

RUMOS DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL E NO MUNDO: GEPOLÍTICAS DISCIPLINARES

Organizadores:

Parry Scott

Roberta Bivar C. Campos

Fabiana Pereira

ABA PUBLICAÇÕES

Editora  UFPE

RUMOS DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL E NO MUNDO:
GEPOLÍTICAS DISCIPLINARES

RUMOS DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL E NO MUNDO:
GEOPOLÍTICAS DISCIPLINARES

Organizadores:

Parry Scott

Roberta Bivar C. Campos

Fabiana Pereira

Editora  UFPE

Recife, 2014

Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

Conselho Editorial

Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA)
Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)
Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)
Cristiana Bastos (ICS/Univ.Lisboa)
Cynthia Sarti (UNIFESP)
Gustavo Lins Ribeiro (UNB)
João Pacheco de Oliveira (UFRJ)
Julie Cavignac (UFRN)
Laura Graziela Gomes (UFF)
Lilian Schwarcz (USP)
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)
Miriam Grossi (UFSC)
Ruben Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano (UNB)

Comissão de Projeto Editorial

Coordenador: Antônio Motta (UFPE)
Carmen Rial (UFSC)
Cornelia Eckert (UFRGS)
Igor José Renó Machado (UFSCAR)
Peter Fry (UFRJ)

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Programa de Pós - Graduação em Antropologia (PPGA)

Coordenadora:

Lady Selma Ferreira Albernaz
Vice-Coodenador:
Russell Parry Scott

Comitê Editorial

Antonio Carlos Motta de Lima
Lady Selma Ferreira Albernaz
Roberta Bivar Carneiro Campos
Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza
Judith Chambliss Hoffnagel

Capa - ABA

Projeto Gráfico - Elda Lins Vieira Brites

Revisão dos originais - Fabiana Pereira,
Guilherme Arcoverde

Tradução de artigo do Professor Gustavo

Ribeiro - Amanda Martha Campos Scott

Transcrição da apresentação da Professora

Carmen Rial - Arlindo José de Souza Neto

Revisão Final - Amanda Scott

Catálogo na fonte:

Bibliotecária Kalina Lígia França da Silva, CRB4-1408

R937 Rumos da antropologia no Brasil e no mundo : geopolíticas disciplinares / Organizadores : Parry Scott, Roberta Bivar C. Campos, Fabiana Pereira. – Recife : Ed. UFPE, 2014. 218 p.

Vários autores.
Inclui referências.
ISBN 978-85-415-0484-3 (broch.)

1. Antropologia. 2. Etnologia. 3. História e Antropologia. 4. Antropologia – Pesquisa. I. Scott, Parry, 1948- (Org.). II. Campos, Roberta Bivar C. (Roberta Bivar Carneiro), 1966- (Org.). III. Pereira, Fabiana (Org.).

306

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2014-077)

Editora associada à



© 2014 by Autores

Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida, sejam quais forem os meios empregados, a não ser com a permissão escrita do autor e das editoras, conforme a Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998.

SUMÁRIO

Introdução	7
<i>Parry Scott, Roberta Bivar C. Campos e Fabiana Pereira</i>	
A história que me orienta	15
<i>Mariza Peirano</i>	
Do campo e lugar da antropologia no contexto global	35
<i>Josefa Salete Barbosa Cavalcanti</i>	
A geopolítica da antropologia no Brasil. Ou como a província vem se submetendo ao leito de Procusto	53
<i>Misia Lins Reesink e Roberta Bivar C. Campos</i>	
Do “Fica Robinho” ao “Vai Neymar” - notas sobre os estudos de futebol e de migração	83
<i>Carmem Rial</i>	
Antropologia como cosmopolítica.	
Antropologia globalizante hoje	99
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	
Poder, pluralidade estratégica e hierarquização interna em antropologias nacionais	127
<i>Parry Scott</i>	
Estudos antropológicos sobre a religião na Amazônia oriental: o caso do Pará	159
<i>Raymundo Heraldo Maués</i>	
O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo	191
<i>Cecília Mariz e Roberta Bivar Carneiro Campos</i>	
Sobre os autores	215

INTRODUÇÃO

Parry Scott

Roberta Bivar C. Campos

Fabiana Gama Pereira

Quando os antropólogos brasileiros se perguntam sobre os rumos que a sua disciplina está tomando, encontram-se diante de um campo de diálogos profundos e de uma literatura disciplinarmente auto-reflexiva extraordinariamente rica e diversificada. É como se estivessem numa encruzilhada de múltiplos caminhos provenientes de lugares muito diferentes, e destinados a outro tanto de lugares diferentes. Os autores que refletem sobre a história da disciplina no país estão em comunicação constante, trocando ideias e reconfigurando interpretações, de acordo com as suas histórias individuais, suas predileções teóricas, seus objetos preferenciais de pesquisa, suas inserções institucionais e com muitos outros fatores. A multivocalidade foi a característica mais presente no seminário *Dialogando sobre os Rumos da Antropologia Brasileira*, realizado no Recife em março de 2012, onde nasceu este livro. Mas o livro cresceu, abrangendo novos autores, trabalhando com contestações e convergências, elaborando reformulações, e resgatando trabalhos marcantes. Este crescimento contribuiu para uma atualização de um debate que se sustenta na sua própria renovação constante, muito mais do que na sua resolução. Estas páginas, então, valorizam-se na medida em que provoquem novos questionamentos e observações que incorporem a reflexão aqui contida.

Esta coletânea foca em leituras das próprias histórias da disciplina e as práticas que as atualizam em espaços epistêmica e geopoliticamente diferenciados, para, em seguida, oferecer um debate intenso sobre o campo da religião, cuja relevância para a construção disciplinar é incontestável.

Na abertura desta coletânea, com o capítulo *A história que me orienta*, Mariza Peirano situa a discussão sobre os rumos da nossa disciplina no Brasil. Reconhece que – entre diversos níveis hierárquicos que agem nos espaços entre o universal e o particular – a nação influi no favorecimento de certas perspectivas, mas que – em respeito à riqueza de diferentes reflexões pelos que se dedicam à labuta antropológica – esta influência precisa ser caracterizada como produtora de antropologias feitas em diferentes nações, muito mais do que de antropologias nacionais. Reitera a sua adesão a uma valorização da etnografia como uma contribuição que o profissional incorpora, sem nunca superar, para se habilitar a uma reflexão própria, original e elucidativa. Se reconhecermos que as monografias sejam fontes, destinos e guias para a prática de reflexão e de ensino no campo, a “história” da disciplina apresentada nas instituições onde nos cabe trabalhar não pode enclausurar as ideias em rotulações que colocam as “escolas” associadas a épocas e nações específicas, na frente do recurso de dialogar constantemente com as “histórias-teóricas individuais” que engrandecem as nossas discussões e promovem novas reflexões, inclusive com uma presença sistemática de autores brasileiros.

