

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Instituto de Ciências Exatas
Departamento de Antropologia

Fones: 273.3264 (direto)
274.0022 - ramal 2368

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 76

1 9 8 8

TEORIA E PRÁTICA DA ANTROPOLOGIA:
DOIS EXERCÍCIOS

Mariza G.S. Peirano

11 11 11

11 11 11

* Este número reúne dois ensaios: o primeiro, "A pluralidade singular da antropologia" é um exercício teórico que procura relacionar o surgimento da antropologia em diferentes contextos ideológicos nacionais; o segundo, "À procura de dragões", focaliza especificamente a relação entre ensino e pesquisa na antropologia, a partir da experiência nos cursos de graduação na Universidade de Brasília.

A pluralidade singular da antropologia

"É no Brasil que me acontece viver"

Mário de Andrade

Este exercício é modesto em extensão, mas ambicioso no objetivo. Tenho como propósito discutir a relação entre perspectivas teóricas e o meio histórico e sócio-cultural no qual se desenvolvem, tema que toca de leve a grande questão da universalidade da ciência. Herança do século dezanove, a idéia de que uma ciência da sociedade e da história era possível se relaciona a dois problemas contemporâneos: o primeiro, herdamos do modernismo, quando se pensou na possibilidade de um concerto das nações, no qual o Brasil teria o seu acorde próprio. Na situação atual, a questão diz respeito à possibilidade de uma ciência social com colorido próprio e se refere, portanto, ao nosso contexto específico. O segundo constitui-se em problema teórico de longo alcance, para o qual aqueles que não estão no centro político de produção intelectual possam trazer uma visão inovadora: depois de identificar o universalismo com o que era produzido na Europa -- "para nós, a Europa já é o universal", nos diz Antonio Candido -- é talvez hora de somarmos esforços a outras tradições das ciências sociais que ambicionam construir uma visão universalista mais genuína.

O tema deste trabalho remonta, portanto, ao iluminismo -- a questão da universalidade da ciência, valor ideológico a que, consciente ou inconscientemente, aderimos no propósito de criar conhecimento intercomunicável --, mas inclui a questão da diversidade através de um tratamento microscópico e comparativo. Neste sentido, ao tomar como objeto de estudo o próprio pensamento antropológico, discuto o possível paradoxo entre o valor universalista no qual a antropologia foi gerada (e para o qual contribuí como modalidade de discurso moderno)

e os postulados particularistas e relativizadores da disciplina. A antropologia está presente, portanto, em vários níveis: como objeto de análise, como postura de conhecimento, como questionamento teórico.

É talvez lugar comum dizer que os interesses de uma determinada disciplina variam ao longo do tempo e que problemas considerados "científicos" em uma época podem se transformar em "crenças" no momento seguinte. Na antropologia, é possível observar o desenvolvimento dos estudos de parentesco, magia, religião, organização social, simbolismo, tanto pela sequência dos tópicos quanto pelas perguntas a que cada um deles foi submetido ao longo do último século. Mas, a afirmação de que "para a antropologia tudo é culturalmente determinado (...), tudo, exceto ela mesma" (McGrane, 1976:162) talvez não tenha recebido a devida atenção.

Nos últimos anos, alguns esforços começaram a se direcionar para este problema, especialmente em simpósios e congressos internacionais reunindo especialistas de várias nacionalidades. Chama-se a atenção para a existência de uma indigenous anthropology, questiona-se uma "antropologia periférica", discute-se a influência de países centrais na antropologia do terceiro mundo e a necessidade de auto-determinação local¹. O nome da disciplina é frequentemente usado no plural, isto é, "antropologias", o que indica uma aparente conotação pluralista. No entanto, é interessante notar que o plural geralmente não inclui as chamadas antropologias do "centro", que continuam a gozar do privilégio do singular.

Minha perspectiva é diferente pois, ao tratar da

antropologia como sistema de conhecimento, procuro dar sentido a qualquer contexto no qual ela se legitima. Minha atitude é, portanto, a de examinar uma antropologia, mas incluindo suas várias versões, no que talvez possa se expressar como uma "antropologia no plural". Isto implica, de um lado, o reconhecimento de uma scholarship partilhada e, de outro, a intenção de dar conta de uma visão sociológica da disciplina. Depois de observar o caso brasileiro em trabalhos anteriores (Peirano, 1981, 1985) e compará-lo com a antropologia/sociologia desenvolvida na França, Alemanha e Índia, sugiro os seguintes pontos de partida: 1) que o pensamento do antropólogo é parte da própria configuração sócio-cultural na qual ele emerge; 2) que os contextos sócio-culturais ideologicamente predominantes no mundo moderno são os estados-nações²; 3) que as representações sociais da nação não são uniformes; 4) que, dado que o desenvolvimento da antropologia coincidiu e se vinculou à formação das nações-estado europeias, a ideologia de construção nacional (nation-building) é um parâmetro e sintoma importante para a caracterização das ciências sociais onde quer que elas surjam.

Visto desta forma, o problema é tão antigo como Durkheim, Weber e Mauss. Existem infinitas maneiras de exemplificar o problema de maneira comparativa. Escolho, entre elas, os trabalhos de dois grandes pensadores contemporâneos: Norbert Elias e Louis Dumont. As semelhanças entre os tópicos que discutiram e as diferenças nas maneiras como os discutiram permitem relacionar teoria e contexto. Levo em consideração, também, a densidade e poder teóricos de suas propostas e o fato de que, se não são propriamente exóticos para nós, estão suficientemente distantes, geográfica e politicamente, para permiti-

tir um exercício de estranhamento. A comparação entre os dois permite que se levante alguns pontos da ideologia intelectual alemã (simbolizada aqui por Elias) e francesa (através de Dumont). É interessante notar que a semelhança dos caminhos intelectuais que ambos traçaram parece não ter sido notada por nenhum deles. Elias e Dumont são relativamente contemporâneos: Elias nasceu em 1897, Dumont em 1911. Outro ponto de convergência é que tanto Elias quanto Dumont, como é frequente no caso de scholars das duas nacionalidades, elegeram eles mesmos, reciprocamente, a Alemanha e a França como casos privilegiados de comparação em vários de seus trabalhos.

Num segundo momento, retorno a Dumont para então compará-lo, não mais a Elias, mas a Lévi-Strauss, focalizando uma questão básica para a antropologia: se existe ou não possibilidade de que o conhecimento antropológico seja reversível, ou, em outras palavras, se o modo de conhecer próprio à disciplina é particular a certos contextos ideológicos ou, ao contrário, universal.

Em certo sentido, este exercício replica uma linha que explorei anteriormente, no contraste entre Louis Dumont e M.N. Srinivas, quando procurei analisar por que os pontos de vista dos dois autores -- um francês, o outro, indiano -- nunca puderam se compatibilizar (Peirano, 1987). No caso atual, a comparação se dá entre dois pares de autores europeus e procuro refletir sobre os pontos de diferença tanto quanto de convergência. Na medida em que Dumont é visto por mais outro ângulo, este trabalho amplia a discussão anterior.

II

Elias, primeiro. Este intelectual de origem germânica, só recentemente descoberto no resto da Europa e Estados Unidos, propõe um estudo da civilização ocidental através do comportamento cotidiano, ou da "história das maneiras" no ocidente. The Civilizing Process (Elias, 1978, originalmente, 1936), sua obra mais conhecida, inicia com uma comparação entre os conceitos de "civilização" e de "cultura" na Alemanha, chamando a atenção para os processos sociogenéticos que os geraram.

