

# A ANTROPOLOGIA COMO CIÊNCIA SOCIAL NO BRASIL<sup>1</sup>

Mariza G. S. Peirano

O fato de a antropologia ter se consolidado no Brasil como uma das ciências sociais é pleno de conseqüências, se comparamos o caso brasileiro com o desenvolvimento da disciplina em outros contextos, especialmente nos centros reconhecidos de produção intelectual. Mas, mesmo como uma das ciências sociais, a antropologia no Brasil manteve a dimensão de alteridade que é característica fundante da disciplina. Este artigo tem sua motivação nesse fato. Nele são discutidas algumas conseqüências mais gerais que dele decorrem, assim como uma específica: a configuração que a antropologia adquire no Brasil a partir dos anos 60.

## O fato

É no período que compreende as décadas de 60 e 70 que a antropologia no Brasil começa a se ver como uma genuína ciência social – isto é, como um ramo da sociologia dominante dos anos 40 e 50. Penso não ser exagero usar como metáfora o fato de a antropologia ter se desenvolvido como uma “costela” da sociologia então hegemônica. No entanto, para se constituir como antropologia nesse contexto, foi necessário manter e desenvolver um estilo *sui generis* de ciência social, no qual uma dimensão de alteridade assumisse a dupla função de produzir uma antropologia *no* Brasil e *do* Brasil.

Início portanto com a pergunta: o que há de fundamental nos anos 60 que marca essa orientação? Se optamos por um olhar institucional, é nos anos 60 que se implantam os primeiros programas de pós-graduação em antropologia nas universidades federais.<sup>2</sup> É esse o momento em que se inicia a reprodução social dos antropólogos de maneira sistemática, formando o que hoje, retrospectivamente, se reconhece como gerações e descendências.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Agradeço a Miguel Vale de Almeida e João Leal o convite para participar do colóquio “Antropologias Brasileiras na Viragem do Milênio” e a Joaquim Pais de Brito os comentários.

<sup>2</sup> Esse é o período em que se fundam os programas no Museu Nacional/UFRJ e na Universidade de Brasília. Logo em seguida, cria-se o programa de Campinas, que se soma, em São Paulo, ao mais antigo doutorado em antropologia no país, o da USP.

<sup>3</sup> Na concepção de Antonio Candido, trata-se do início de uma *tradição* de saber, diferente de *manifestações* anteriores, que constituem momentos em que não há continuidade de obras e autores, e quando os últimos não estão cientes de integrarem um processo de formação. Naturalmente, o tempo das *manifestações* não impede surgirem obras de valor; na verdade, os autores desse período são freqüentemente considerados fundadores pelos que os sucedem, quando estão estabelecidas linhas contínuas de estilos, temas, formas ou preocupações (Candido 1959).

Mas uma segunda perspectiva antecede a fundação dos programas e focaliza o contexto disciplinar da época, isto é, a relação entre a antropologia e a ciência social hegemônica então: a sociologia. Nesse contexto histórico, condições sociais favoreceram, por exemplo, o aparecimento do conceito de "fricção interétnica" – noção que marcou, conceitual e institucionalmente, a inclusão de pontos de vista e orientações teóricas considerados, na época, propriamente sociológicos a uma temática reconhecida como antropológica.

O bem-sucedido conceito de fricção interétnica toma a questão indígena como motivação para se pensar a sociedade nacional "através da presença certamente 'incômoda' dos grupos tribais" (Cardoso de Oliveira 1978: 11). O índio era um indicador sociológico para os que estudavam a sociedade nacional, seu processo expansionista e sua luta para o desenvolvimento – tanto quanto o negro havia servido ao mesmo propósito para Florestan Fernandes.<sup>4</sup> O adjetivo *incômodo* é revelador de um ideal de sociedade nacional integrada, se não para o antropólogo, para a sociedade civil dominante. Mas hoje, ao se rever o sucesso institucional das disciplinas, é elucidativo lembrar que para Egon Schaden – que ocupou a cadeira de antropologia na USP por quase duas décadas, de 1949 a 1967 – "nunca chegou a esboçar-se, *felizmente*, na Universidade de São Paulo, algo que pudesse denominar-se uma 'escola antropológica paulista'" (Schaden 1984: 254; ênfase minha). Aqui é o advérbio o índice revelador da ironia do antropólogo e podemos glosar a afirmação como "Felizmente a antropologia da USP não seguiu [o sucesso d]a sociologia da USP".

Em termos da antropologia que se tornou legítima no Brasil, há, portanto, pelo menos dois tipos de manifestação a considerar: até os anos 60, pelo rótulo de antropologia entendia-se de forma dominante (se não exclusiva) o estudo hoje considerado canônico ou clássico de sociedades tribais ou primitivas, como era comum nos grandes centros europeus e norte-americanos.<sup>5</sup> Esse é o quadro de referência de Egon Schaden, por exemplo. Essa antropologia (social) se situava no contexto mais inclusivo da arqueologia, antropologia física, paleontologia e, de forma especial, encontrava-se nos museus.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Aqui é interessante notar que a antropologia moderna no Brasil descende mais dos estudos de Florestan sobre a integração do negro que das análises sobre os Tupinambá (cf. Peirano 1981).