Josefa Salete Cavalcanti, no seu capítulo, *Do campo e lugar da antropologia no contexto global*, esboça trajetórias e histórias de antropologias feitas no Brasil, retratando os compromissos éticos e reconhecimento de recente consolidação, ambos veiculados pela Associação Brasileira de Antropologia, na página eletrônica. As práticas em pós-graduações e as múltiplas parcerias forjadas em espaços institucionais atestam, pela sua formação recente, ser caracteristicamente internacionais e profundamente articuladas com um campo disciplinar de vastas dimensões. Ricamente ilustrada com a sua própria trajetória internacionalizada, a narrativa da autora argumenta sobre a importância do processo de globalização como “um processo pleno de heterogeneidades, desigualdades, caracterizado pela compressão tempo-espaço”, o qual redefine constantemente as nossas perspectivas sobre os objetos que pesquisamos, sempre estimulando os encontros de diferentes perspectivas as quais exigem olhares renovados e que visam a assegurar qualidades e repensar quais são os indicadores desta qualidade. Isto a

leva ao campo interdisciplinar que tanto tem contribuído à elaboração contemporânea sobre os assuntos e sobre a própria produção dos nossos profissionais e profissões e as maneiras pelas quais esta qualidade pode ser representada e avaliada. Termina por realçar o paralelo entre os produtos (desde os produtos agrícolas até o conhecimento!) que circulam num mundo global que exige estratégias mais sensíveis às múltiplas parcerias que os avaliam.

Mísia Reesink e Roberta Campos questionam uma prática de omissão de reflexão e valorização de ideias produzidas fora dos circuitos hegemônicos da disciplina da maneira que ela se constitui no Brasil, e associam esta prática à operação de um complexo mítico que aciona trocas linguísticas que intencionam reforçar uma ordem geopolítica auto-reprodutora. No seu capítulo, *A geopolítica da antropologia no Brasil*, a imagem do leito de Procusto e a ideia de “deformação ideológica” ancoram uma discussão sobre a invisibilização da produção acadêmica das “províncias” do Norte e do Nordeste nas revisões nacionais sobre o campo da antropologia. A análise minuciosa das autoras constata que – longe de reconhecer positivamente a diversidade, a expressão e a própria existência das particularidades de uma antropologia nas províncias – as revisões (e especialmente as promovidas pelas instâncias organizadas centrais da disciplina) têm preferido extingui-las. É uma dezena de obras de revisão que são submetidas ao escrutínio crítico das autoras que se dividem entre recensões históricas, de reflexão geral estrutural, e temáticas analíticas, onde se identifica uma atribuição do status de “não projeto” às produções acadêmicas da Bahia, Pará e Pernambuco, entendendo que a análise poderia se estender para o Maranhão, o Ceará, o Amazonas, o Rio Grande do Norte, enfim, para todos os estados das províncias. Com um olhar aquinhoado à narrativa destas obras criadoras do “complexo de mitos”, desnudam uma prática sistematicamente deturpadora das histórias provincianas que resulta efetivamente na sua exclusão do rol de contribuintes para a história e para a atualidade das discussões da disciplina no país, bem como a cegueira para uma diferenciação histórica da busca de diferentes projetos: de profissionalização e atuação numa diversidade de espaços nas províncias e de burocratização weberianamente racionalizadora

nas instituições acadêmicas no centro. Mostra como, discursivamente, o contraste entre “manifestações de antropologia” nas províncias e a formação de linhagens no centro opera um reforço à produção de uma visão de hegemonia centro-sulina na escolha de autores a historicizar a formação da disciplina.

Carmen Rial nos conduz a outro cenário geopolítico de fluxos de produtos e de prestígio no mundo globalizado, ao investigar a circulação de atletas entre o Brasil e a Europa no seu artigo *Do “Fica Robinho” ao “Vai Neymar” – notas sobre os estudos de futebol e de migração*. No encontro entre os estudos de futebol e os estudos de migração, ela nos leva a considerações relevantes ao campo da antropologia, tanto em termos metodológicos quanto conceituais. As observações sobre o futebol em diferentes nações reportam a imagens que constroem particularidades de estilos nacionais de futebol arte, futebol força, futebol *criollo*, etc. e que também evidenciam um discurso sobre desigualdades, sobre classes. Na relação jornalista/jogador/antropólogo, o uso intensivo de reportagens que circulam publicamente – e que são absolutamente chave nos jogos de prestígio e reconhecimento em transformação constante que caracterizam o cotidiano no campo – abre um mundo etnograficamente diferenciado, onde a discussão de narrativas prontas supera, frequentemente, o próprio contato direto com os profissionais que operam nesta arena. Na contramão desta tendência, Carmen Rial insiste na importância de uma etnografia multi-situada que exige migrações entre espaços que guardam enormes semelhanças entre si. A importância do antropólogo em se diferenciar do jornalista (uma peça que pode construir ou destruir carreiras com muita velocidade) resulta em relações qualitativamente diferenciadas com os profissionais de futebol. Com as observações provenientes sobre a circulação de jogadores como uma maneira diferenciada de estudar migrações, compreende-se a inversão, emblematicamente nas reações à mobilidade de Robinho e de Neymar, da condenação das saídas de jogadores para o estímulo da sua circulação, numa compreensão da importância de experiências ganhas na “transmigração” que eleva o prestígio dos jogadores, do futebol do país e da nação.