Para Elias, os processos sociogenéticos imprimem certas características duradouras nos conceitos sociais. Ele observa, por exemplo, que, atualmente, o conceito de "civilização" tanto expressa a auto-consciência do ocidente quanto a consciência nacional de determinado país. Contudo, "civilização" não tem sempre o mesmo sentido e Elias escolhe a França e a Alemanha para discutir as diferenças, à luz do contraste com o conceito de "cultura". A análise remonta à segunda metade do século XVIII, quando os dois conceitos foram formulados pela primeira vez; o objetivo de Elias é identificar os componentes e traços principais de cada um para, em seguida, analisar as bases sociais que permitiram o seu desenvolvimento.

A primeira diferença entre o conceito de civilização (originário da França) e o conceito germânico de cultura reside no fato de que civilização pode se referir tanto a fatos políticos quanto econômicos, religiosos, técnicos, morais ou sociais. Cultura, no entanto, refere-se, essencialmente, à esfera intelectual, artística e religiosa, favorecendo, assim, uma

nítida linha divisória entre o intelecto, a arte e a religião de um lado, e os fatos econômicos, políticos e sociais de outro. Acrescente-se ainda que o conceito de civilização descreve um processo, ou o resultado de um processo, enquanto o conceito de cultura tem uma relação menos direta com os aspectos de mudança. Além disso, o conceito de civilização não considera diferenças nacionais entre os povos; civilização enfatiza o que é comum a todos os seres humanos, aparentemente expressando a auto-afirmação de povos cujas fronteiras e identidades nacionais estão, há muito, tão plenamente estabelecidas que tornaram a discussão desnecessária. Em contraste, cultura dá ênfase especial às diferenças nacionais e à identidade particular dos grupos (tendo sido, talvez por esta razão, apropriada tão facilmente pela antropologia).

Estes significados se relacionam intimamente à posição da intelligentzia das sociedades francesa e germânica que os geraram no século XVIII. Inicialmente desenvolvidos por determinadas classes sociais, estes conceitos foram posteriormente apropriados como elementos nacionais e usados como antítese um do outro.

O conceito de kultur expressa, antes de mais nada, o estrato intelectual da classe média alemã: os intelectuais na Alemanha constituíam-se numa camada social pequena e dispersa mas, à sua maneira, individualizada em alto grau. Os intelec-tuais não constituíam, como a corte, um círculo fechado. Com-posto predominantemente de administradores e servidores civis, o estrato intelectual da universidade equivalia à situação da classe média frente à corte. Neste contexto, o desenvolvimento do conceito de cultura e os ideais que ele continha refletiam

a posição da intelligentzia frente ao centro de poder. Sem uma base social significativa, e constituindo-se na primeira formação burguesa da Alemanha, os intelectuais desenvolveram uma auto-imagem burguesa e idéias específicas de classe média num contexto de extrema fragmentação política.

Na França deu-se o inverso. Os membros da intelligentzia francesa tinham um lugar certo na estrutura social e se mantinham coesos numa bonne société, mais ou menos unificada e central. O orgulho da aristocracia francesa sempre foi considerável e a ênfase nas diferenças de classe sempre muito importante, mas é como se as divisórias entre as classes fossem mais frágeis: o acesso à aristocracia e, portanto, a assimilação de outros grupos, sempre teve um papel muito mais significativo do que na Alemanha. Assim, uma profusão de pensadores emergiram das classes médias (Voltaire e Diderot inclusive); estes talentos eram recebidos e assimilados sem muita dificuldade pela sociedade cortesã de Paris. Assim, no começo do século XVIII, já não havia diferença considerável entre maneiras e etiquetas dos grupos de liderança burgueses e a aristocracia palaciana.

O contraste com a posição da intelligentzia na Alemanha é simbolizado no comentário de Goethe sobre Mérimée: "Na Alemanha não é possível produzir-se um trabalho tão maduro em tão tenra idade. Não que seja culpa do indivíduo, mas do estado cultural da nação e da grande dificuldade que todos experimentamos em nos desenvolver em isolamento" (Elias, 1978:28). O isolamento e a fragmentação caracterizavam a vida intelectual na Alemanha a tal ponto que, se na França a conversação foi sempre uma das formas mais importantes de comunicação, conside

rada, inclusive, uma arte, na Alemanha, foi o livro o meio privilegiado de transmissão de idéias. Este fato foi em parte responsável pelo desenvolvimento de uma língua escrita precocemente unificada na ausência de uma linguagem oral correspondentemente homogênea.

No século XIX, com a ascensão das classes médias, as características sociais específicas de classe gradualmente transformaram-se em características nacionais. A antítese entre civilização e cultura passou a refletir a auto-imagem germânica e a apontar para diferenças de legitimação, caráter e comportamento naquele contexto. De diferença de classe os conceitos foram transportados para a distinção nacional entre a Alemanha e outras nações, de tal modo que, depois da Revolução Francesa, a idéia de uma aristocracia alemã diminuiu, enquanto a idéia dos poderes ocidentais avançou; o conceito de civilização e a idéia de um ser humano "civilizado" passaram a se relacionar à imagem da França.

Ao constatar este processo, Elias tira uma conclusão importante: a de que, no século XX, a explicação para as crenças sociais não pode ter como base apenas as referências de classe, geralmente implícitas nas teorias sociológicas; é necessário que se leve em conta o desenvolvimento de ideais nacionais que transcendem as classes sociais (Elias, 1978:241-2). Especificamente, Elias diz que a nação é um conceito tão significativo para representar a idéia de totalidade no mundo moderno que chegou a ser inadvertidamente utilizado, com suas nuances de permanência e integração, no conceito sociológico de "sistema social" (Elias, 1978:242-3).

III

Vejamos agora Dumont. Enquanto Elias é definido como historiador social e sociólogo, Dumont é visto como o antropólogo fiel à tradição maussiana que, partindo do estudo da civilização indiana, voltou seu interesse, em termos comparativos, para a moderna ideologia ocidental.

Dumont vê a diferença entre a sociedade moderna e as sociedades tradicionais em geral por uma revolução mental que ele chama de "revolução individualista". Nas sociedades tradicionais, a orientação de cada ser humano particular se volta para os fins prescritos pela sociedade. De maneira diversa, na sociedade moderna, a principal referência de valor ideológico recai nos atributos, direitos e bem-estar de cada ser humano individual, independentemente de sua posição na sociedade. No primeiro caso, o homem é considerado, essencialmente, um ser social, derivando sua própria humanidade da sociedade da qual ele é parte -- caso de ideologia "holista" --; no segundo, cada homem é um indivíduo da espécie, é uma substância com existência própria, havendo uma tendência a reduzir, a obscurecer, ou mesmo a suprimir o aspecto social da sua natureza -- caso de ideologia "individualista" (Dumont, 1980, 1985).

Depois de chegar a esta formulação por contraste com a Índia, Dumont passou a se preocupar com o processo que gerou esta ideologia. Ele descreve uma tendência da religião cristã a fomentar a valorização individualista e, a partir daí, o processo no qual esferas autônomas de pensamento e ação foram desmembradas do corpo principal de valores. A primeira e mais importante delas foi a da Igreja, que deu lugar ao Estado

e a política como categoria ideológica. Posteriormente, através de um outro processo de diferenciação, surgiria a esfera do econômico (Dumont, 1977).

A comparação com o renunciador hindu fornece a Dumont um modelo que lhe permite mostrar como algo da ideologia moderna estava presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cercava. A religião teria sido o fermento essencial, primeiro, na geração da fórmula individualista e, segundo, na sua evolução. O que parece ter acontecido na história do ocidente é que o valor do indivíduo fora-do-mundo do início do cristianismo (e que também é encontrado no renunciador hindu) exerceu pressão sobre o elemento mundano antitético (holista) ao longo dos séculos. Por etapas, a vida mundana se contaminou pelo elemento extramundano até que, finalmente, a heterogeneidade do mundo desapareceu em termos ideológicos. Neste campo moderno unificado, o holismo teria dado lugar a uma representação do mundo totalmente harmonizada com o valor individualista: o indivíduo-fora-do-mundo teria se convertido no moderno indivíduo-no-mundo.

