedad, mentira, enmascaramiento, como muestra el diccionario Aurélio de la lengua portuguesa que, entre otras cosas, lo describe así: “Idea falsa, sin correspondiente en la realidad”; o entonces, “cosa increíble, fantasiosa, irreal; utopía”; y, en la filosofía, “forma de pensamiento opuesta al pensamiento lógico y científico”. ¿Será exactamente esto lo que los antropólogos quieren transmitir cuando hablan y escriben sobre las fascinantes narrativas que escuchan de los indígenas y que, tal vez por una licencia inocente, llaman mitos? Y qué decir de canibalismo? Y de *predación*, un término predilecto de los “perspectivistas” brasileiros que, aunque no aparezca en los

diccionarios, tiene una connotación inmediatamente aprehendida. Sería mucho esperar de una persona común, no etnógrafa de las tierras bajas de América del Sur, que haga el ejercicio mental de transformar una palabra como esa en metáfora y le dé el sentido simbólico que le dan los perspectivistas, en lugar de tomarla al pie de la letra y construir una imagen de los indígenas como predadores burdos. Además de los riesgos políticos que esa interpretación acarrea para los indios, la insistencia en el concepto de *predación* les atribuye cualidades que no son adecuadamente demostradas por los análisis antropológicos corrientes. Es más un artificio discursivo que una demostración empírica.

Otro concepto que, en términos de la denotación del diccionario, es perfectamente aceptable pero cuya connotación vulgar me parece problemática, es *cosmología*. Como estudio del cosmos, el término mantiene su integridad científica. Pero, como visión del mundo, que es su uso más común en la antropología, crea un foso, innecesario a mi parecer, entre saberes indígenas y occidentales. En este sentido, la invención del “pensamiento salvaje” contribuyó para aumentar ese foso, a pesar del esfuerzo de Lévi-Strauss (1962) para extenderlo a segmentos populares, especialmente en Francia. Hasta dentro de nuestra profesión es frecuente que nos olvidemos de este pormenor y, como en el uso popular, apenas le atribuimos a los pueblos no occidentales esa facultad mental que muchas veces toma visos de simple folclor. La propia caracterización de la actividad intelectual indígena como “ciencia de lo concreto” ya es suficiente para rebajar el pensamiento indígena a un nivel sub-científico. En última instancia, Lévi-Strauss se distanció poco de Lévy-Bruhl, a quien él condenó tan duramente por las mismas razones. Tanto en Lévy-Bruhl como en Lévi-Strauss el conocimiento nativo que este último rotuló como “ciencia de lo concreto” remite al lector distraído a un mundo fantástico de correlaciones “místicas”, privilegiando lo

exótico sobre lo empírico. En suma, la “ciencia de lo concreto” tiene muy poco de concreto y aún menos de ciencia.

Con este canon levistraussiano guiando nuestra mirada es comprensible que nos guste el concepto de cosmología. El resultado es que los indios tienen ciencia de lo concreto, pensamiento mítico-místico, cosmología, etc., mientras nosotros tenemos hipótesis, proposiciones y teorías, o sea, todo un aparato epistemológico supuestamente tan eficaz que nos lleva a creer que somos omniscientes, capaces de alcanzar y comprender los rincones más íntimos de los “sistemas cosmológicos” en cualquier lugar del mundo. Esa falta de humildad y autocrítica, aunque pueda ser inconsciente, no es del todo inocente. Además de eso, ha creado puntos ciegos en muchas investigaciones y limita el potencial de la actividad antropológica. Por un lado, es muy incómodo enfrentar indígenas que nos desafían en nuestra capacidad interpretativa sobre sus mundos. No son pocos los escenarios etnográficos en los que la desconfianza de los indios sobre el trabajo de los antropólogos es patente. Por otro lado, la arrogancia intelectual que todos reconocemos en algunos contextos académicos contribuye para inhibir la posibilidad de que amplíemos la capacidad de la antropología para construir un verdadero *ecúmeno teórico*, en el sentido de congregación igualitaria de teorías sociales distintas. Aún peor, tal arrogancia ha contribuido para crear imágenes que, en lugar de generar un conocimiento mejor de los pueblos indígenas, acaba por alimentar estereotipos contra ellos.