Estes jogos de prestígio e reconhecimento com a circulação também reaparecem no trabalho de Gustavo Lins Ribeiro sobre A

Antropologia como Cosmopolítica. Trata a globalização da antropologia como uma série de relações entrecortadas por níveis de poder diferentes, afastando a percepção de um mundo de conhecimento livre de diferenciações internas e constituído fora da política. A partir das observações do antropólogo egípcio Fahim, embarca na constituição de uma antropologia global questionadora do domínio ocidentalizado centralizador e promotor de uma multiplicidade de diálogos recíprocos e igualitários. Reformulações de compreensões centralizadoras de antropólogos provenientes de antropologias em diferentes nações revelam um panorama de vozes que almejam reconhecimento das suas histórias disciplinares próprias, heterodoxas. Mostra que há um notável crescimento proporcional de profissionais que trabalham fora dos centros hegemônicos e uma condição global facilitadora de intercomunicação que não depende mais de passar pelos centros. A expressão “integração pluralística”, cunhada por um pensador indiano, é ressaltada por Ribeiro como modelo para a comunicação transnacional de antropologias, profundamente influenciado pelo nível de integração nacional. Há diferenças de nação em nação, mas Ribeiro reconhece uma convergência de propósito nas antropologias em buscar a “construção de comunidades nacionais imaginadas mais democráticas e abertas à diferença”. Não obstante, as antropologias centrais, portadoras de uma ignorância assimétrica das antropologias realizadas em outros locais, ainda se articulam como disseminadoras de práticas que servem para manter a sua hegemonia, como se dá com os poderes homogeneizadores de indicadores de qualidade e prestígio. Realça como a ideia de cosmopolítica relacionada “a conflitos sobre o papel da diferença e da diversidade na construção de grandes unidades políticas” permite perceber como conversas antropológicas de alteridade e de universalidade podem contribuir para maior simetria e pluralismo nos diálogos globalizados. A vitalidade e a força política deste movimento se evidenciam na tentativa de criar redes para a heteroglossia e a “conversabilidade” na Rede de Antropologias Mundiais e no Conselho Mundial de Associações Antropológicas. O uso destes meios ainda apresenta desafios: a língua de comunicação (precisa ser poliglota, mas o inglês predomina); as estruturas de perpetuação, liderança e custeio ao nível global diante das demandas de tempo para os seus integrantes; mas as redes estão permitindo diálogos mais plurais e simétricos.

Scott relata os discursos privilegiados num encontro de antropologias do México e do Brasil no seu capítulo *Poder, pluralidade estratégica e hierarquização interna em antropologias nacionais*. São antropologias nacionais, heterodoxas, periféricas e variadíssimas. Nestes discursos atina para a apresentação e para a ocultação da pluralidade. Numa mesa redonda sobre a história e teoria da disciplina no Brasil, uma apresentação alinhou quase totalmente à história da antropologia brasileira à história do Museu Nacional do Rio, e a segunda a apresentou como rumo à internacionalização no campo promissor da África. Fal-taram outras histórias, outros lugares e outros autores. Uma era uma involução, a outra uma decolagem idealizada, mas ambas suprimiram a pluralidade interna da produção no campo. Para entender melhor este tratamento da pluralidade, realizou-se uma complementação proveniente de antropólogos brasileiros que estudam a formação do campo no Brasil. Focando nas supressões, valorizações e hierarquizações à ideia de pluralidade em contextos de estudos da alteridade e da periferia, percebe-se que "ora a pluralidade engrandece o campo da antropologia nacional brasileira de expressivo volume e envergadura, ora ela apresenta um desafio que ameaça a sua coerência e controle de qualidade". Dessa maneira, as contribuições de Roberto Cardoso de Oliveira, Mariza Correia, Mariza Peirano, Gustavo Lins Ribeiro, Benoit L'Es-toille, Frederico Nieburg e Lygia Sigaud são examinadas, esclarecendo processos de supressão e de expressão de pluralidade e de valorização da internacionalização. Ainda aponta a perpetuação da hierarquia interna através de práticas correntes de registro e compreensão de atividades que atribuem qualidade comparativamente às instituições no sistema de avaliação da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior). Finaliza diferenciando realidades discursivas sobre pluralidade, visíveis nas práticas de reflexão sobre a composição do campo da antropologia. De acordo com as circunstâncias, tais discursos incluem uma pluralidade de: reconhecimento (antropologias na periferia com hegemonia interna buscando encontrar espaço entre a pluralidade de antropologias centrais); de alianças (entre antropologias periféricas, valorizando diversidade, mesmo insistindo no seu controle firme por centros privilegiados no país); e de englobamento (com base no reforço da institucionalização de hierarquias internas que suprimem as manifestações locais de antropologia).

Pluralidade, então, por mais que seja evocada como um valor da antropologia contemporânea, é empregada estrategicamente de acordo com os contextos e níveis de poder nos quais os diferentes autores se inserem e aos quais esses autores se dirigem.

A sessão que trata mais diretamente da produção em antropologia da religião é composta por dois capítulos: "Estudos antropológicos sobre a religião amazônica oriental: o caso do Pará", de Raymundo Heraldo Maués, e "O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo", de Cecília Mariz e Roberta Bivar C. Campos. Os capítulos têm em comum uma revisão bibliográfica crítica, cada um abordando a vasta literatura na área por um prisma particular.

Heraldo Maués estreita o foco da revisão bibliográfica para os estudos sobre religião na Amazônia, mais especificamente sobre religiões afro-brasileiras e catolicismo, tomando o caso do Pará em particular. Neste sentido, Maués avança e nos oferece um relato rico da contribuição dos pesquisadores Eduardo Galvão, Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino, sem esquecer dos desenvolvimentos mais recentes oriundos de pesquisas mais contemporâneas. O relato dessas contribuições é também o relato da história do departamento de história e antropologia e dos estudos de pós-graduação em ciências sociais no Pará. Maués vai mais adiante: constata a relevância dessa produção para o campo de pesquisa e ensino em antropologia e se interroga sobre as razões de sua invisibilidade.

Mariz e Campos fazem uma incursão na literatura brasileira sobre o pentecostalismo no Brasil colocando em perspectiva crítica a interpretação do pentecostalismo construída nesta literatura, que se tornou hegemônica nas ciências sociais brasileiras, e apontam para entres analíticos, metodológicos e ideológicos nessa interpretação. As autoras propõem a intensificação do diálogo entre a antropologia da religião feita no Brasil e a chamada "antropologia do cristianismo", como definida por Joel Robbins, e questionam em que medida as interpretações sobre pentecostalismo não estariam contaminadas por ideias apriorísticas sobre o que entendemos e definimos ser cultura brasileira. A proposta de Robbins ajudaria a ir além do viés de nossas ciências

sociais que enfatiza as nossas especificidades e faz com que percamos a noção de que o que acontece no Brasil também pode ocorrer em outros lugares. A ênfase no sincretismo como sendo algo tipicamente brasileiro seria um exemplo desse viés. Como isso é construído pelas próprias ciências sociais é que precisa ser relativizado, defendem as autoras, e o que a “antropologia do cristianismo” coloca em evidência com sua metodologia que foca na ruptura.