No plano das instituições, a relação foi estabelecida pela Igreja, uma espécie de ponto de apoio do divino, e que se amplia, se unifica e se consolida lentamente. A partir de meados do século VIII, os Papas se arrogam uma função política importante: rompem seu vínculo com Bizâncio e assumem o poder temporal supremo no ocidente. A Igreja pretende, a partir de então, reinar, direta ou indiretamente, sobre o mundo, o que significa que o indivíduo cristão passa a se comprometer no mundo num grau sem precedentes. Mas chega o momento em que a Igreja, tornando-se mais mundana, leva para o domínio do polí-

tico os valores absolutos e universais que eram dominantes na religião. Este, conclui Dumont, é o Estado moderno, porquanto ele não tem continuidade com outras formas políticas: ele é uma Igreja transformada, constituído, não de ordens ou funções, mas de indivíduos. Por sua vez, a nação passa a representar o tipo de sociedade correspondente ao reino do individualismo como valor.

Com o surgimento dos projetos nacionais, uma interessante diferença passa a marcar a concepção de nação na França e na Alemanha (Dumont, 1971). Dumont mostra como, na ideologia moderna em geral, o conceito de nação apresenta duas facetas, simultaneamente: tanto um conjunto de indivíduos quanto um indivíduo coletivo. Destas possibilidades emerge a variante francesa, que define nação como o tipo de sociedade global cujos membros não têm consciência de serem, antes de tudo, seres sociais e sim, como tantos outros, apenas personificações do homem em abstrato. Já os alemães teriam conseguido o feito de ver o homem, simultaneamente, como indivíduo e como ser social. No pensamento alemão, o indivíduo abstrato torna-se concreto e o universal existe apenas sob formas particularizadas. Tomando estas duas possibilidades, Dumont conclui que a variante francesa contém o individualismo em sua forma elementar, enquanto na versão alemã o individualismo está presente de forma complexa e coletiva. Em outras palavras, a variante francesa é direta e cosmopolita; a alemã é nacional e coletiva.

IV

As semelhanças entre os dois autores não são poucas.

Apesar de Elias estar interessado na análise dos conceitos de civilização e cultura e Dumont nas versões francesa e alemã do conceito de nação, ambos ambicionam, a longo prazo, alcançar uma explicação para o fenômeno conhecido como "ocidente". Os dois usam como termos de comparação a França e a Alemanha e am os reforçam as conclusões individuais do outro: Elias vê o conceito francês de civilização como que esmaecendo as diferen ças entre os povos e o conceito de cultura, germânico, enfati zando as diferenças nacionais e a identidade particular dos grupos. De forma paralela, Dumont mostra o aspecto cosmopolita da ideologia francesa através da análise do conceito de nação, enquanto vê os alemães utilizarem-se do mesmo conceito enfati zando o componente particularista dos povos por ele representados.

Vejamos as diferenças agora. Em primeiro lugar, a unidade de análise escolhida: Elias está preocupado com o pro cesso sociogenético pelo qual dois conceitos se desenvolvem em diferentes contextos e, a partir daí, ele estuda o processo ci vilizatório ocidental. O procedimento de Dumont chega a ser quase inverso; o interesse principal explícito para ele é a ideologia ocidental (ou moderna), através da qual vislumbra va riantes em um de seus conceitos centrais -- a nação. Em segun do lugar, a abordagem de cada um: Elias focaliza, primeiro, as diferenças nacionais e a identidade particular dos grupos com o objetivo de entender um processo mais geral, uma postura que revela a tradição germânica da qual faz parte. Já Dumont, anco rado na tradição francesa, toma como unidade de análise um ob jecto cosmopolita por excelência -- a ideologia ocidental moder na como um todo, onde as diferenças nacionais são sub-unidades ou subculturas. Finalmente, o procedimento teórico: enquanto

Elias conecta o mundo das idéias com a posição social de seus autores, Dumont propõe o nível ideológico como condição sine qua non para transcendê-lo. Em outras palavras, Elias se pergunta quem desenvolve que tipos de conceitos e relaciona seus portadores com a maior ou menor proximidade aos centros de poder, incluindo aí o papel centralizador ou fragmentário destes centros. Dumont concebe as idéias como representações sociais e é no texto como etnografia que vai procurar os valores e os conceitos, independentemente do papel ou posição social de seu autor. (É talvez por ver o mundo das idéias como fenômeno universal que Dumont sinta necessidade de justificar que não faz propriamente uma antropologia; Dumont, 1977).

A conclusão desta comparação pode ser resumida em uma proposta: a de que, apesar de semelhanças e diferenças, e mesmo através delas, Elias e Dumont surgem como instâncias e exemplares de suas próprias teorias -- nos dois casos, abordagens, unidades de análise e enfoques teóricos refletem a origem sócio-cultural de seus autores. Elaborando: nos termos de Elias, é como se ele, coerente com sua herança germânica, se preocupasse mais com "cultura", enquanto Dumont focaliza tipos "civilizatórios". Já nos termos de Dumont, é como se Elias se orientasse em referência a nacionalidades e ele mesmo, Dumont, em termos mais cosmopolitas de quem já ultrapassou o estágio do questionamento nacional.

Neste ponto, é interessante notar que dois outros pensadores ilustres, Durkheim e Weber, também podem ser contrastados no fato de o primeiro, francês, ter colocado em foco as representações coletivas, enquanto o segundo, alemão, ter partido do indivíduo. Tal oposição faz com que os dois fundado

res da sociologia curiosamente invertam suas tradições nacionais predominantes -- e, neste contexto comparativo, reafirmem-nas --, fato que não passou despercebido a Dumont (Dumont, 1985:211).

V

Se, então, ideologias nacionais estão impressas nas teorias sociológicas -- replicadas ou invertidas --, podemos tirar algumas conclusões: primeiro, que o pensamento social científico goza de uma "relativa autonomia" (Elias, 1971) em relação ao contexto social no qual se desenvolve. O contexto social estabelece os parâmetros dentro dos quais maior ou menor validade científica é reconhecida (ou maior ou menor relevância aceita), mas não a determina. Elias e Dumont mostram que conclusões similares podem ser alcançadas mesmo quando as premissas das quais partem são diferentes.

Segundo, a comparação acima reforça a sugestão de que é necessário uma maior reflexão sobre o relacionamento entre as ciências sociais e ideologias nacionais. Foi o próprio Elias quem observou que estas, geralmente, representam a nação como algo muito velho e imortal quando, na realidade, as sociedades assumiram o caráter de nações-estado na Europa somente a partir da segunda metade do século XVIII (Elias, 1972). No caso presente, a comparação entre os dois autores mostra, também, como França e Alemanha se vêem como significant other uma da outra.

Terceiro, se o conhecimento é o mesmo e os resulta

dos semelhantes, independentemente do contexto no qual é produzido, então Lévi-Strauss teria razão, quando postula a reversibilidade do conhecimento antropológico e a universalidade do saber.

Para Lévi-Strauss, todos nós partilhamos uma mesma humanidade, uma mesma capacidade inata de estruturação de pensamento. O fato de Norbert Elias e Louis Dumont chegarem a conclusões paralelas, apesar dos pressupostos diferentes de que partem, serviria apenas como confirmação para quem chega a afirmar que, até mesmo no estudo de sociedades primitivas, o resultado é o mesmo "quer o pensamento dos índios sul-americanos tome corpo sob a ação do meu, ou o meu sob a ação do deles". Para quem não vê diferença fundamental nos resultados obtidos no estudo entre sociedades as mais diversas, as diferenças entre Elias e Dumont não teriam maior significado.