<sup>5</sup> Gerholm e Hannerz (1982) denominam "antropologia internacional" aquela que se desenvolve nos centros europeus e norte-americanos. Os autores usam como metáfora a idéia de um continente, onde se faz a antropologia internacional, ao redor do qual existem vários arquipélagos, maiores e menores.

<sup>6</sup> Estou ciente da complexidade que resulta de várias vertentes nessa época. Por exemplo, para Schaden, nos "primeiros tempos" dominaram os etnólogos: do início do século, Schaden cita Herman von Ihering e Curt Nimuendaju (e, institucionalmente, a importância do Instituto Histórico e Geográfico e do Museu Paulista); depois, Herbert Baldus e a fundação da Universidade de São Paulo e da Escola de Sociologia e Política. Em 1935, instala-se, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, a cadeira de Etnografia Brasileira e Língua Tupi-Guarani, ocupada por Plínio Ayrosa (que era engenheiro, nota Schaden) e depois por Emilio Willems. Mais tarde, a antropologia ganha o *status* de "cadeira" (em 1948), cabendo sua regência ao próprio Schaden (Schaden 1984). Enquanto isso, no Rio de Janeiro, foi pelo consórcio da antropologia com a história e a geografia (esta última havia alcançado uma posição hegemônica no cenário intelectual

Depois da fundação dos programas de pós-graduação nas décadas de 60/70, à (nova) antropologia cabia enfrentar o mesmo desafio colocado na época aos sociólogos: “analisar, compreender e, assim, transformar a sociedade brasileira” (Costa Pinto e Carneiro 1955: 24). Tratava-se de um empreendimento social e explicitamente “interessado”, no sentido weberiano.

Aqui é necessário assinalar, com ênfase, que a passagem de um contexto a outro não é descontínua e tampouco excludente. Não se trata de uma revolução científica, nos termos clássicos kuhnianos. A versão da qual somos descendentes inclui a anterior e a circunscreve. Retorno ao tema quando falar da configuração contemporânea. Trata-se, portanto, não de ruptura mas de englobamento. O momento de transição, no entanto, quando as áreas estavam pouco definidas, foi dominado por certa ambivalência: de um lado, os estudos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá (Fernandes 1963, 1970) foram considerados “etnossociologia” por seu professor Herbert Baldus (e não antropologia, como os vemos hoje); de outro, o próprio Schaden aceitou orientar uma tese sobre o negro, no momento em que Florestan Fernandes se desinteressava do tema.<sup>7</sup>

### Um parêntese: sociogênese

Data da década de 30 o projeto de fazer as ciências sociais no Brasil – na época, referenciadas pelo termo inclusivo de “sociologia” – combinarem um projeto educativo e um projeto político de longo prazo. A elite econômica paulista descobre que falta ao país uma elite política: “Vencidos pelas armas, sabíamos perfeitamente que só pela ciência e pela perseverança voltaríamos a exercer a hegemonia” (Mesquita Filho 1969: 199 *apud* Schwartzman 1979: 195). Assim, a futura Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo direciona-se para a “principal missão de criar um ideal, uma consciência coletiva ou, para não faltar à linguagem da época, [...] criar no espírito da juventude e instilar na alma da coletividade a mística nacional” (Mesquita Filho, 1969: 164-6 *apud* Schwartzman 1979: 196). Se é correto pensar que a Universidade de São Paulo foi uma experiência bem-sucedida mas localizada – a Universidade do Distrito Federal (UDF), por

do Estado Novo) que a primeira encontrou seu lugar na Faculdade Nacional de Filosofia (cf. Castro Faria 1984). Já na Bahia, Thales de Azevedo observou que a instalação do ensino de antropologia nas Faculdades de Filosofia no país fez com que novos docentes substituíssem aqueles recrutados predominantemente entre os médicos, quando não entre engenheiros, odontólogos, farmacêuticos e geógrafos. Esses médicos formaram uma geração que trouxe da medicina os instrumentos teóricos e conceituais para enveredar nas antropologias física e cultural, não sendo de estranhar, portanto, que se ressentissem, como o próprio Thales de Azevedo, da falta de uma formação mais adequada (Azevedo 1984).<sup>7</sup> João Batista Borges Pereira formulou um projeto a ser orientado por Florestan Fernandes. O desinteresse de Florestan produziu o evento que criou uma sublinhagem: João Batista encontrou em Egon Schaden um orientador para a mesma pesquisa. Ver Peirano (1992, capítulo 2) para o papel de Florestan Fernandes no desenvolvimento das ciências sociais no Brasil e, em particular, da sociologia.

exemplo, foi abortada logo após sua fundação para renascer mais tarde –, nela estão os traços sociogenéticos que marcariam as ciências sociais nas décadas subseqüentes.<sup>8</sup>

Nesse sentido, no Brasil atualizava-se a tradição do iluminismo, na qual se gestou a sociologia no século XVIII. Na França, a inovação do Institut National residiu na proposta de uma moralidade secular (oposta à religiosa), e a sociologia prometia tornar a ciência disponível para o melhoramento da vida social, especialmente na área das políticas nacionais. O fato é que, quando Napoleão dissolveu a Seção das Ciências Políticas em 1803, a expectativa de as ciências sociais direcionarem de forma *científica* o curso do processo de construção nacional foi duramente abalada. Também nos Estados Unidos, o projeto iluminista de uma ciência do homem teve seu termo quando a American Social Science Association se desmembrou em diversas disciplinas, dando lugar a uma orientação prática e tecnocrática para os problemas sociais (Becker 1971).