Cuando analicé algunos términos como palabras clave de un largo proceso de sumisión de los indios en Brasil –niño, primitivo, nómada, salvaje...– llegué a la conclusión de que el conjunto de esos términos y sus respectivos conceptos constituían un verdadero orientalismo brasileiro (Ramos 1998). Para mi asombro, fue con gran facilidad que encontré escritos antropológicos que nutrieron – y aún nutren – esos

estereotipos que persisten en disminuir la integridad intelectual de los indígenas. Veamos, por ejemplo, lo que George Peter Murdock escribió en 1934 sobre los supuestamente extintos Tasmanos:

Bajo esta forma simple de organización social y política, los Tasmanos vivían una vida de cazadores nómades. No conocían la agricultura y no poseían animales domésticos –excepto los parásitos que pululaban en sus cuerpos y que de vez en cuando ellos agarraban y comían! Ni el perro, el compañero casi universal del hombre salvaje, conocían hasta que éste fue introducido por los blancos (: 4).

O los comentarios de Francis Huxley en 1956 sobre los indios Urubu del Brasil oriental: “bien parece que la vida de los Urubus es básicamente innoble, y los indios pueden ser descritos adecuadamente como salvajes. De hecho, aunque esta palabra sea ruda, de nada vale negar que los Urubus son salvajes”. Empero, continúa Huxley, “en realidad, los salvajes tienen moral y su mundo, por más irracional que sea, no es desordenado ni inútil” (: 13).

Y qué decir sobre *primitivo*? Con solo activar la memoria unos minutos, me surgieron los siguientes títulos de grandes obras antropológicas: *Primitive Culture* (Tylor), *Primitive Mentality* (Lévy-Bruhl), *Primitive Marriage* (McLennan), *Primitive Classifications* (Durkheim y Mauss), *Primitive Art* (Boas), *Primitive Religion* (Lowie, Radin), *Our Primitive Contemporaries* (Murdock), *Primitive Man as Philosopher* (Radin), *Primitive Social Organization* (Service), *The Father in Primitive Psychology* (Malinowski), *Primitive World and its Transformations* (Redfield). Esto no es cosa del pasado, pues el término continúa vivo, como señala Neil Whitehead: “En todas las narrativas estándar del contacto a lo largo de la costa brasilera, los Amerindios son presentados como ‘primitivos’, ‘de la edad de piedra’ o ‘nómades desnudos’” (Whitehead 1993: 198). Y, según Hsu, que ya se quejaban de ese abuso verbal en 1964,

“el significado más problemático del término ‘primitivo’ es aquel relacionado a varios tonos de inferioridad” (Hsu 1964: 174).

En fin de cuentas, como suele ocurrir en los orientalismos, no es solamente con armas que se aniquilan los llamados débiles e inconvenientes. En el caso brasilero, imágenes de la nación y del indio son derramadas copiosamente de las ficciones de literatos, de las decisiones de los legisladores, de las piedades misioneras, de las propuestas de los defensores de los derechos humanos, de las columnas de los periodistas, de los análisis antropológicos y de las quejas y reivindicaciones de los propios indios, para no hablar de la profusión de opiniones de *brazilinanistas* tan monológicas como las nacionales.

Pero volvamos a la cuestión de la desigualdad epistemológica, lo que, según la crítica de Eduardo Viveiros de Castro, es la condición *sine qua non* para conjurar los análisis antropológicos.

La matriz relacional del discurso antropológico es hileomórfica: el sentido del antropólogo es forma; el del nativo, materia. El discurso del nativo no detenta el sentido de su propio sentido. De hecho, como diría Geertz, todos somos nativos; pero en derecho, unos siempre son más nativos que otros (Viveiros de Castro 2002: 115). (...) La ciencia del antropólogo es de otro orden que la ciencia del nativo, y necesita serlo: la condición de posibilidad de la primera es la deslegitimación de las pretensiones de la segunda, su “epistemocidio”, en el fuerte decir de Bob Scholte (1984: 964). El conocimiento por parte del sujeto exige el desconocimiento por parte del objeto (: 116).