Para Louis Dumont, no entanto, a questão é outra. A qui retomamos a discussão anterior, sobre a importância do contexto que produz o conhecimento. De maneira diferente de Lévi-Strauss, para Dumont o pensamento antropológico não é reversível porque não existe simetria entre o pólo moderno no qual a disciplina se situa e o pólo não-moderno, frequentemente representado no objeto de estudo. Para Dumont só existe um tipo de antropologia e ela é o produto da ideologia ocidental com sua característica tendência para o pensamento comparativo em termos universais. A antropologia se define pela hierarquia entre o valor universal e o holismo do objeto de estudo, o que elimina a possibilidade de se pensar uma multiplicidade de antropologias, correspondente a uma multiplicidade de culturas.

Por um lado, então, Dumont assume uma perspectiva histórica e sociológica: a antropologia/sociologia desenvolveu-se no período no qual os ideais de nation-building floresceram. Ela é filha da Restauração e seu surgimento corresponde a uma reação ao desencanto trazido pela experiência da Revolução e seus dogmas (Dumont, 1980). Ela é também o resultado da descrença no programa socialista de substituir deliberadamente princípios organizacionais para fazer face à arbitrariedade das leis econômicas. Resultam daí dois tipos de sociologia: uma, que meramente replica a ideologia dominante e vê primeiro os indivíduos para vê-los depois em sociedade. Este "individualismo metodológico" se contrapõe a outra perspectiva, que vê o homem como ser social e considera o fato global da sociedade como irredutível a toda e qualquer composição (perspectiva a que Dumont adere).

Por outro lado, contudo, a postura de Dumont nos coloca frente a um impasse: depois de aceitar "sub-culturas" ou "variantes ideológicas" no mundo ocidental, ele assume uma atitude rígida ao postular apenas uma possibilidade para a antropologia. Se Lévi-Strauss pode estar equivocado nas suas expectativas humanistas, já que está em aberto a questão do possível interesse das culturas que foram objeto da antropologia de tomar as sociedades dos antropólogos como objeto de especulação, não há por que assumir a posição oposta, que não leva em consideração definições e projetos nativos diversos para a própria disciplina. Não foi Dumont mesmo quem anteriormente havia proposto que qualquer objeto ideológico tem uma existência própria (Dumont, 1977)? Se assim é para a categoria "economia", por que não para a antropologia? Olhar a diversidade de uma ciência torna-se, neste contexto, parte de um projeto mais am

plo, i.e., uma possível antropologia do pensamento social moderno, projeto que remonta à tradição durkheimiana e que se insere apropriadamente na proposta de Dumont. Ao falar sobre uma "antropologia no plural", então, procuro chamar a atenção para dois níveis interligados: um, no qual a antropologia é singular, no sentido duplo de "única" e "sui-generis"; o outro, no qual ela é também, como qualquer fenômeno social, susceptível de manifestações de diversidade ou pluralidade.

VI

Os antropólogos podem se vangloriar, na comparação com outros cientistas sociais, de estarem entre aqueles que melhor e com mais consenso partilham ancestrais e linhagens comuns, através dos quais iniciam os estudantes, quer estejam no Brasil, nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Austrália, no Japão ou na Índia. Um curso de história e teoria antropológica pode variar no que diz respeito ao período contemporâneo e às figuras locais mais significativas, mas há de se ler Durkheim, Mauss, Morgan, Frazer, Malinowski, Boas, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss. Não há por que não cultivar esta "tradição". Na verdade, é justamente pela segurança que dela se obtém em termos teóricos, e na pragmática de uma possível comunicação internacional, que também se pode observar que contextos nacionais e, especificamente, ideologias de nation-building, deixam sua marca nos "acordes antropológicos", quer centrais, como em Elias e Dumont, quer nos contextos chamados periféricos. Em outras palavras, este discurso moderno que é a antropologia assume política e eticamente diferentes tonalidades, de acordo com o contexto no qual se desenvolve, o que não

He tira a característica universalista.

Estas idéias não são novas: há quase um século Durkheim já havia indicado a afinidade entre ciência e religião como sistemas de representação. Se a antropologia avançou no estudo da religião, é possível trazer estes resultados para a auto-reflexão dentro da disciplina. No que se segue, apresento breves e rápidas questões, no propósito de sugerir o alcance desta proposta nos dias atuais. Uma observação, por exemplo, é a de que, se uma abordagem cultural surgiu na Alemanha holista, e se a França cosmopolita inventou a civilização, uma teoria com compromissos políticos desenvolveu o conceito de "fricção interétnica" no Brasil, enquanto um contexto religioso fez da análise interpretativa do hinduísmo um possível símbolo de nacionalidade na Índia. E os antropólogos? Trajetórias individuais também mostram a marca do mesmo fenômeno: enquanto Florestan Fernandes abandonou a abordagem antropológica dos extintos Tupinambá em favor do "confronto com a sociedade" simbolizada nas relações entre negros e brancos, J.P.S. Uberoi redirecionou seu foco de interesse, deixando a reanálise do material clássico do kula pela opção ética de questionar os ocidentais na sua auto-interpretação -- o tema foi a análise de Goethe como cientista³ --; o próprio Dumont, depois de "colocar-se em perspectiva" estudando a Índia, retomou explicitamente o projeto maussiano de estudar o ocidente como civilização. Nas trajetórias intelectuais, portanto, combinam-se (e às vezes sucedem-se) projetos universalistas e questões locais ou nacionais.

Outro ponto a ser registrado é o de que, em qualquer de suas diferentes concepções -- como tradução, por exemplo (ã

la Radcliffe-Brown), como interpretação (Geertz), como interpretação mútua (Madan), como reflexão especular (Dumont), ou ainda como possibilidade de um universalismo alternativo (Uberoi, Nandy) --, o problema é gerado a partir de um "nós" ideologicamente moderno, mesmo quando não é ocidental. Fica, portanto, a inevitabilidade de que a antropologia é ciência/disciplina concebida dentro e para o mundo moderno. É talvez por esta razão que o filósofo indiano A.K. Saran, na recusa desta modernidade, acusa Louis Dumont de "positivista" por tentar impor a dicotomia no universo monista que é o indiano.

E dentro do mundo moderno? Aqui, um outro fenômeno parece que começa a se difundir: trata-se da recusa de ser visto como "outro" por aqueles que inventaram a alteridade. No contexto da discussão deste trabalho, é possível discernir-se aí um indício de uma ideologia individualista: enquanto nativos mais "holistas" se sentem lisonjeados com a promessa de virem a figurar num futuro livro, nós, cientistas sociais, não aceitamos a posição de "encompassados" neste mundo onde somos todos iguais. Assim, dentro da própria disciplina, Dumont nunca foi bem aceito na Índia, quando procurou lá o espelho para o ocidente; intelectuais progressistas sul-africanos levantam restrições à naiveté de Crapanzano na sua tentativa de proteger a identidade dos africaners; Geertz é questionado na Indonésia e, recentemente, nós, brasileiros, dispensamos a leitura positiva que Richard Morse faz da nossa herança ibérica, porque, entre outras razões, não nos interessa o papel de "outro" para o auto-questionamento dos norte-americanos.⁴ Fica, assim, aberta a questão da sujeição à alteridade no próprio meio acadêmico.