O paradoxo, portanto, de uma ciência social *crítica* que se desenvolve contra os interesses daqueles que a criaram é um problema sempre lembrado, para o qual, todavia, não há consenso. Assim, Lévi-Strauss recorda-se de seu período de professor universitário em São Paulo nos anos 30 pelo comportamento dos alunos: estes não se interessavam pelas conquistas passadas, mas apenas as últimas teorias mereciam atenção. Já a geração que a missão francesa formou considerou-se composta de “trapezistas sem rede de proteção”, já que eles precisavam decidir o que fazer com o conhecimento maciço a que estavam sendo expostos pela primeira vez no projeto de modernização que consistiu em convidar professores europeus para ensinar no Brasil (Lévi-Strauss 1977; Fernandes 1977: 225).

### Conseqüências gerais

Essas observações podem ser resumidas em quatro pontos gerais.

Em primeiro lugar, em diversos momentos, um mesmo nome – antropologia, por exemplo – não designa necessariamente o mesmo fenômeno.<sup>9</sup> Por exemplo, a antropologia que se fez na década de 40 e a que se faz hoje: no Brasil, a antropologia dos grupos indígenas foi englobada no projeto mais amplo atual.

Em segundo lugar, não é possível falar do desenvolvimento de uma disciplina sem seu contexto. No século XX, parte significativa desse contexto é representada pelas disciplinas vizinhas, quer sejam estas inspiradoras, quer

<sup>8</sup> Ver Schwartzman (1979) e Peirano (1981) para o papel da fundação das Faculdades de Filosofia no contexto das novas universidades.

<sup>9</sup> Para uma discussão sobre a questão dos rótulos e conteúdos disciplinares na antropologia, ver Cabral (1998).

tenham sido rivais. Assim, investigar o desenvolvimento da antropologia no Brasil depois dos anos 50 exige que se examine, pelo menos, a sociologia e a ciência política. Para uma avaliação do período anterior aos anos 50, é preciso levar em consideração a literatura.

Em terceiro lugar, determinado saber não é desenvolvido *apenas* pelos especialistas da área – isto é, não-antropólogos podem fazer antropologia. As linhas disciplinares no Brasil são freqüentemente transpostas e os cientistas sociais sentem-se aptos, embora nem sempre à vontade, para avaliar os trabalhos dos colegas de outras disciplinas.

Finalmente, uma disciplina acadêmica revela sua possível configuração no diálogo com as idéias e os valores dominantes de uma sociedade. No caso brasileiro, as ciências sociais são reconhecidas como saber legítimo quando o país passa a se considerar parte do mundo moderno, idéia dominante a partir da década de 30. Nesse contexto, às ciências sociais coube propor modelos alternativos para o projeto de construção nacional.<sup>10</sup>

### Mais uma variante

Todas essas dimensões se somam ao fato de sermos um país de língua portuguesa. No Brasil, uma comunidade de interlocutores autodefinidos como cientistas sociais desenvolveu-se ao longo das últimas décadas a ponto de, com freqüência, os encontros mais gerais dos cientistas sociais tornarem-se fórum de mais prestígio que os das subdisciplinas. No entanto, aderindo, por um lado, ao preceito universalista da ciência e, por outro, ao comprometimento social em termos locais, a disciplina que hoje se desenvolve no país i) partilha os ideais que definem a antropologia desde o século passado, relativos à unidade da humanidade; ii) reconhece a especificidade de qualquer de suas formas sociais; e iii) não menos, seus praticantes vêem-se – pela própria formação e socialização acadêmicas – como cidadãos comprometidos em termos sociais. Curiosamente, há um indício de afinidade lingüística nos dois casos notados: a ênfase universalista é freqüentemente traduzida para o inglês ou francês, enquanto a dedicação a causas políticas fica mais restrita ao português.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> As ciências sociais, portanto, dialogam com projetos de *nation-building*. No Brasil, nas primeiras décadas após a institucionalização das ciências sociais no país, à sociologia coube diagnosticar e apresentar modelos contestatórios ou revolucionários a curto ou médio prazo aos então vigentes; à antropologia pós-60, explicar diferenças, quer sociais ou culturais. Ver Peirano (1981) para a relação entre antropologia e processos de *nation-building*, a partir da proposta de Norbert Elias (1972), que os vê como processos de integração social e territorial de longa duração. Encontrei ainda em Leal (1995, 1999, no prelo) discussões estimulantes sobre a constituição da antropologia e a construção do fato nacional em Portugal. Leal dialoga com a proposta de Stocking Jr. (1982).