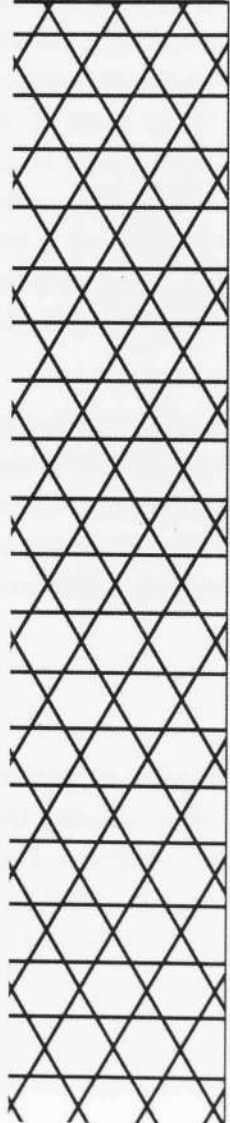
Dessa forma, os capítulos de Maués e de Mariz e Campos conungam de uma mesma preocupação sobre hegemonia e invisibilização de pesquisas e interpretações sobre o campo religioso brasileiro, oferecendo uma contribuição importante para a visibilização da pluralidade das antropologias feitas no Brasil. Acreditamos que este volume no seu todo tem essa característica e qualidade, ainda que a questão não esteja em primeiro plano em todos os capítulos (como o é exemplo em Mariz e Campos, Maués, Scott e Reesink e Campos), por oferecer um panorama das pesquisas de antropologias produzidas em território nacional da mais alta qualidade.

Esta obra vem então a contribuir para as reflexões antropológicas e, neste sentido, ela se destaca pela diversidade de temas tratados através da ótica de autores que provêm de instituições acadêmicas localizadas em diferentes regiões do país.

Cada capítulo nos faz pensar a respeito da especificidade, da diversidade e riqueza de um vastíssimo campo que se faz presente em tantas antropologias que hoje são produzidas. Nas universidades esta ciência é ensinada através da sua história e teoria que caminham juntas, para se renovar e se perpetuar por meio das produções (acadêmicas ou não), tanto dos antropólogos mais experientes quanto daqueles que estão sendo formados.

Novas reflexões, novos diálogos que contam a história de nossa disciplina e assim, novos rumos da antropologia se redefinem constantemente num campo que se destaca, entre outras coisas, pela própria pluralidade interna, pelas redes de conexões e pelas relações de poder, sendo isto o que este livro procura mostrar: a prática de antropologia e seus campos e rumos no Brasil e no mundo.

A HISTÓRIA QUE ME ORIENTA



Mariza Peirano

Universidade de Brasília

Motivada pela perspectiva de participar do Seminário “Os Rumos da Antropologia no Brasil”, que comemorou os 35 anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco em março de 2012, descobri-me refletindo, mais uma vez, sobre como a disciplina, nascida da ideologia universalista e igualitarista, remete à diferença e, a partir dela, se molda. E, mais, como ela própria, ao mesmo tempo una e plural, renasce a cada momento, e em cada novo lugar, em novas configurações vinculadas, embora não determinadas, aos contextos em que são estabelecidas e às cosmologias que as informam. Toda esta questão se recoloca quando penso no tópico da mesa para a qual fui convidada, “Histórias da Antropologia e da Etnografia: Interpretando o Brasil no mundo”.

Para focalizar este lugar no mundo, vou me guiar pela história da antropologia que me orienta, quando pesquiso, escrevo e procuro transmitir as promessas da nossa disciplina para alunos. Desnecessário dizer que esta história está vinculada à perspectiva teórica em que me apoio, já que, na antropologia, história e teoria acontecem juntas. Algumas vinhetas indicarão o caminho.

I

Início com John Cage, o compositor, que ouviu de um músico holandês o comentário de que deveria ser muito difícil para os norte-americanos compor música, por estarem tão distantes dos centros da tradição. Cage respondeu que deveria ser muito difícil para os europeus compor, por estarem tão perto dos centros da tradição¹. Ao dis-

¹ Once in Amsterdam, a Dutch musician said to me: “It must be very hard for you in America to write music, for you are so far away from the centers of tradition.” I had to say, “It must be very difficult for you in Europe to write music, for you are so close to the centers of tradition” (Cage, 1974:73).

cutir as "histórias da antropologia e da etnografia" da perspectiva de quem se situa no Brasil é inevitável que o episódio relatado por Cage nos faça refletir sobre o que se convencionou chamar de *centros* e de *periferias*, e que foi um tema muito presente na mesa-redonda do Seminário dos 35 Anos. Para nós, antropólogos brasileiros, que temos os Estados Unidos como um dos centros contemporâneos, este episódio não deixa de ser interessante.

Lembro que estar perto ou longe dos centros é de pouca relevância quando se considera que as artes da inovação, da criação e da descoberta se mostram igualmente difíceis para todos. A questão central não é propriamente de localização estratégica, nem de melhor ou pior posição - embora sejam inegáveis as vantagens da facilidade de circulação e confronto de ideias nas metrópoles -, mas de formas hierárquicas de conceber o conhecimento e de defendê-lo, ao mesmo tempo intelectual e politicamente. Fiquemos, por enquanto, com a questão das posições antagônicas, das dicotomias, que continuam a orientar o senso comum nos nossos dias (apesar de um dos horizontes da antropologia ser justamente questionar o senso comum, ela não é a ele imune).

Sabemos que as dicotomias são sempre empobrecedoras como sistemas de conhecimento, embora eficazes em discursos políticos. Centros e periferias, teoria e prática, metrópoles e províncias, excelência e compromisso, política da academia e política da teoria, imperialismos e subimperialismos, etc., são alguns exemplos. Passados os áureos tempos da ênfase nas artimanhas estruturalistas da mente, com suas polaridades, é hora de trazer de volta o domínio do que é vivido, da ação, da história, dos acasos e dos imponderáveis. Como indicou Parry Scott na sua contribuição ao Seminário, os próprios centros e periferias são concepções em constante mutação - as periferias de hoje podem se tornar centros de outras periferias amanhã, assim como essas mesmas periferias podem se ver transformadas em centros de outras periferias.