Finalmente, uma última observação: nos últimos tempos, a antropologia tem sido responsabilizada pelo relativismo exarcebado que parece dominar as elites intelectuais contemporâneas, que as fazem desprezar a razão e esquecer os ideais iluministas. A imagem subjacente a este questionamento é a de que a disciplina se constrói como um tipo de pensamento pós-iluminista, ou até pós-modernista, que legitima a irracionalidade e a desordem⁵, quando não estimula a vulgarização das ciências sociais⁶. Talvez seja este o momento, então, de relembrar que tanto a proposta de ampliar o discurso das possibilidades humanas, como quer Geertz, quanto a proposta de que se pense um modelo alternativo para o universalismo ocidental, como querem Uberoi e Nandy, intenções geradas em lados opostos do planeta, têm uma só inspiração: o aspecto essencialmente humanista, de origem européia, que está na base e na gênese da antropologia. É tarefa dos antropólogos, então, dependendo de seus projetos intelectuais, sejam biográficos e/ou sociais, e do papel que lhes cabe frente aos centros de poder, produzir discursos que tenham tanto a capacidade de se somar na singularidade de uma "antropologia no plural" quanto a de contribuir significativamente para o contexto ideológico no qual lhes acontece viver.

NOTAS

- 1 - Para os simpósios internacionais, ver especialmente Fa-
him, 1982 e o número 47 da revista Ethnos, 1982. Para a
idéia de uma "antropologia periférica", consultar Cardo
so de Oliveira, 1988. Um apelo para a auto-determinação
local da sociologia na Índia está em Uberoi, 1968. O plu-
ral "antropologias" é usado por Stocking, 1982 e Marcus
& Fischer, 1986, por exemplo.
- 2 - Em 1920, Marcel Mauss já afirmava que o homem como "ci-
dadão do mundo" era a consequência de uma teoria abstra-
ta do homem e chamava a atenção para o fato de que o in-
ternacionalismo se constituía em um desenvolvimento equi-
vocado do individualismo. Ver Mauss, 1972 [1920] e Du-
mont, 1970:93.
- 3 - O conceito de fricção interétnica foi desenvolvido por
Roberto Cardoso de Oliveira na década de 60 (Cardoso de
Oliveira, 1963); a interpretação do hinduísmo nos termos
indicados no texto, em Madan, 1987. Referências às traje-
tórias intelectuais de Florestan Fernandes e J.P.S. Ube-
roi, discutindo o papel do antropólogo como cientista e
cidadão, estão em Peirano, 1985 e 1988.
- 4 - Ver Coetzee, 1985 e 1986 para uma crítica a Crapanzano;
e Morse, 1988 e Schwartzman, 1988, para o caso brasilei-
ro. Otávio Velho contribui para este "jogo de espelhos"
em artigo recente (Velho, 1988).
- 5 - Junto aos filósofos críticos, a antropologia se trans-
formou no vilão da fábula sobre "a coruja e o sambôdro"
o sambôdro

mo" (Rouanet, 1988).

6 - Ver Reis, 1988, por exemplo.

* Agradeço a Alcida Ramos os comentários certos e a paciência de ler várias versões deste trabalho.

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

- 1963 - Aculturação e "fricção" interétnica. America Latina, vol. 5, p. 33-45.
- 1988 - Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

COETZEE, J.M.

- 1985 - Listening to the Afrikaners. New York Review of Books, 14 de abril.
- 1986 - Tales of Afrikaners. New York Times Magazine, 19 de março.

DUMONT, Louis

- 1970 - Religion, Politics and History in India. Paris: Mouton.
- 1971 - Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe. Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970, p. 31-41.
- 1977 - From Mandeville to Marx. Chicago: Chicago University Press.
- 1980 - Homo Hierarchicus (3a. ed.) Chicago University Press.
- 1985 - O Individualismo. Rio de Janeiro: Rocco.

ELIAS, Norbert

- 1971 - Sociology of Knowledge in Sociology, vol. 5, Nº 2 e 3, p. 149-168 e 355-70.
- 1972 - Processes of state-formation and nation-building in Transactions of the 7th World Congress of Sociology vol. IV; Genebra: 274-84 International Sociological Association.
- 1978 [1936] - The Civilizing Process. NY. Urizen Books.

FAHIM, Hussein (ed)

- 1982 - Indigenous Anthropology in Non-Western Countries. Durham: Carolina Academic Press.

MARCUS, G. & FISCHER

1986 - Anthropology as Cultural Critique. Chicago: Chicago University Press.

MADAN, T.N.

1987 - Non-Renunciation. Themes and Interpretations of Hindu Culture. Oxford University Press.

MAUSS, Marcel

1972 [1920] - La Nación. Sociedad y Ciencias Sociales. Obras. Barcelona: Barral Editores.

McGRANE, Bernard

1976 - Beyond Europe: an Archaeology of Anthropology from the 16th to the early 20th century. Ph.D. Dissertation, New York University.

MORSE, Richard

1988 - O Espelho de Próspero. São Paulo: Companhia das Letras.

PEIRANO, Mariza G.S.

1981 - The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case. Ph.D. Dissertation, Harvard University.

1984 - A antropologia esquecida de Florestan Fernandes. Anuário Antropológico/82, p. 15-49.

1985 - O antropólogo como cidadão. Dados, vol. 28, nº 1, p. 27-43.

1987 - A Índia das aldeias e a Índia das castas. Dados, vol. 30, nº 1, p. 109-22.

1988 - Are you Catholic? Relato de viagem, reflexões teóricas e perplexidades éticas. Trabalhos de Ciências Sociais, UnB. (a sair em Dados).

REIS, Fábio Wanderley

1988 - Notas sobre ensino e pesquisa atuais em ciência política. Comunicação apresentada no Simpósio "Por uma Política Científica para as Ciências Sociais", ANPOCS, Teresópolis, 19-21 agosto.

ROUANET, Sergio

1988 - Entrevista. Caderno de Idéias, Jornal do Brasil,
24 de setembro.

SCHWARTZMAN, Simon

1988 - O Espelho de Morse. Ms. (a sair em Novos Estudos
CEBRAP).

STOCKING, George

1982 - A view from the center. Ethnos, vol. 47.

UBEROI, J.P.S.

1968 - Science and swaraj. Contributions to Indian Socio-
logy (NS) nº 2, p. 119-28.

VELHO, Otávio

1988 - "O Espelho de Morse e Outros Espelhos". Ms.



À procura de dragões:
ensino e pesquisa em antropologia

(Comunicação apresentada no Simpósio "Por uma Política Científica para as Ciências Sociais", ANPOCS, 19-21 agosto de 1988, Teresópolis, Rio de Janeiro).

Ensinar a fazer pesquisa de campo em antropologia é uma tarefa impossível. Esta é uma conclusão a que há muito chegaram não só professores bem intencionados como estudantes interessados mas atônitos. A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto sócio-histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia no local da pesquisa, entre pesquisador e pesquisados. Já houve época em que se pensava que bastava aprender a fazer censos, um mapa, genealogias, coletar histórias de vida, anotar os "imponderáveis" em um diário, escrever os mitos e seguir à risca os manuais que -- no velho estilo britânico dos "Notes and Queries" -- pretendiam ajudar o etnógrafo a entender o mundo em que vivia o "nativo". A ilusão de que era possível ensinar a fazer pesquisa de campo -- Malinowski e Evans-Pritchard estão entre os que seriamente tentaram -- esvaiu-se com a crítica à busca do nativo exótico. Este estado de coisas, hoje, não é mais causa de desesperança, mas uma realidade que se explora nos seus aspectos positivos e negativos e, não raro, torna-se o fio condutor da etnografia que resulta da pesquisa.