<sup>11</sup> À primeira vista, Ramos (1998) parece uma exceção que confirma a regra. O livro foi publicado nos Estados Unidos antes de o ser no Brasil. No entanto, os diálogos desenvolvidos parecem efetivamente ter a comunidade norte-

## Antropologia no/do Brasil

Externamente é com a sociologia, portanto, que a antropologia como disciplina vem dialogando desde a institucionalização das ciências sociais na década de 30. Já internamente às suas fronteiras, esse diálogo é rebatido como uma eventual distinção entre a etnologia indígena *feita no Brasil* e as investigações antropológicas *sobre o Brasil*.<sup>12</sup> Na última década, a presença de um mínimo de especialistas nas diversas temáticas – indígena, camponesa, urbana, afro-brasileira e outras – vem sendo considerada exigência para a definição de um departamento de excelência em antropologia no Brasil. Para além da pesquisa indígena propriamente dita, uma antropologia feita no/do Brasil é uma aspiração comum. Em qualquer caso, os padrões inicialmente definidos pela sociologia de Florestan Fernandes continuam vigentes na agenda das ciências sociais no país: a excelência acadêmica como parâmetro – aí incluída a ambição teórica – e, sob perspectivas diversas de comprometimento, a temática nacional.<sup>13</sup>

### A questão da alteridade no Brasil: quatro tipos ideais

Trata-se de um fato reconhecido a tendência dominante de os antropólogos brasileiros realizarem pesquisa no próprio país. As exceções aumentam a cada dia (cf. Velho 1995), mas estudantes de pós-graduação (diferente do caso norte-americano, por exemplo) geralmente se perguntam com quem e onde farão sua pesquisa de campo, mas dentro de limites ideológicos (quando não estritamente territoriais) brasileiros. Isto é, antropólogos brasileiros não andam à procura do exótico; ao contrário, parece haver uma trilha no mundo e ela é definida pelos caminhos percorridos pela tradição luso-brasileira.<sup>14</sup> Volto a este ponto.

---

-americana como interlocutora privilegiada. Os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro são mais indicativos de uma especialização lingüística (cf. Viveiros de Castro 1992; Viveiros de Castro e Andrade 1988). Por outro lado, seminários como este ampliam o universo de conversação, prometendo criar “antropologias de língua portuguesa” – para usar a idéia de Miguel Vale de Almeida –, tão mais ricas quando desenvolvidas em contextos sociais diversos.

<sup>12</sup> Essa perspectiva esteve presente na mesa-redonda realizada na 21ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 5-9 de Abril de 1998, em Vitória, “Sobre os grandes divisores: etnologia das sociedades indígenas e antropologia das sociedades complexas”, em que *etnologia* e *antropologia* se associavam, respectivamente, às sociedades indígenas e às sociedades complexas. É possível que essa perspectiva reflita o contexto específico do Programa de Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

<sup>13</sup> Depois dos anos 30, a sociologia da USP passa a representar o padrão de excelência, embora não necessariamente o modelo institucional. Como padrão, ele se tornou hegemônico e repercutiu nas demais ciências humanas (como a antropologia e a ciência política), incluindo a filosofia e a história e até mesmo o folclore. Ver Fernandes (1961) para a relação entre a sociologia e a antropologia. O folclore desapareceu de cena nesse contexto, vencido no seu propósito de se tornar um saber “científico” (cf. Vilhena 1997). Para uma avaliação do conceito de nação para os antropólogos, ver Peirano (1992, capítulo 3).

<sup>14</sup> É cada vez mais freqüente que alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB) procurem extrapolar fronteiras geográficas mas, mesmo nesses casos, a comparação com o Brasil é dominante.

Mas se, então, a antropologia se define por alguma noção de alteridade (sem a qual a disciplina não se reconhece a si própria) e, mais, se no Brasil abordagens antropológicas e sociológicas são percebidas como distintas, fica a questão: onde se aninha a diferença no Brasil?

O fato de a antropologia em geral *não* ultrapassar fronteiras geográficas no Brasil, mas, ao mesmo tempo, diferenciar-se das demais ciências sociais pela dimensão intrínseca do estudo da alteridade, produz um caso experimental para se testar a associação entre antropologia e exotismo – agora que este se torna incorreto e inaceitável como valor no mundo (pós-) moderno. Como uma noção *radical* de alteridade não é fundamental, podemos imaginar que o exotismo, vigente em outras latitudes até recentemente, é apenas a referência distante. Ao se aculturar no país, o exotismo assumiu sua faceta de diferença; foi atenuado, quem sabe se amenizou, e passou a incluir vários tipos de “diferença próxima”.

É preciso esclarecer: se todo exotismo é um tipo de diferença, nem toda diferença é exótica; a ênfase na diferença tem como dimensão intrínseca a comparação, enquanto a ênfase no exotismo dispensa contrastes; a diferença produz uma teoria política, o exotismo produz militância, ativismo ou filantropia *à parte* da etnografia. No Brasil, o estudo de populações indígenas como alteridades isoladas propiciou que o contato interétnico se tornasse um objeto de investigação em si. Logo questões urbanas puderam ser vistas como legítimas em termos etnográficos e, em seguida – para completar o caminho de volta –, o estudo da própria prática e produção dos cientistas sociais tornou-se relevante.<sup>15</sup> O fato de esse percurso não ser esperado, de esse não ser o caminho antecipado, prova-o a discussão, na década de 70, sobre a validade da pesquisa junto ao grupo do pesquisador, os critérios de familiaridade necessários para a pesquisa etnográfica e, nos termos da época, a necessidade de tornar *exótico* o que era *familiar* (DaMatta 1973a, 1981; Velho 1978).<sup>16</sup>

Se essas reflexões reforçam a idéia de que categorias de alteridade são contextuais *mesmo para os antropólogos*, é possível identificar quatro tipos ideais para a comunidade de especialistas brasileiros, representados por graus diferenciados de alteridade. A noção de diferença então *desliza* de uma perspectiva mais radical de alteridade para uma mais próxima.