E, assim, da música, John Cage nos direciona à antropologia e a Louis Dumont. Depois de propor que, entre quaisquer dicotomias,

quaisquer dois termos polares, um sempre englobará o outro, Dumont desdobrou sua formulação ao indicar que a “cultura mundial dos tempos” - que nem é mundial, nem de todos os tempos, mas dominante como ideal do mundo ocidental (e representada, em certo momento, pela França, em outro, pelos Estados Unidos) - é sempre adaptada e aculturada alhures, formando múltiplos híbridos em diferentes contextos. Mais ainda: este não é um movimento unidirecional, porque os híbridos, por sua vez, retornam ao polo dominante, produzindo uma *intensificação* das ideias e dos valores da “cultura mundial”². O mundo contemporâneo, então, só pode ser compreendido por meio do drama complexo que consiste na interação das culturas e das ideologias. Assim, a configuração moderno-individualista foi, durante sua história, combinada com noções, valores ou instituições mais ou menos contrárias a ela. Este fato, diz Dumont, não resulta de um legado do passado, mas é permanente, constante e definitivo³.

Neste contexto, é preciso acrescentar mais um elemento essencial: entre o universalismo no qual a antropologia se funda e o objeto empírico de investigação não há um vazio⁴. Entre os dois polos, como se flutuando alternadamente, insere-se a ideologia de nacionalidade

2 Dumont formula a proposta nestes termos: “[...] the confrontation of modern civilization with autochthonous cultures does not result simply in one-way borrowings. Quite to the contrary, the dominant partner borrows from the dominated not only isolated or special features [...] but also representations which in all good faith [is] believe[d] to be [its] own while in actual fact they result from acculturation and therefore contain an unsuspected holistic component” (1994:15). Ver Nandy (1983) para o caso da relação entre Índia e Europa. Importante aqui é ressaltar que a Índia *não se vê* como “periférica”, mas como uma *outra* civilização, distinta da ocidental.

3 Não será esta a razão pela qual as universidades norte-americanas, hoje o centro da “cultura mundial dos tempos”, precisam inserir, em seus quadros, especialistas de origem indiana, paquistanesa, africana...?

4 Ver o importante texto de Luiz Fernando D. Duarte (2012). Ver, também, Duarte (2013) para uma sensível reflexão sobre a antropologia no Brasil, no México e na Índia. Ao olhar o Brasil e a Índia, aponta para o fato que “entre nós, é a especificidade, produzida na comparação, que se impõe, coerentemente com a visão cultural que nos é própria, de um filão desgarrado, e à cata de identificações, da grande matriz cultural ocidental. Lá, pelo contrário, é a afirmação de uma identidade alternativa, digna de um diálogo simétrico, que tende a ser buscada. Felizmente, tanto de uma posição como da outra pode emergir uma sólida antropologia, capaz de revelar as propriedades de seus objetos... e de seus sujeitos.”

que advém da noção de “totalidade” na qual se situa o antropólogo⁵. Nenhum antropólogo é um ilha; nenhum cientista social é desenraizado. Em alguns casos, essa totalidade é universalista - como na França; em outros, a totalidade é exportada para as colônias, como foi o caso da Inglaterra. Em alguns contextos, é rejeitada; ainda em outros, é um projeto formalizado⁶. A ideologia de nacionalidade não deixa de ser, no entanto, um modelo com o qual inevitavelmente se dialoga.

Assim, precisamos levar em conta, como venho insistindo ao longo das últimas décadas, que:

i. nem tudo que se faz em nome da “antropologia” institucional é “conhecimento antropológico”, a própria designação da disciplina precisando ser colocada sob exame⁷. Da mesma forma, nem todo antropólogo produz necessariamente antropologia, e nem todo conhecimento antropológico é produzido por antropólogo profissional - como ilustra o exemplo de Antônio Cândido⁸. Em outras palavras, a antropologia institucionalizada em determinado contexto pode (ou não) corresponder às orientações reconhecidas como fundantes deste tipo de conhecimento;

ii. para a compreensão das crenças e das utopias implícitas nas teorias do social, é necessário levar em conta os ideais nacionais onde elas se desenvolvem (ponto bem analisado por Norbert Elias, 1971, 1972, 1978). Assim, como exemplo, é o próprio projeto das “antropologias mundiais” que reúne associações institucionais defini-

5 Peirano (1981: 146-7).

6 A Inglaterra teria adotado a imagem persistente de uma sociedade nacional coerente através dos tempos. Mas P. Anderson (1968) argumenta que a totalidade não pode ser banida e os cientistas sociais britânicos “exportaram” suas totalizações via antropologia para as colônias. Assim, a sociologia inglesa, que não prosperou, foi substituída por uma antropologia bem-sucedida nos seus propósitos de autoquestionamento. Rejeitada nos Bálcans, contestada no Sul asiático, em Timor-Leste tem o patrocínio da ONU (Tambiah, 1996; Silva, 2012).

7 Ver a longa reflexão de Luiz de Castro Faria (1978) sobre este tema. Irving Hallowell (1965) foi um dos primeiros a chamar a atenção para o fato de que a história da antropologia deveria ser um “problema antropológico”.

8 Peirano (1992: cap. 1).

das nacionalmente, como a brasileira, a portuguesa, a norte-americana, a iraniana, a indiana, a japonesa, a russa (mas também a europeia e a da Oceania)⁹;

iii. apesar disto, o pensamento social científico goza de uma “relativa autonomia” em relação ao contexto no qual se desenvolve. O contexto social estabelece os parâmetros dentro dos quais maior ou menor validade científica é reconhecida (ou mesmo maior ou menor relevância aceita), mas não a determina:

Os homens podem formular o seu conhecimento de acordo com o que eles percebem como seus interesses imediatos, mas também podem formular o que eles percebem como seus interesses imediatos de acordo com o seu conhecimento da sociedade¹⁰.

Esta foi uma questão muito debatida e discutida no final do século passado, mas é sempre conveniente lembrá-la¹¹;

iv. estabelecer uma excessiva vinculação entre uma determinada “antropologia” e seu contexto nacional pode produzir duas situações altamente improdutivas: de um lado, criar disciplinas ou saberes dificilmente comunicáveis - a antropologia não será uma linguagem compartilhada se não houver um Terceiro que permita o diálogo; de outro, levar à introdução de uma dimensão de “nacionalismo metodológico” na disciplina - mal que afeta várias das ciências sociais de hoje, mas que, felizmente, somos (ou deveríamos ser) a ele imune por nossa própria “história teórica”¹².