Pero, ¿por qué tiene que ser así? ¿Cuáles son las premisas que sustentan tales afirmaciones? ¿No serán ellas un terco reflejo de la creencia inquebrantable en la división del trabajo etnográfico entre aquel que conoce, el sujeto cognoscente (el etnógrafo) y aquel que se deja conocer, el objeto cognoscible (el nativo)? ¿El movimiento reciente de auto-crítica antropológica de los 80's no habrá debilitado a esa creencia?

No estoy en desacuerdo con el hecho de que haya diferencias de interpretación entre antropólogos y nativos. Mis objeciones no se refieren a contenidos, sean empíricos o teóricos, sino a la actitud que no admite igualdad en la diferencia. Sí, las explicaciones antropológicas son necesariamente de naturaleza diversa de las indígenas, pero eso no las hace intelectualmente superiores. Tal vez sea el momento de decir que cuanto más profundo y extenso es nuestro conocimiento etnográfico de un pueblo, menos arrogantes nos volvemos y percibimos más claramente la falacia de que algunos son más nativos que otros.

Una discusión anterior en la antropología giró en torno de lo que sería historia, etnohistoria, consciencia histórica fuera de los límites de la intelectualidad euro-americana. ¿Los indios tendrían una noción de Historia, con H mayúscula al estilo occidental, o sus eventos serían eternamente metabolizados y fagocitados por sus estructuras? Entre otros, John y Jean Comaroff, tan perturbados con ese falso problema como muchos de nosotros, golpearon el martillo a inicio de los años 90 con la declaración de que “la consciencia y las representaciones históricas pueden tomar formas muy diferentes a aquella de Occidente” (1992: 5). Esto también es lo que *Ilongot Headhunting*, de Renato Rosaldo (1980), nos mostró años antes. Mensaje corto y fino, ahora me sirve para interpelar otro campo del conocimiento – la teoría o, si preferimos, la epistemología.

Parfraseando lo que acabo de decir, pregunto: ¿los indios tendrían una noción de Teoría, con T mayúscula al estilo occidental, o sus conocimientos estarían eternamente enredados y encarcelados en sus cosmologías y ciencias de lo concreto? Stuart Kirsch, un joven antropólogo de Michigan, tan enfadado como yo con este reduccionismo, no aborda la cuestión al estilo Comaroff, pero abre una puerta promisoría al postular lo que denomina como *antropología en reverso* (2006). Habiendo

trabajado con el pueblo Yonggom de Nueva Guinea, Kirsch se dejó inundar por la riqueza interpretativa que encontró y se dio cuenta de que ritos y narrativas de las que participó nada más eran que, digamos, una “consciencia teórica” refinada y compleja en la que él, todavía tímidamente, identifica formas de antropología indígena comparables al análisis antropológico de sus mitos. Tomo el término “comparables” más en el sentido de la inteligibilidad de que de la profundidad, porque por más exhaustivo que sea un análisis académico, difícilmente alcanza la densidad y los matices de un análisis nativo. No es por azar que el historiador George Sioui (1995) de la etnia Huron de Canadá expresa una profunda frustración ante la dificultad de hacer que los “blancos” comprendan lo que los indígenas intentan explicar.

La puerta que Kirsch nos abre da oportunidad a una importante reflexión sobre simetrías y diálogos interculturales. Si realmente es posible “revertir la antropología”, por ejemplo, ¿qué podrá ser la “antropología indígena”, en Brasil, cuando la educación universitaria, aunque sea incipiente, pueda proveer a los indios con los instrumentos de análisis con los cuáles hemos construido nuestro conocimiento etnográfico? Ese proceso ya comenzó y deberá florecer en las próximas décadas. Pero es preciso tener cautela y no súper-estimar los beneficios de la educación formal en detrimento de la instrucción tradicional perpetuada por la transmisión oral, la cual exige un aparato cognoscitivo de otro orden. Así como la escolaridad trae nuevos horizontes, ella también tiene el gran potencial de borrar conocimientos enaltecidos por la tradición indígena.