Em contraste com a pesquisa de campo, a idéia de que o ensino da antropologia poderia ser questionado nunca floresceu. Na verdade, os antropólogos podem se vangloriar de estarem entre aqueles que melhor e com mais consenso partilham ancestrais e linhagens comuns, através dos quais iniciam os estudantes quer estejam no Brasil, nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Austrália, no Japão ou na Índia. Um curso de história e teoria antropológica pode variar no que diz respeito ao período contemporâneo e às figuras locais mais significativas,

mas há de se ler Durkheim, Morgan, Mauss, Frazer, Malinowski, Boas, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss.

Resolvido o problema teórico, talvez tenha chegado a hora do ensino, quando se reconhece, como o fez Evans-Pritchard há mais de trinta anos, que "a simples capacidade intelectual e preparação técnica, por si sós, não fazem um bom antropólogo". Se o ensino prepara o estudante para a pesquisa, como entender a segurança que parece predominar no ensino e a ansiedade que ronda a pesquisa? Talvez valha a pena perguntar-se o que os estudantes aprendem, além das informações sobre as brigas de galo em Bali, a importância do irmão da mãe nas tribos sul-africanas, o kula dos trobriandeses, os mitos Kwa-kiutl, a nomeação Sanumá, os espíritos tailandeses, ou mesmo o bizarro simbolismo do pangolim entre os Lele africanos.

Ensinar antropologia não é apenas transmitir um acervo de informações sobre o exótico, caso no qual a antropologia não seria mais que um grande armazém de informações, um dicionário de estranhas peculiaridades. Trata-se, mais de ver brotar no estudante a descoberta de que, atrás do exótico, existe uma outra alternativa, uma outra possibilidade da que nos é dada. Ao aprender sobre mitos e ritos de povos estranhos, apreende-se um ethos específico: lentamente, como do resultado de um processo de iniciação, o estudante passa a reconhecer a racionalidade do outro, o respeito à alteridade, o relativismo das sociedades e das ideologias, a ausência de distinção fundamental entre os primitivos e os modernos, a horizontalidade das práticas humanas, a afinidade entre a ciência e a magia, entre a magia e a religião. Da eterna procura do "ponto de vista do nativo" à constatação de que a antropologia não é uma

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

Não é de se estranhar, portanto, as reações com que nós, que procuramos ensinar antropologia, muitas vezes nos deparamos em sala de aula. Especialmente nos cursos de graduação, a percepção de que é possível construir o mundo de forma diversa causa tanto surpresa e entusiasmo quanto ceticismo e desconforto. Aqueles que "já sabem o que querem" não sentem nenhum apelo pela disciplina, mas é alto o número dos estudantes que redirecionam suas preocupações e optam pela antropologia geralmente depois de expostos a uma outra disciplinas. Raros são os que entram na universidade para cursar antropologia (em parte por ela ser desconhecida fora da universidade); a disciplina é quase sempre uma segunda opção que serve aos descontentes com as certezas que outras áreas de conhecimento oferecem. Não ouvi comentários tanto sobre o caráter missionário dos antropólogos, procurando "converter" os estudantes, quanto soube, em brincadeiras de corredor, que um estudante havia se referido ao curso "Introdução à Antropologia" como "Heresia I". Tudo isso faz sentido numa disciplina que pretende interpretar mais que analisar, que rompe as certezas para colocar a perplexidade, e frequentemente a angústia, no seu lugar.

É interessante notar que antropólogos raramente afirmam, mas quase sempre especulam. Especulam sobre possibilidades de interpretação, sobre dilemas e impasses, sobre os significados nativos. Afirmar é ter certeza; especular é inserir a dúvida. As certezas, por outro lado, são mais facilmente compartilhadas; já nas dúvidas e perplexidades entra um componente individual que, como na magia de Mauss, singulariza o que, na verdade, é socialmente compartilhado. Dai, talvez, a gratificação que tenho, por exemplo, quando percebo, nos cursos de teoria antropológica, que ao dominar a literatura, cada aluno geralmente elege, de acordo com suas inclinações pessoais, um certo elenco de autores como seus mentores intelectuais ou, como gostamos de dizer, seus gurus.

O modelo do renunciador hindu, daquele que se distancia do mundo social à procura do desenvolvimento espiritual individual e atinge a relativização da vida-no-mundo parece oferecer alguns pontos de contato com a prática da antropologia. Evans-Pritchard já recomendava que, para se atingir a proeza de pensar e sentir alternadamente em diferentes registros, o antropólogo deveria "abandonar-se sem reservas". Este modelo serve talvez para os primeiros estágios da iniciação no mundo da antropologia e como inspiração para o ritual de passagem da pesquisa de campo -- "eu saí da sociedade"; "eu encontrei o outro"; "eu sofri". Esta perspectiva nos deixa, contudo, a um passo do terreno movediço do relativismo extremo, onde tudo é válido, tão perigoso para os antropólogos quanto o seu oposto, a afirmação simplista da uniformidade da natureza humana, onde as diferenças desaparecem.

Os estudantes parecem perceber as conseqüências da

atitude antropológica quando passam a questionar as raízes da própria disciplina e o aspecto sociológico de suas teorias. São eles que sugerem que o projeto de se "conversar com o outro", como quer Geertz, é colorido por fortes tons democráticos, no estilo norte-americano. Ou, ainda, que a visão da antropologia como "intersubjetividade espelhar" responde basicamente a um auto-questionamento ocidental de inclinação francesa, como no caso de Dumont. E então naturalmente passam a se perguntar sobre as implicações de se fazer antropologia no Brasil, já que, parafraseando Mário de Andrade, "é aqui que nos acontece viver".

No nosso contexto, a vocação relativista e renunciadora da antropologia se confronta com o compromisso que o ciêntista tem com o grupo que escolhe para estudar -- em geral um "outro" que faz parte da sociedade nacional -- e com o envolvimento social que caracteriza e define o intelectual no Brasil. Trata-se de uma combinação sui-generis dos papéis de cientista e de cidadão quando se a compara, por exemplo, com a tradicional escolha do "outro" fora das fronteiras nacionais. O problema é ético e político; não no sentido imediatista que frequentemente floresce no meio acadêmico, mas no sentido a meu ver mais profundo que associa os ideais da antropologia com suas raízes no iluminismo e com a grande visão de que uma ciência da sociedade e da história era possível.

A antropologia não é uma ciência prospectiva. Mas o fato de ter nascido no bojo da gênese da sociedade moderna traz consequências importantes: ao mesmo tempo que é fruto de valores universalistas, a antropologia se propõe resgatar a não-modernidade nos aspectos ideológicos que foram negados na

nossa sociedade; apesar de ser vista dentro do ocidente intelectualizado como ela própria altamente exótica, trata-se de um discurso que se desenvolveu dentro e para o mundo moderno. A antropologia questiona o mundo moderno ao mesmo tempo que faz parte dele. Já se disse que a antropologia olha dragões, mas sem tentar domesticá-los, sem abominá-los e sem querer, tampouco, submergí-los nos tanques da teoria.