Uso aqui tipo ideal na concepção weberiana, em que os tipos não são realidades históricas puras nem “realidades autênticas”, e mantenho a idéia de que a alteridade, quer concebida como distância geográfica, cultural ou social, é princípio fundante da disciplina. No Brasil, dentro dos limites demarcados pela exigência de rigor teórico combinado à força moral que

<sup>15</sup> Ver também Peirano (1999) para a comparação entre a noção de alteridade como exotismo e como diferença.

<sup>16</sup> Este debate foi contemporâneo à discussão dos antropólogos indianos sobre o estudo “of one’s own society” (cf. Peirano 1999).

define a ciência social como comprometida e transformadora, a influência durkheimiana parece ter se combinado de forma *sui generis* à tradição germânica da cultura, a primeira englobando hierarquicamente a segunda.<sup>17</sup>

Passo a examinar os quatro casos mas, naturalmente, as categorias não são excludentes e é comum antropólogos transitarem em várias delas ao longo de suas carreiras.<sup>18</sup>

### *i) a alteridade radical*

Dois situações definem a alteridade (mais) radical no Brasil. A primeira pode ser ilustrada pelo estudo de populações indígenas, constituindo-se este o exotismo viável ou possível em termos locais. Nesse caso, as pesquisas são na maior parte das vezes realizadas em território brasileiro.<sup>19</sup> Embora para os especialistas seja fortuito que os grupos indígenas estejam *situados* no Brasil, o fato é que existem implicações políticas e ideológicas significativas nessa localização. De um lado, trata-se de área onde os debates com a comunidade internacional são mais freqüentes, já que as pesquisas correspondem às preocupações mais canônicas da antropologia. (Nesse caso, fica a pergunta: nossa *diferença* transforma-se em *exotismo* alhures?) De outro, antropólogos que se dedicam a situar grupos indígenas no *corpus* etnológico sul-americano, isto é, para além das fronteiras nacionais, vêem-se compelidos, por exemplo, a participar da política governamental na questão da demarcação das terras indígenas.

Não é necessário listar a produção pertinente, já que os trabalhos dos especialistas são bastante conhecidos (cf. Melatti 1984, Peirano 1999 e Viveiros de Castro 1999). Para indicar as conotações ideológicas e políticas, basta contrastar dois exemplos paradigmáticos: Lévi-Strauss e Florestan Fernandes. Embora teoricamente próximos, no Brasil Lévi-Strauss encontrou o caminho para a noção (universal) de estrutura dual nos Bororo; já Florestan, que ao reconstruir a organização social dos Tupinambá também os inseria no mapa mundial, provava sua competência além-fronteiras, mas também encontrava o ponto zero da história do Brasil.

Antropólogos brasileiros então não saem do Brasil? Sim. Há uma tendência nova que leva o observador para fora dos limites geográficos do país. Mas aqui a trilha mencionada antes adquire mais sentido. Nos caminhos dos antropólogos brasileiros, algum vínculo ao Brasil é essencial.

<sup>17</sup> Para Durkheim, a sociologia não deveria conhecer formas extintas de civilização com o objetivo único de conhecê-las e reconstituí-las, assim como não deveria procurar a religião mais simples pelo simples prazer de contar suas extravagâncias e singularidades. Para Durkheim, a sociologia tem por objetivo explicar uma realidade atual e próxima, "capaz de afetar nossas idéias e nossos atos" (cf. Durkheim 1996: v-vi).

<sup>18</sup> Ver Peirano (1999) para bibliografia mais detalhada sobre os tipos ideais aqui definidos.

<sup>19</sup> Melatti (1999) é uma exceção à tendência de classificar os índios do Brasil, e trabalha atualmente com áreas etnográficas da América do Sul.



Uma maneira é comparar-se o Brasil a outro país (à Índia, à França, aos Estados Unidos) – e, nesse caso, os Estados Unidos tornaram-se nosso Outro privilegiado, quase *civilizatório*. Tal procedimento nos é familiar desde o clássico estudo sobre preconceito racial de Oracy Nogueira e chega hoje às análises comparativas de Roberto DaMatta e vários outros (cf. Nogueira 1986).

Outra tendência crescente é o interesse na antropologia feita em Portugal, fortalecido por congressos e conferências luso-brasileiras (e este colóquio é mais um passo nessa direção), de novo atestando o significado dos vínculos históricos e lingüísticos e dos caminhos luso-brasileiros. O resultado é visível em pesquisas realizadas em Moçambique e Guiné-Bissau – no caso africano –, ou em Goa (Índia), por exemplo.<sup>20</sup> Outra tendência emergente é a de seguir os brasileiros nas ondas migratórias recentes para o exterior, quer para outros países da América Latina, quer para os Estados Unidos ou Europa.<sup>21</sup>