Fijemos un poco nuestra atención en el ejemplo que nos da Kirsch. En el transcurso de su etnografía, como ocurre con los buenos etnógrafos, él va montando un edificio de significados nativos que es verdaderamente un sistema epistemológico de conceptos encadenados con gran capacidad explicativa sobre el mundo en el que viven los Yonggom. Esa epistemología pasa a ser un instrumento de comprensión y acción

sobre las vicisitudes generadas por la invasión de su territorio, ya sea por poderosas empresas mineras que vienen destruyendo su base ambiental y económica, o por el feroz régimen dictatorial que Indonesia implantó en la parte oeste de Nueva Guinea. Uno de los fundamentos de aquel sistema es lo que podríamos llamar *epistème* de la reciprocidad y su opuesto, la “reciprocidad no retribuida”, que están en la base de la organización social, emocional y mental de ese pueblo. En el régimen de aguda fricción interétnica a la que fueron sometidos, los Yonggom extraen sentido de los actos que perciben como no humanos, o anti-humanos, de los invasores, sometiéndolos al cálculo cultural ofrecido por su propio marco conceptual.

Puedo citar más un ejemplo, esta vez de la Amazonía. El pueblo Yekuana, al menos del lado brasilero de la frontera con Venezuela, de acuerdo con la etnografía de Karenina Andrade (2007), se prepara para asumir el rol hegemónico, que hoy es de los blancos, en el próximo ciclo de vida en la Tierra. Esta preparación implica la captura de todos los tipos de conocimiento que están a su alcance, en especial, a través de la escuela. Es fácil reconocer en esa profecía yekuana un tipo de *epistème* altamente elaborado y capaz de orientar el pensar y el hacer de ese pueblo. Se trata de un complejo sistema, al mismo tiempo social, económico, político y metafísico (un verdadero hecho social total). Simplemente relegarlo al nicho ya bastante agotado de una cosmología más es perder una óptima oportunidad de refinar la perspicacia antropológica y explorar otras posibilidades más productivas y fieles a las propuestas por los propios indígenas. En el caso de los Yonggom y los Yekuana, ninguno de los clichés etnográficos, como mito, cosmología, etc., logra explicar esas realidades que trasbordan de las márgenes conceptuales de la antropología. Esos ejemplos tipifican las situaciones en que casos empíricos fuerzan los límites disciplinares, rasgan el tejido ya desgastado de las ideas

recibidas y nos inducen a “tomar a los nativos en serio”, refrán que no siempre se cumple.

En suma, lo que propongo es traer de vuelta la inquietud que tenía Johannes Fabian en los años 80 (1983) sobre la negación de la contemporaneidad a los pueblos no occidentales, por parte de los antropólogos. También vale la pena tomar en serio la dura advertencia de Jack Goody (2008) al acusar a Occidente de robar la Historia de chinos, musulmanes, hindúes y otros, ignorando las invenciones de esos pueblos para enaltecer las suyas propias. Ya tenemos una Historia Robada, no vamos a insistir también en incurrir en una Teoría Robada.

Volvamos al comienzo porque es importante aclarar algunos puntos. Cuando me refiero a que la práctica antropológica de tomar las teorías nativas como materia prima para desarrollar teorías académicas, no quiero decir que la antropología renuncie a su posición distanciada. La falacia del *going native* simplemente transforma al antropólogo en no antropólogo. A ejemplo del francés Tocqueville (2003[1835-1940]), quien “descubrió” una América que, por el hábito, era invisible a los americanos, la mirada de fuera es tan importante como la mirada de dentro si queremos realmente desvendar mundos culturales. No obstante, hay que evitar dos trampas: una es la de la arrogancia de la superioridad académica; la otra es la pseudo humildad de trivializar la teoría antropológica y, por un falso mimetismo, reducirla ingenuamente a una imitación de las teorías nativas. Mi propuesta es que, manteniendo sus características propias, cada una a su manera y ambas en diálogo puedan llevar a un intercambio fructífero con el enfrentamiento de ideas y de perspectivas. Ese ejercicio dialógico podría inhibir la construcción de teorías antropológicas pretenciosas e hiper-generalizantes con poca potencia heurística. Al poner una teoría académica bajo el examen de la crítica nativa,

ciertamente, esa teoría sufrirá reparaciones y ajustes. A mi manera de ver, este es un modo altamente proficuo para el avance de la antropología.