Dito isto, não creio haver, nem considero aconselhável que haja, uma “antropologia brasileira”, mas, sim, uma antropologia feita no Brasil, desenvolvida e legitimada por cientistas sociais que aqui atuam

9 Ao privilegiar a institucionalização da disciplina em associações profissionais (Ribeiro, 2006), este projeto enfrenta o desafio proposto por Castro Faria (1978).

10 Elias (1971: 366).

11 Peirano (1992: cap. 2).

12 Peirano (2004a) para uma defesa de que a história da antropologia pode nos tornar efetivamente imunes ao “nacionalismo metodológico”.

e interagem, fazendo parte de um grupo sociológico de conversação. Idealmente estes cientistas sociais têm (ou deveriam almejar ter) interlocutores em outras latitudes, assim criando híbridos mais propícios a diálogos criativos que oxalá possam levar a um universalismo mais genuíno, porque teórico.

II

A ideia de um Terceiro refere-se, em termos semióticos, à triologia sobre os “modos de ser” (*modes of being*) proposto por Charles Peirce: o Primeiro refere-se ao domínio do sentimento, à possibilidade qualitativa; o Segundo, ao fato real (*the actual fact*); o Terceiro, à convenção¹³. Entre duas pessoas trocando ideias há, portanto, sempre mais um elemento que permite a comunicação: a língua, a lei, o protocolo, a Constituição são todos possíveis Terceiros, presentes e ausentes ao mesmo tempo.

Este fenômeno pode ser visto nas próprias ciências sociais. Entre os sociólogos, por exemplo, o Terceiro é constituído pelos pais fundadores Marx, Durkheim e Weber; na ciência política, talvez por Mosca e Pareto. Já na antropologia, embora as últimas décadas tenham dado mais destaque a Malinowski e a *Argonautas do Pacífico Ocidental*, é à “história teórica” da disciplina que recorreremos para estabelecermos um horizonte de comunicação¹⁴.

Para antropólogos, a história da antropologia confunde-se com seu refinamento teórico em um movimento espiralado no qual autores que nos antecederam não são propriamente superados, mas incorporados: embora hoje seja difícil alguém se anunciar como um “funcionalista” ou um “estruturalista”, é certo que um bom profissional não abdica de ideias que nos chegaram via Malinowski ou Lévi-Strauss. A antropologia é, portanto, resultado de uma invariável bricolagem intelectual; todo antropólogo reinventa a antropologia; cada pesquisador está sempre repensando a disciplina. Nossa fonte de renovação teórica

13 Peirce (1955: 75).

14 Para “história teórica”, ver Peirano (1992, 1997, 2004b); Borges (2003: Introdução).

é a pesquisa etnográfica; é a ela que devemos a constante renovação que caracteriza a disciplina.

Se o olhar é teórico, esta espiral de revisitação independe, em grande parte, do contexto de época e das mudanças e transformações no mundo. Dou um exemplo. Uma notícia do *New York Times* de 20 de janeiro de 2012 anunciava que o governo de Myanmar havia deslançado a maior ofensiva étnica até então contra a população do Norte/Nordeste do país, mobilizando vários grupos de direitos humanos internacionais que denunciavam bombardeios, tortura e execução de civis, muitos dos sobreviventes procurando refúgio na China. Numa região rica em jade, ouro e madeira, esta população continuava a ser atacada, mesmo por um governo civil - o primeiro governo civil em cinquenta anos, mas que ainda sofria pressões dos militares.

Trata-se dos kachin que, para os antropólogos, nos direciona ao clássico de Edmund Leach, *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, de 1954. O conflito contemporâneo certamente tornaria impossível uma pesquisa de campo etnográfica como a que Leach realizou nos anos 1940 (em plena Segunda Guerra), mas foi ele próprio que, em uma nota à reimpressão de 1977, alertou para a pouca informação que então se podia obter sobre esta área da Birmânia, ocupada por traficantes de ópio, movimentos de independência e tensões de uma política internacional em grande escala na zona fronteira da Índia-China-Birmânia. As Colinas de Kachin haviam sido convertidas em arena militar para tropas mercenárias, com a presença proeminente do Exército da Independência de Kachin.

Leach se preocupou, então, em alertar, como nas boas ficções, que era mero acidente “qualquer conexão entre a constituição política do livro e os fatos etnográficos observáveis empiricamente”, assim eximindo-se da relação entre sua monografia e os desdobramentos posteriores.

Não era preciso tanto. Monografias nunca foram importantes apenas pelo retrato fiel de uma realidade. O próprio Leach se incumbiu de insistir neste ponto: etnografias são realmente ficções, que se

traduzem em modelos “como se” fossem equilibrados. “Como se”, ou “as if”, tornou-se uma expressão frequentemente repetida na prática da antropologia. Assim, não continuamos a ler *Sistemas Políticos* por sua relevância de documentação histórica (embora não se possa descartar a relação entre a monografia de 1954 e os conflitos de hoje), mas por sua contribuição *teórico-etnográfica*. Isto é, (i) contestando os sistemas de equilíbrio então dominantes; (ii) propondo que possam ser considerados rituais todos os aspectos comunicativos das relações sociais; (iii) indicando a oscilação dos sistemas políticos (no caso, entre *gumsa/gumlaio*); e (iv) chamando a atenção para o fato de os limites/fronteiras da sociedade não coincidirem com os da cultura - lição que até hoje vai contra o senso comum e que é, por isto mesmo, fundamental para entendermos o mundo atual¹⁵.

Mas apesar de ser nas monografias clássicas que se reconhece o fundamento que permite nossa comunicação, nossa cosmologia enfim, as últimas décadas têm se caracterizado por um constante afastamento do propósito de oferecer aos alunos este contato primordial. Guillermo Vega-Sanabria relata o quão dominante é a rotina de *ensinar* história da antropologia nos nossos programas de mestrado e doutorado por meio de supostas escolas: evolucionismo, culturalismo [*sic*] norte-americano, antropologia social britânica, estruturalismo, hermenêutica, antropologia pós-moderna¹⁶.