#### *ii) contato com a alteridade*

Consolidado no Brasil, o estudo do contato interétnico constitui talvez a contribuição mais original da antropologia feita no país. Há hoje uma literatura considerável, herdeira direta das preocupações indigenistas que, por muito tempo, os etnólogos focalizaram em trabalhos à parte de suas contribuições principais. A transformação dessa preocupação em tópico legitimamente acadêmico ocorreu nas décadas de 50 e 60: Darcy Ribeiro centrou o tema na direção do indigenismo que, mais tarde, recebeu o polimento teórico de Roberto Cardoso de Oliveira com a noção de “fricção interétnica”. Hoje estes trabalhos têm continuidade nos estudos realizados por João Pacheco de Oliveira (1999) sobre territorialização, Antonio Carlos de Souza Lima (1995) sobre o indigenismo como conjunto de ideais relativos à inserção de povos indígenas em estados nacionais e Stephen Baines (1991) para a relação entre grupos indígenas e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Seguindo uma trajetória diversa – porque iniciou sua carreira no terreno da etnologia clássica –, Ramos (1998) dedica-se a explicar porque, tratando-se de uma população relativamente pequena, os índios representam a nacionalidade de maneira tão relevante.

A preocupação com o contato, tendo incluído as fronteiras de expansão, tornou legítimos, na antropologia, os temas relacionados ao colonialismo interno, que por sua vez abriu espaço para o importante tema do campesinato no Brasil. (Aqui os nomes imediatos são os de Moacir

<sup>20</sup> Almeida (1999) faz um caminho inverso, investigando o movimento cultural em Ilhéus, Bahia, e traz para a discussão questões que arejam as já familiares aos antropólogos brasileiros.

<sup>21</sup> Cf. Peirano (1999) para referências bibliográficas.

Palmeira, Giralda Seyferth, Klaas Woortmann, Ellen Woortmann, Lygia Sigaud, Margarida Moura. Esses autores foram de encontro aos sociólogos que já se dedicavam ao estudo do mundo rural).

### *iii) a alteridade em casa*

Se hoje os antropólogos europeus e norte-americanos se dão conta de que devem trazer a antropologia “para casa”, muito antes, no Brasil, a alteridade já era descoberta por perto. Os trabalhos são inúmeros e, curiosamente, é freqüente que o caminho se faça pela via da teoria.<sup>22</sup> Por exemplo, pela via do estruturalismo, Roberto DaMatta faz a ponte entre temas da etnologia indígena e o *ethos* nacional. Tendo iniciado a experiência por meio da análise de rituais nacionais (carnaval, paradas e procissões), DaMatta desvenda expressões como “você sabe com quem está falando?”, o mito das três raças no Brasil, músicas de carnaval, textos de literatura.<sup>23</sup> Gilberto Velho, na interlocução com a escola sociológica de Chicago, produziu a primeira pesquisa etnográfica em território urbano e moderno no contexto da antropologia pós-anos 60, depois ampliada e desenvolvida em várias outras, sobre classes médias, drogas, velhice, gênero, família, política, música. Seus alunos continuam a ampliar o leque temático, no qual se inclui hoje a investigação sobre grupos sociológicos relevantes da intelectualidade brasileira (fazendo fronteira com o próximo tipo ideal).

Por composições múltiplas com a sociologia, desde os anos 50 outros tópicos se legitimaram: a integração social de populações oprimidas, imigração, religião, messianismo, cultos afro-brasileiros, relações raciais, festas populares, movimentos sociais, gênero, direitos de minorias – todos na categoria de “alteridade próxima”. Na medida em que o aspecto da *diferença* é enfatizado, os estudos são vistos como mais antropológicos do que sociológicos.

### *iv) o nós radical*

Como que confirmando que a ciência social no Brasil tem um débito profundo com Durkheim, dos anos 80 em diante antropólogos desenvolveram vários estudos que focalizam as próprias ciências sociais como forma de manifestação da modernidade. Os tópicos são variados e incluem desde estudos sobre cientistas sociais brasileiros à revisitação de autores clássicos

<sup>22</sup> Ver Peirano (1998) para a relação entre a antropologia *at home* e os chamados *cultural studies*.

<sup>23</sup> Roberto DaMatta é o antropólogo que mais transitou nos quatro tipos ideais aqui considerados. Veja *Ensaio de Antropologia Estrutural* (DaMatta 1973b) como o ponto de transição. Neste livro estão, lado a lado, uma análise estruturalista canônica de um mito Apinajé, uma história de Edgar Allan Poe e o exame das inversões estruturais na *communitas* que é o carnaval carioca.

da teoria social. Um dado interessante é que os interlocutores dessa linha de trabalho são, na maioria, franceses (destaque para Bourdieu, mas também Foucault), com alguma influência de americanos (como Stocking Jr.). Os nomes incluem Luiz de Castro Faria, Sergio Miceli, Mariza Corrêa, Luiz Fernando Dias Duarte, Marcio Goldman, Federico Neiburg, entre muitos outros. (No meu próprio trabalho, procurei desenvolver um diálogo teórico triangular com Louis Dumont e Norbert Elias, cf. Peirano 1981, 1992).

Essa linha de estudos focaliza temas abrangentes relacionados com as tradições intelectuais ocidentais mas, os resultados sendo publicados principalmente em português, eles não atingem as audiências que poderiam dar um retorno intelectual produtivo. Uma questão fundamental se coloca então: para quem esses estudos são desenvolvidos? Como a interlocução principal tem sido interna (isto é, a disputa se dá na ausência dos autores inspiradores ou criticados), há um forte indício de que esses trabalhos preenchem uma função performativa de ligar os antropólogos brasileiros ao mundo maior, enquanto se mantém o diálogo restrito à comunidade de cientistas sociais locais. (Por outro lado, é preciso considerar que esta não é uma opção que se faz livremente.)