Necesitamos de tiempo para domesticar estas ideas y volverlas operacionales. Imagino que sin la participación directa de los propios indígenas no tengamos soporte y tal vez coraje para cortar las amarras que nos sujetan a la inercia de la disciplina. Esta es una condición necesaria para expandir los horizontes de la antropología y acoger otras epistemologías de manera más igual, con la humildad de quien quiere aprender y la ambición de quien se quiere superar. Entonces, sí, podremos llevar a la antropología hasta sus últimas consecuencias, o sea, a la interlocución cultural en su plenitud. Quién sabe si así llegaremos a una verdadera antropología ecuménica, universal.

REFERENCIAS

- Andrade, Karenina. 2007. *A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other: How anthropology makes its object*. Nova York: Columbia University Press.
- Goody, Jack. 2008. *O roubo da história*. São Paulo: Editora Contexto.
- Hsu, Francis L. K. 1964. Rethinking the concept "primitive". *Current Anthropology* 5(3): 169-178.
- Huxley, Francis. 1956. *Affable savages*. Nova York: Capricorn.
- Kirsch, Stuart. 2006. *Reverse anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Murdock, George Peter. 1934. *Our primitive contemporaries*. Nova York: MacMillan.
- Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot headhunting, 1883-1974: A study of society and history*. Stanford: Stanford University Press.
- Sioui, Georges. 1995. *For an Amerindian autohistory: An essay on the foundations of a social ethic*. Montreal: McGill-Queen's Native and Northern Series.
- Tocqueville, Alexis de. 2003[1835-1840]. *Democracy in America*. Nova York: Penguin Classics.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8(1): 113-148.
- Whitehead, Neil L. 1993. Native American cultures along the Atlantic littoral of South America, 1499-1650. *Proceedings of the British Academy* 81: 197-231.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

424. GORDON, Cesar. O valor da beleza: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). 2009.
425. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Concepções de Igualdade e (Des)Igualdades no Brasil (uma proposta de pesquisa). 2009.
426. PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos (versões em português e inglês). 2009.
427. MOURA, Cristina Patriota. Within Walls of Urban Enclosure: Reflections on Women's Projects in Brazil. 2009.
428. DIAS, Cristina e TEIXEIRA, Carla Costa. Uma crítica à noção de desperdício: sobre os usos da água nos banheiros. 2009.
429. RIBEIRO, Gustavo Lins. Anthropology as Cosmopolitics Globalizing Anthropology Today. 2009.
430. DIAS, Juliana Braz, SILVA, Kelly Cristiane, THOMAZ, Omar Ribeiro, TRAJANO FILHO, Wilson. Antropólogos brasileiros na África: algumas considerações sobre o ofício disciplinar além-mar. 2009.
431. JIMENO, Myriam, CASTILLO Ángela y VARELA Daniel. A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. 2010.
432. RIBEIRO, Gustavo Lins. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. 2010.
433. BARROS, Sullivan Chaves. Sociabilidades míticas na umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. 2010
434. LOZANO, Claudia. Nuevos actores, viejos conflictos y lenguaje de los derechos: Los movimientos de mujeres por la justicia en la provincia Argentina de Catamarca (1990-1998). 2010
435. RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologia da Globalização. Circulação de Pessoas, Mercadorias e Informações. 2012
436. RAMOS, Alcida Rita. Duas conferências colombianas: passado, presente e futuro da antropologia. 2012

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-7299

Fone/Fax: (61) 3107-7300

E-mail: dan@unb.br

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: www.unb.br/ics/dan

Série Antropologia has been edited by the Department of Anthropology of the University of Brasilia since 1972. It seeks to disseminate working papers, articles, essays and research fieldnotes in the area of social anthropology. In disseminating works in progress, this Series encourages and authorizes their republication.

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia

We encourage the exchange of this publication with those of other institutions.

Série Antropologia Vol. 436, Brasília: DAN/UnB, 2012.