Além de impedir o privilégio que pode ser (e com frequência é) para os alunos sua primeira experiência de alteridade radical, há outras consequências sérias neste método: (i) ao estabelecer que as “escolas” são as fontes da teoria, acontecer de vivermos no Brasil passa a ser condição de extraterritorialidade; não temos grandes nomes em

15 Questionados se valera a pena a formação monográfica que receberam no PPGAS da UnB, os participantes da mesa-redonda de ex-alunos que se reuniram nas celebrações dos 40 Anos de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB (em outubro de 2012) deram depoimentos enfaticamente positivos. Todos os participantes haviam se inserido profissionalmente em órgãos não acadêmicos (como Senado Federal, Ministério Público Federal, ONGs, institutos de pesquisa) após sua formação. A pergunta oportuna foi formulada por Soraya Fleischer.

16 Vega-Sanabria (2005).

nenhuma delas; (ii) autores de cada escola tornam-se grupos de personagens isolados, como se não houvesse diálogo transnacional; todos habitam ilhas à parte; (iii) confirmada a existência de "escolas" (por um viés "culturalista", isto é, franceses, ingleses e norte-americanos pensam de forma diferente, quando não irreconciliáveis), alunos passam a questionar se devem aderir a alguma, repudiar todas, ou vorazmente procurar a "última novidade"; e, finalmente, (iv) elas produzem nos alunos a angústia inevitável sobre o que fazer no Brasil, com a conseqüente demanda sobre cursos de "antropologia brasileira" - uma excelente demanda em termos de construir linhagens que levem em conta a produção local, mas que não soluciona a aflição.

Este é o preço dos rótulos e dos essencialismos. Como sabemos, "escolas" só existiram *a posteriori*, geralmente com uma conotação política de superação ou, no momento em que foram definidas, como afirmação, também política, da diferença. Se queremos *formar* antropólogos, não é "a" história da antropologia em escolas que deve ser inspecionada, mas as muitas histórias-teóricas individuais que resultam da leitura de monografias.

III

Minha opção preferida ao oferecer seminários sobre história e teoria da antropologia para estudantes recém-chegados, mestrandos ou doutorandos, tem sido, então, a de lhes oferecer a oportunidade que provavelmente não terão no futuro: a de ler monografias completas. É na prática conjunta que se transmite conhecimentos, que se formam iniciantes via diálogo. Quando se trata de matéria obrigatória, apresento uma lista sequencial de monografias clássicas depois da leitura de um autor brasileiro contemporâneo; em seminários avançados de teoria, ofereço leituras de monografias de várias origens nacionais, focalizando várias temáticas. A inserção de autores brasileiros resulta do fato banal de que, afinal, o Brasil faz parte do mundo. O objetivo é produzir nos alunos uma apreensão (antropológica) por meio da experiência de nossos antecessores que, ao se confrontarem com surpresas sociológicas para seus olhos ocidentais, revelaram-nas por meio de

monografias. Se assim não procedermos, abrimos caminhos para que futuros antropólogos voltem a inventar a roda.

Venho experimentando outros benefícios desta abordagem:

i. por meio de sequências de monografias e sem a introdução de “escolas” - alunos são advertidos *a não ler* comentadores - ficamos cientes dos *diálogos teóricos* de um autor com seus contemporâneos e antecessores nos casos dos clássicos. Neste processo, percebe-se como cada uma das monografias dialoga, responde, reintegra e/ou expande outras que vieram antes. Isto é, um autor geralmente não produz para ser leal a uma escola, mas, no mais das vezes, porque quer debater algumas ideias a partir de dados de sua própria pesquisa ou experiência etnográfica¹⁷;

ii. se o confronto com mundos diversos indica que o Ocidente é apenas um caso no conjunto da experiência humana, ele deixa de ser a medida de todas as coisas de uma forma profunda. Vivemos hoje sob a situação dominante na qual culpas do passado e respectivas reparações têm mais peso que possíveis utopias (TORPEY, 2006), mas exatamente por esta razão talvez seja hora de reconhecer o que houve de positivo em um estranhamento radical. É a lição da surpresa constante, do espantar-se com pequenos detalhes que se tornam pistas inesperadas, que precisamos preservar para estimulá-la em outros contextos, tanto próximos quanto distantes¹⁸;

iii. ao ler monografias, percebe-se que a *etnografia não é método*, mas parte do empreendimento teórico da antropologia. A etnografia não é um “detalhe metodológico” a que se acrescenta uma teoria; a etnografia em si *já tem um caráter teórico*, porque somente (ou

17 Para uma reflexão sobre as dimensões desta experiência etnográfica, sempre o velho texto de Evans-Pritchard (1972) sobre trabalho de campo e pesquisa empírica, escrito como uma das seis conferências que apresentou na BBC em 1950 para um público leigo, é uma referência indispensável.

18 Alguns exemplos são os livros de: Antonádia Borges (2005), sobre a noção de “tempo de Brasília”; de Kelly C. Silva (2012) sobre as práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste; de Silvia Monroy (2013) sobre a orientação de um “presente permanente” em Urabá, Colômbia.

principalmente) ela nos permite questionar a teoria então vigente pelas novas associações ou novas perguntas que nos proporciona. Como já sabia Malinowski em 1922, novas pesquisas levam à “transformação de um ponto de vista teórico”¹⁹;

iv. as monografias, construídas no passado como um retrato sincrônico de um momento e de um lugar específicos, tornam-se documentos de um horizonte *histórico* para os grupos sob análise; já para os antropólogos, são documentos do horizonte *teórico* dos etnógrafos que as produziram. Monografias são lições da diversidade de construção autoral;

v. monografias revelam novas teorias, porque elas não são totalmente “teorias dos etnógrafos”. Monografias resultam do diálogo dos pesquisadores com seus interlocutores: a teoria da linguagem de Malinowski não é *dele*; é, principalmente, *dos trobriandeses*, e chegou a nós pelo engenho do etnógrafo, ampliando nossa percepção teórica e o senso comum ainda vigente sobre a linguagem;

vi. finalmente, a leitura de monografias *inteiras*, clássicas e contemporâneas, de autores de várias nacionalidades e sobre diversos tópicos dão aos alunos a confiança saudável que precisam ter: eles também terão que enfrentar o desafio de compreender, explicitar, analisar as várias surpresas e imprevistos que irão incessantemente desfilar frente a seus olhos curiosos.