Olhar os dragões apenas para admirá-los reativa ou esteticamente, ou para incluí-los no registro das possibilidades humanas, talvez não satisfaça a nossa ambição intelectual. Este projeto talvez tenha sido mais adequado para aqueles que, no século dezenove, se auto-denominavam apropriadamente "naturalistas". Mas tendo visto outros mitos e outros ritos, e por que não, outros dragões, temos também visto outras visões de ciência, outras concepções de nação, outros tipos de antropologia, outras inserções do intelectual na sociedade. Na versão javanesa, "outros campos, outros gafanhotos". É possível assim perceber um espaço propício para que se recure o projeto de uma ciência secular e empírica que, nos dias de hoje, procure, por exemplo, modelos alternativos de modernidade. Se o Japão não virou Estados Unidos, se a política é comunalista na Índia, se a religião renasce das cinzas no Irã, se a Comunidade Européia enfrenta perplexa as diferenças entre seus países, isto tudo é prova que a questão da modernidade não só ainda não se resolveu, como passa pela discussão da identidade cultural, quer em seus aspectos políticos, históricos e sociais, quer nos seus regionalismos nacionais e extra-nacionais. Este é, talvez, um projeto que nos é mais congenial, já que fornece a perspectiva de combinar ao mesmo tempo a tradição intelectual brasileira com o melhor da herança sociológica e holista da an

tropologia. Para tal, no entanto, há de se procurar os dragões. Se a pesquisa de campo traz a insegurança intrínseca do desnudamento, refugiar-se nas entrevistas, nas pesquisas-re-lâmpago, nos questionários aplicados por auxiliares, na metodologia como camisa-de-força enfim, pode apenas reforçar nossa tendência já natural para a especulação introspectiva, criativa, por certo, mas que deixa de lado o choque mais aterrador e no entanto mais rico do encontro com a alteridade. Mário de Andrade já reconhecia esta necessidade, que procurou solucionar através de suas famosas "viagens etnográficas", realizadas apenas uma década depois de Malinowski ter se aventurado nos mares da Melanésia. Dragões, é só procurá-los, mas os reconhecemos melhor se os encontramos primeiro fora do nosso quintal.

Nota

As observações de Evans-Pritchard estão em Social Anthropology, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1982; os dragões de Geertz em "Anti-anti-relativism", American Anthropologist, vol. 82, 1984 e as idéias de Mário de Andrade em A Lição do Amigo (Cartas para Carlos Drummond de Andrade), José Olympio, 1983. Devo aos alunos de TA-1 e TA-2 (1/87 e 1/88) as boas discussões de aula, que me levaram a sistematizar este ponto de vista.



SÉRIE ANTROPOLOGIA

TÍTULOS PUBLICADOS

01. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Povos Indígenas e Mudança Sócio-Cultural na Amazônia, 1973. Republicado (*) em A Sociologia do Brasil Indígena, do mesmo autor. 2ª edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB, 1978: 173-196, e em Man in the Amazon, org. por Charles Wagley, Gainesville: The University Presses of Florida, 1974: 111-135.
02. RAMOS, Alcida Rita. Nomes Pessoais e Classificação Social na Sociedade Sanumá (Yanoama), 1973. Republicado no Anuário Antropológico/76: 13-38 e em Peasants, Primitives and Proletariats, org. por Browman e Schwartz, Haia: Mouton, 1979: 191-205.
03. MELATTI, Julio Cezar. O Sistema de Parentesco dos Índios Kraho, 1973. Republicado em Dialectical Societies, org. por D. Maybury-Lewis, Cambridge: Harvard University Press, 1979: 46-79.
04. RAMOS, Alcida Rita e Peirano, Mariza G. e S. O Simbolismo da Caça em Dois Rituais de Nominação, 1973.
05. WOORTMANN, Klaas. Comunidade e Haciendas no Perú Andino: Contribuição a uma Sociologia do Camponato Latino-Americano, 1973.
06. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um Conceito Antropológico de Identidade, 1974. Republicado em Alter 3(4), 1973: 208-219 e em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: Pioneira, 1976: 33-52.
07. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Processos de Articulação Étnica, 1974. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: Pioneira 1976: 53-73, e em Processos de Articulación Social, org. por Hermitte e Bartolomé, Buenos Aires: Amorrotur, 1977: 282-304.
08. MELATTI, Julio Cezar. Reflexões sobre Algumas Narrativas Kraho, 1974. A maioria das narrativas, sem as reflexões, republicadas em Folk Literature of the Gê Indians, vol. II, org. por J. Wibert e K. Simoneau, Los Angeles: University of California-UCLA, 1984: 316-354.
09. RAMOS, Alcida Rita. Identidade Étnica numa Situação Intertribal, 1974. Republicado em Hierarquia e Simbiose, org. pela mesma autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL, 1980: 23-65.
10. RAMOS, Alcida Rita. Mundurucu. Mudança Social ou Falso Problema?, 1974. Republicado em American Ethnologist, 5, 1978: 675-689.
11. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Possibilidade de uma Antropologia da Ação entre os Iukuna, 1975. Republicado em América Indígena 37(1), 1977: 145-169 e em Sociologia do Brasil Indígena, do mesmo autor, 2ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. UnB:
12. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Reconsiderando Etnia, 1975. Republicado em Identidade, Etnia e Estrutura Social, do mesmo autor, São Paulo: 1976: 79-109.

(*) Os textos republicados nem sempre o são na mesma língua e por vezes sofrem modificações no título e na redação.

13. MELATTI, Julio Cezar e MONTAGNER MELATTI, Delvaír. Relatório sobre os Índios Marúbo, 1975.
14. ZARUR, George de C. Leite. Pescadores do Golfo do México: Racionalidade Econômica e Sistema Social, 1976.
15. ZARUR, George de C. Leite. Repensando o Conceito de Matrifocalidade, 1976.
16. RAMOS, Alcida Rita. Extinção, Alienação ou Simbiose? 1977. Republicado como Introdução a Hierarquia e Simbiose, pela autora, São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL, 1980: 01-17.
17. CADAXA, Maria. No Burgo do Tempo Perdido: Vondervotteimittis Revisitado, 1977.
18. RAMOS, Alcida Rita e ALBERT, Bruce. Descendência e Afinidade: O Contraste entre Duas Sociedades Yanomá, 1977. Republicado nas Actes du XLII Congrès International des Américanistes, vol. II. Paris, 1977: 71-90.
19. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Leitura de Mauss, 1977. Republicado como Introdução à Mauss, org. pelo autor. São Paulo, Ática, 1979: 05-50.
20. WOORTMANN, Klaas. Hábitos e Ideologia Alimentares em Grupos Sociais de Baixa Renda. Relatório Final, 1978.
21. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade e Estrutura Social, 1978. Republicado no Anuário Antropológico/78: 243-263 e em Enigmas e Soluções, do mesmo autor, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983: 103-125.
22. LARAIA, Roque de Barros. A Situação das Minorias Étnicas no Brasil, 1978. A parte referente ao negro, ampliada, republicada no BIB 7; 1979: 11-21.
23. LUSTIG-ARECCO, Vera. Adaptação à Caça: Uma Análise Comparativa, 1978. Republicado na Revista de Antropologia 22, 1979: 39-60.
24. MELATTI, Julio Cezar. À Procura de uma Classificação dos Personagens Mítico-Rituais Timbiras, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/79: 99-130.
25. SYGAUD, Lygia Maria. O Sindicato e a Estratégia do Capital, 1979.
26. AMARAL, Custódia Selma Sena do. Durkheim e o Estudo das Representações, 1979. Republicado no Anuário Antropológico/82: 134-164.
27. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnia e Estrutura de Classes, 1980. Republicado no Anuário Antropológico/79: 57-78 e em Enigmas e Soluções, do mesmo autor, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983: 126-149.
- 27a SILVERWOOD-COPE, Peter L. Os Maku - Povo Caçador do Noroeste da Amazônia, 1980. o 3º capítulo foi publicado no Anuário Antropológico/78: 176-239.
28. SILVERWOOD-COPE, Peter L. The Secret of The Pagodas (Religion and Politics in South-East Asia) 1981. Traduzido para o português no nº 62 desta mesma Série.
29. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. As Categorias do Entendimento na Formação da Antropologia, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/81: 125-146.
30. PEIRANO, Mariza G. e S. Documentos e Identidade Social (Algumas Reflexões sobre Cidadania no Brasil), 1982. Republicado em Sociedade e Estado, vol. 1 nº 1: 49-63.
31. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Sociedade Plural" e Pluralismo Cultural no Brasil, 1982. Republicado em Tempo Brasileiro 71, 1983: 07-17 e em Proceedings of the American Ethnological Society. Washington, 1984: 35-48.

nº 32 da Série Antropológica não publicado no volume da Coleção Princípios, São Paulo: Ática, 1986.