### **Conclusão: o contexto da alteridade no Brasil**

Cientistas sociais brasileiros não fazem parte integrante do circuito habitual dos centros reconhecidos de produção intelectual. Tal fato não impede que nos vejamos como parte dele e, portanto, interlocutores legítimos dos autores mais respeitáveis e reconhecidos da tradição ocidental. Mas, nesse contexto, há um traço peculiar da nossa inserção: falamos e escrevemos em português (embora leiamos em inglês e francês). O isolamento relativo da língua portuguesa tem uma afinidade com o papel político do cientista social no Brasil, chamado a participar de valores e responsabilidades de construção nacional. Este fato talvez explique (i) porque nossa alteridade é encontrada dentro dos limites (ideológicos e morais, traduzidos como territoriais) do país – o Brasil é imã ideológico e força moral –, (ii) mas, paradoxalmente, quando procuramos essa alteridade, muitas vezes acabamos por encontrar uma suposta (e talvez, de forma inconsciente, desejável) “singularidade brasileira”. A questão da identidade é fundamental e estamos, quase sempre, mais ou menos confortavelmente, em casa. É preciso reconhecer, no entanto, o aspecto sociológico positivo: ao longo de várias décadas, o processo complexo de lealdades intelectuais e políticas, o labirinto de caminhos dentro de um universo possível, assim como o quadro variado de interlocutores (presentes e ausentes), todos esses elementos contribuíram para a consolidação de uma comunidade acadêmica. Com esta nota encerro, procurando resumir alguns pontos.

Em termos de exotismo: é a diferença – social, cultural, religiosa, de gênero, etc. –, mais que o exotismo, que chama a atenção dos antropólogos brasileiros quando estes procuram a alteridade, sancionando o elevado grau da influência francesa. Esta característica talvez explique porque, em crise em lugares onde o exotismo marcou a antropologia, no Brasil a disciplina se sinta revigorada e em pleno desenvolvimento.

Em termos políticos: embora a dimensão política esteja presente em qualquer contexto onde uma ciência social se desenvolva, no Brasil ela é direcionada para um ideário, às vezes mais próximo, às vezes mais remoto, de construção nacional, no qual diferenças devem ser respeitadas e uma singularidade nacional esclarecida. Mesmo no momento atual, em que se questiona a associação entre estado e nação, no Brasil o aspecto de “construção” (da nação) vem se mantendo relativamente estável.

Em termos de teoria: parte do ocidente, mas não falando uma língua internacional, a dimensão *teórica* assume um papel fundamental como o caminho nobre para a modernidade. No Brasil, a dimensão política da teoria é um aspecto familiar e, com frequência, objetos de estudo decorrem de escolhas que são, na verdade, simultaneamente teóricas e políticas. Pode dizer-se que, a partir de Florestan Fernandes, elegemos a teoria como índice de competência.

Mas nem sempre os esforços são bem-sucedidos. Aqui é preciso notar que a questão teórica pode ser mal interpretada: por exemplo, no puro mimetismo – em que meramente se copia o que se faz fora, em um arremedo de participação em um mundo homogêneo que não existe. Ou, ainda, na combinação “teoria importada + dados nossos”, quando a primeira esclarece os segundos de forma mágica. Um projeto mais ambicioso, mas mais conseqüente, surge quando propomos questionar dados e teorias anteriores por meio de investigações novas. Neste caso, a proposta é expandir, redirecionar e ampliar questões anteriores, criando novos dados, novas realidades e propondo novos problemas.