53. PEIRANO, Mariza G. e S. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico. Republicado no Anuário Antropológico/85. Rio: Tempo Brasileiro, 1986.
54. MELATTI, Julio Cezar. "Wen'ia: A Origem Mitológica da Cultura Marúbo", 1986.
55. LARAIA, Roque de Barros. Os Estudos de Parentesco no Brasil, 1987. Republicado em BIB 23. 1987: 3-17.
56. CARVALHO, José Jorge de. O Jogo das Bolinhas de Vidro: Uma Simbólica da Masculinidade, 1987. A sair no Anuário Antropológico/87.
57. PEIRANO, Mariza G. e S. A Índia das Aldeias e a Índia das Castas: Reflexões sobre um Debate, 1987. Republicado em Dados, vol. 30, nº 1, 1987: 109-122.
58. PEIRANO, Mariza G. e S. O Pluralismo de Antonio Candido, 1987.
59. CARVALHO, José Jorge de. A Força da Nostalgia: A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais, 1987. Republicado em Religião e Sociedade, vol. 14, nº 2, 36-61. 1988.
60. LARAIA, Roque de Barros. Etnologia Indígena Brasileira: um Breve Levantamento, 1987.
61. SEGATO, Rita Laura. Algunas Propuestas para un Estudio del Cambio Religioso: La Expansión Evangélica en La Quebrada y Puna Jujeñas, 1987.
62. SILVERWOOD-COPE, Peter L. O Segredo dos Pagodes: Religião e Política no Sudeste Asiático, 1987. Tradução do nº 28 desta Série.
63. SENA, Custódia Selma. Em Favor da Tradição ou Falar é Fácil, Fazer é que são Elas. 1987.
64. LARAIA, Roque de Barros. A Morte e as Mortes de Curt Nimuendajú, 1988. in Ciência Hoje, vol. 8, nº 44.
65. PEIRANO, Mariza G.S. "Are You Catholic? Relato de viagem, Reflexões Teóricas & Perplexidades Éticas. 1988. Republicado em Dados, vol. 31, nº 2, p. 219-242.
66. RAMOS, Alcida Rita. Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado. 1988. A sair no Anuário Antropológico/87 e em Nation-State and Indian in Latin America, org. por Greg Urban e Joel Sherzee.
67. RAMOS, Alcida Rita. A Antropologia Brasileira Vista Através do Anuário Antropológico, 1988.
68. LARAIA, Roque de Barros. A Morte nas Sociedades Tupi-Guarani, 1988.
69. WOORTMANN, Klaas A.W. "Com Parente não se Negocia": O Camponato como Ordem Moral, 1988. A sair no Anuário Antropológico/87.
70. RIBEIRO, Gustavo Lins. Descotidianizar. Extrañamiento y Conciencia Práctica. Un Ensayo sobre la Perspectiva Antropológica. 1988.
71. CARVALHO, José Jorge. A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo, 1988. Republicado no Anuário Antropológico/86, 153-181. Brasília: Ed. UnB/Tempo Brasileiro.
72. ARAGÃO, Luiz Tarlei de. Perspectivas de Ocupação do Cerrado na Região de Brasília ou Notas para uma Antropologia do Sertão, 1988.

32. RAMOS, Alcida Rita. Sociedades Indígenas, 1982. Republicado com cortes, como volume da Série Princípios, São Paulo: Ática, 1986.
33. MACHADO, Lia Zanotta. Identidade e Individualismo, 1982.
34. FISCHER, Michael M. From Interpretive to Critical Anthropologies, 1982. Republicado no Anuário Antropológico/83: 55-72.
35. PEIRANO, Mariza G. e S. Etnocentrismo às Avessas: O Conceito de "Sociedades Complexas", 1982. Republicado em Dados 26(1), 1983: 97-115.
36. LARAIA, Roque de Barros. O Conceito Antropológico de Cultura, 1983. Republicado com o título Cultura: Um Conceito Antropológico, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
37. PEIRANO, Mariza G. e S. a Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes: Os Tupinambá, 1983. Republicado no Anuário Antropológico/82: 15-49.
38. MELATTI, Julio Cezar. Antropologia no Brasil: Um Roteiro, 1983. Republicado no BIB 17, 1984: 3-52.
39. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Introdução a uma Leitura de Rivers, 1984. A ser republicado como Introdução a Rivers, org. pelo autor, São Paulo: Ática.
40. WOORTMANN, Klaas. A Família Trabalhadora, 1984. Republicado em Ciência Hoje 3(13), 1984: 26-31 e em Ciências Sociais Hoje/1984, São Paulo: Cortez/ANPOCS, 1984: 69-87.
41. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84: 191-203.
42. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A "Categoria da Causalidade" na Formação da Antropologia, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/83: 11-52.
43. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Leitura e Cultura de uma Perspectiva Antropológica, 1984.
44. PEIRANO, Mariza G. e S. O Antropólogo como Cidadão: Louis Dumont e o Caso Brasileiro, 1984. Republicado em Dados 29 (1), 1985: 27-43.
45. RAMOS, Alcida Rita. Categorias Étnicas do Pensamento Sanumá: Contrastes Intra e Inter-Étnicos, 1984. Republicado no Anuário Antropológico/84: 95-108.
46. MACHADO, Lia Zanotta e MAGALHÃES, Themis Quezado de. Imagens do Espaço: Imagens de Vida (Um Estudo sobre Brasília) 1984. Republicado em Brasília, Ideologia e Realidade: Espaço Urbano em Questão, org. por Aldo Paviani, São Paulo: Projeto, Brasília, CNPq, 1985: 191-214.
47. MACHADO, Lia Zanotta. Família, Honra e Individualismo, 1985.
48. MELATTI, Julio Cezar. A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Wetsa, 1985. Republicado no Anuário Antropológico/84: 109-173.
49. MELATTI, Julio Cezar. Curt Numuendajú e os Jê, 1985.
50. WOORTMANN, Klaas. A Comida, a Família e a Construção do Gênero Feminino, 1985. Republicado em Dados, vol. 29, nº 1, 1986: 103-130.
51. RAMOS, Alcida Rita; LAZARIN, Marco Antonio e GOMEZ, Gale Goodwin. Yanomami em Tempo de Ouro (Relatório de Pesquisa) 1985. Republicado em Cultura Indígena de la Amazonia. Catálogo del Quinto Centenario. Madrid: Biblioteca Quinto Centenario, 1986:73-83.
52. RAMOS, Alcida Rita. Sociedades Indígenas. A Classificação de Parentes, 1986. Trecho do

73. SEGATO, Rita Laura. A Vida Privada de Iemanjá e seus Filhos: Fragmentos de um Discurso Político para Compreender o Brasil, 1988. A sair no Anuário Antropológico/87.
74. CARVALHO, José Jorge de. Violência e Caos na Experiência Religiosa , 1988.
75. SEGATO, Rita Laura. A Antropologia e a Crise Taxonômica na Cultura Popular, 1988. A sair pelo INF, FUNARTE.
76. PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. Teoria e Prática da Antropologia: Dois Exercícios, 1988.