Este é o projeto de uma ciência social que se define como eterna construção e superação de si mesma. Ela depende tanto do domínio seguro das teorias clássicas e contemporâneas quanto da etnografia acurada e impecável. Se é correto pensar que uma “cultura mundial dos tempos” precisa de constantes empréstimos, em direções opostas e complementares, então a promessa aqui implícita é a de um diálogo teórico e empírico que ultrapasse barreiras – trata-se de desenvolver “universalismos plurais” que situem, inclusive, os universalismos metropolitanos e que, ao mesmo tempo, reflitam a contingência de quem vive o mundo moderno no Brasil. Para usar a formulação feliz de Miguel Vale de Almeida, estaríamos nos movimentando no contexto de “pluralidades multicentradas”.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Miguel Vale de, 1999, "Poderes, Produtos, Paixões: o Movimento Afro-cultural numa Cidade Baiana", *Etnográfica*, III (1), 131-156.
- AZEVEDO, Thales, 1984, "Primeiros Mestres de Antropologia nas Faculdades de Filosofia", *Anuário Antropológico/82*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 259-277.
- BAINES, Stephen, 1991, *É a Funai Quem Sabe*, Belém, Museu Emílio Goeldi.
- BECKER, Ernest, 1971, *The Lost Science of Man*, Nova Iorque, George Braziller.
- CABRAL, João de Pina, 1998, "A Antropologia e a Questão Disciplinar", *Análise Social*, 149, 1081-1092.
- CANDIDO, Antonio, 1959, *Formação da Literatura Brasileira*, São Paulo, Livraria Martins Editora, vol. I.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1978, *A Sociologia do Brasil Indígena*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- CASTRO FARIA, Luiz de, 1984, "A Antropologia no Brasil: Depoimento sem Compromissos de um Militante em Recesso", *Anuário Antropológico/82*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 228-250.
- COSTA PINTO, Luiz A., e E. CARNEIRO, 1955, *As Ciências Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, CAPES.
- DAMATTA, Roberto, 1973a, "O Ofício de Etnólogo ou como Ter 'Anthropological Blues'", *Comunicações do PPGAS*, 1, Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
- , 1973b, *Ensaio de Antropologia Estrutural*, Petrópolis, Vozes.
- , 1981, *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*, Petrópolis, Vozes.
- DURKHEIM, E., 1996, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo, Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert, 1972, "Processes of State Formation and Nation Building", *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology*, International Sociological Association, Geneva, vol. III.
- FERNANDES, Florestan, 1961, "A Unidade das Ciências Sociais e a Antropologia", *Anhembi*, 44 (132), 453-470.
- , 1963, *A Organização Social dos Tupinambá*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- , 1970, *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, São Paulo, Livraria Pioneira.
- , 1977, *A Sociologia no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- GERHOLM, T., e U. HANNERZ, 1982, "Introduction: The Shaping of National Anthropologies", *Ethnos*, 42, 5-35.
- LÉAL, João, 1995, "Imagens Contrastadas do Povo: Cultura Popular e Identidade Nacional na Antropologia Portuguesa Oitocentista", *Revista Lusitana (Nova Série)*, 13-14, 125-144.
- , 1999, "Saudade, la Construction d'un Symbole: 'Caractère National' et Identité Nationale", *Ethnologie Française*, 29 (2), 177-189.
- , (no prelo), "Tylorian Professors and Japanese Corporals: Anthropological Theory and National Identity in Portuguese Ethnography", ALBERA, Dionigi, e Anton BLOK (orgs.), *L'Anthropologie et la Méditerranée: Unité, Diversité, Perspectives*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1977, *Tristes Tropiques*, Nova Iorque, Kangaroo Books.
- MELATTI, Julio Cezar, 1984, "A Antropologia no Brasil: um Roteiro", *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais - BIB*, 17, 3-52.
- , 1999, *Índios da América do Sul: Áreas Etnográficas*, manuscrito.
- MESQUITA FILHO, Julio de, 1969, *Política e Cultura*, São Paulo, Martins Editora.
- NOGUEIRA, Oracy, 1986, *Tanto Preto Quanto Branco: Ensaio de Relações Raciais*, São Paulo, T. A. Queiroz Editora.
- OLIVEIRA, João Pacheco (org.), 1999, *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*, Rio de Janeiro, ContraCapa.
- PEIRANO, Mariza G. S., 1981, *The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case*, Harvard University, dissertação de doutorado.
- , 1992, *Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- , 1998, "When Anthropology Is At Home: The Different Contexts of a Single Discipline", *Annual Review of Anthropology*, 27, 105-128.
- , 1999, "A Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada)", MICELI, S. (org.), *As Ciências Sociais no Brasil: Tendências e Perspectivas*, São Paulo, Editora Sumaré, ANPOCS; Brasília, CAPES.
- RAMOS, Alcida, 1998, *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison, University of Wisconsin Press.
- SCHADEN, Egon, 1984, "Os Primeiros Tempos da Antropologia em São Paulo", *Anuário Antropológico/82*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 251-258.
- SCHWARTZMAN, Simon, 1979, *Formação da Comunidade Científica no Brasil*, Rio de Janeiro, FINEP/Companhia Editora Nacional.

- SOUZA LIMA, Antonio Carlos, 1995, *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- STOCKING JR., George, 1982, "Afterword: a View From the Center", *Ethnos*, 57, 172-186.
- VELHO, Gilberto, 1978, "Observando o Familiar", NUNES, E. (org.), *A Aventura Sociológica*, Rio de Janeiro, Zahar, 36-46.
- VELHO, Gilberto (org.), 1995, "Quatro Viagens: Antropólogos Brasileiros no Exterior", *Comunicações do PPGAS*, 6, Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
- VILHENA, Luís Rodolfo, 1997, *Projeto e Missão: O Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)*, Rio de Janeiro, FUNARTE/Fundação Getúlio Vargas.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1992, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 1999, "Etnologia Brasileira", MICELI, S. (org.), *As Ciências Sociais no Brasil: Tendências e Perspectivas*, São Paulo, Editora Sumaré, ANPOCS; Brasília, CAPES.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., e L. ANDRADE, 1988, "Hidrelétricas do Xingu: O Estado contra as Sociedades Indígenas", SANTOS, L. A., e Lúcia M. de ANDRADE (orgs.), *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*, São Paulo, Comissão Pró-Índio, 7-23.

Mariza G. S. Peirano

ANTHROPOLOGY AS SOCIAL SCIENCE IN  
BRAZIL.

*When comparing the development of anthropology in Brazil to that of the centres of intellectual production, the fact that the discipline has consolidated itself as one of the social sciences is full of consequences. Even as one of the social sciences, however, anthropology in Brazil has maintained the dimension of otherness characteristic of the discipline. The present article discusses the configuration that anthropology has acquired in Brazil since the 1960s vis-à-vis its neighbors, sociology and political science.*

Universidade de Brasília  
mpeirano@uol.com.br