IV

Em 1996, a American Anthropological Association definiu “Science and Anthropology” como o tema anual de discussão da *Anthropology Newsletter*. Não é feitiço dos antropólogos no Brasil entrar em debates públicos a respeito de temas estabelecidos pelos chamados centros de produção da disciplina. Foi de Bruno Latour que veio a resposta, para mim, mais interessante. No pequeno texto “Not the ques-

¹⁹ Ver Peirano (2012) para uma reflexão sobre as consequências nocivas de se ver a etnografia como simplesmente um método.

tion”, e orientando-se por sua bagagem de etnógrafo da ciência, Latour se surpreende com a escolha do tema já que, para ele, a antropologia redefiniu, no último século, e de forma desconcertante, os humanos que povoam o mundo. O tema da AAA simplesmente mostrava o desânimo e a desesperança de quem tentava atingir, naquele momento, o que os antepassados haviam há muito alcançado. Para Latour, os antropólogos deveriam, sim, se vangloriar pelo fato de a antropologia se equiparar à própria física na capacidade de gerar uma multiplicidade de agências e de híbridos. Dizia ele:

A descrição do kula equivale à descrição dos buracos negros. Os sistemas complexos de alianças sociais são tão imaginativos quanto os cenários evolutivos concebidos para os genes. Compreender a teologia dos aborígenes australianos é tão importante quanto mapear as grandes fendas submarinas. O sistema de posse da terra trobriandês é um objetivo científico tão interessante quanto a perfuração da calota polar. Se estamos falando sobre o que importa na definição de uma ciência — a inovação das agências que povoam o nosso mundo —, a antropologia pode bem estar no topo da hierarquia disciplinar²⁰.

Um pouco desse otimismo não nos faria mal. O fato de que “é no Brasil que nos acontece viver”, parafraseando Mário de Andrade, ao invés de ser um obstáculo, pode, paradoxalmente, se tornar fonte de maior riqueza intelectual e pessoal.

V Epílogo

Uma nota pessoal, então. Foi uma rápida pesquisa de campo realizada no início dos anos 1980 que me despertou para o significado dos documentos de identidade, tema que hoje me interessa particu-

20 No original: “The description of kula is on a par with that of the black holes. The complex systems of social alliances are as imaginative as the complex evolutionary scenarios conceived for the selfish genes. Understanding the theology of Australian Aborigines is as important as charting the great undersea rifts. The Trobriand land tenure system is as interesting a scientific objective as the polar icecap drilling. If we talk about what matters in a definition of a science — innovation in the agencies that furnish our world — anthropology might well be close to the top of the disciplinary pecking order” (Latour, 1996: 1).

larmente. A pesquisa tinha como objetivo examinar a repercussão, em cidades do interior, do recém-lançado Programa de Desburocratização, questão que me levou ao município de Rio Paranaíba, Minas Gerais. Lá me surpreendi com o fato de que os habitantes, embora conhecessem o programa, não lhe davam maior importância porque todos se conheciam; não precisavam desburocratizar nada. Mas me chamou a atenção o fato de que, embora poucos tivessem carteira de identidade ou almejassem obtê-la, o título de eleitor era um documento prezado e repleto de significados²¹.

O pequeno texto que elaborei a partir deste pequeno detalhe tornou-se, para mim, uma referência experimental que permaneceu hibernando enquanto me dediquei a outros projetos, como a comparação entre a antropologia feita no Brasil, na Índia e nos Estados Unidos, a defesa intransigente da etnografia, a proposta analítica de uma antropologia dos rituais a partir dos trabalhos de Stanley Tambiah, a reflexão sobre as condições de produção do conhecimento antropológico em diversos contextos. O envolvimento no projeto "Antropologia da Política: rituais, representações e violência", em colaboração com Moacir Palmeira, quase duas décadas depois, deu-me condições de retornar ao antigo interesse²². Inicialmente voltado para o contexto urbano no Brasil, a pesquisa expandiu-se, nos últimos anos, para o exame de eventos de repercussão pública nos Estados Unidos, a partir dos quais foi possível detectar noções de privacidade e mecanismos de identificação comparados ao caso brasileiro. Foi por meio desses casos que identifiquei, também, o valor da redundância dos documentos, o papel da foto, da impressão digital e do nome, o significado de amuleto que os documentos de identidade possuem para nós, em que contextos o roubo da identidade é mais que um simples furto, a diferença entre reconhecimento e identificação²³. No momento, projeto estender

21 Peirano (1986 [1982]; 2006).

22 O projeto do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) reuniu os Programas de Pós-Graduação do Museu Nacional/UFRJ, UnB e UFCE por meio do financiamento do Pronex/MCT durante o período 1998-2005. Ainda que sem os mesmos recursos, continua atuante.

23 Peirano (2009, 2011).

a pesquisa examinando a implantação de documentos de identidade na Índia, cuja base é a impressão digital, parte de um plano ambicioso de documentar mais de um bilhão de pessoas.

Da pequena cidade de Rio Paranaíba para o Brasil urbano, para os Estados Unidos e para a Índia, esta é uma trajetória que nasceu, na verdade, nos clássicos da antropologia, em Durkheim e Mauss, e depois em Lévi-Strauss, Leach e Tambiah, e nos temas recorrentes sobre noções de pessoa, concepção do indivíduo, técnicas corporais, classificação. O pequeno detalhe de encontrar documentos de identidade com mais, ou menos, valor no interior de Minas Gerais me forneceu uma pista etnográfica que parece não se esgotar. Se hoje proponho um espiralar destas noções para focalizar diferentes mecanismos de identificação em contextos nacionais é porque confio no poder da etnografia e na boa formação que recebi e procuro passar adiante. Sigo, assim, os passos daqueles, tanto mestres quanto ex-alunos, que também fizeram este caminho.

REFERÊNCIAS CITADAS

ANDERSON, Perry. "The components of a national culture". *New Left Review* 50,. pp. 3-57. 1968.

BORGES, Antonádia. Tempo de Brasília. Etnografando lugares-eventos da política. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CAGE, John. Silence. Middleton, Conn.: Wesleyan University Press, 1974.

CASTRO FARIA, Luiz de. Entrevista a Mariza Peirano, 1978. Ver http://www.marizapeirano.com.br/entrevistas/castro_faria.pdf

DUARTE, Luiz F. Dias. "O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente". *Mana* 18, n. 3. 2012.

_____. Cultura nacional e pensamento social. Coluna "Sentidos do Mundo", *Ciência Hoje* online. Ver <http://cienciahoje.uol.com.br/colunas/sentidos-do-mundo/cultura-nacional-e-pensamento-social>, 2013.

DUMONT, Louis. German Ideology. From France to Germany and back. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

ELIAS, Norbert. "Sociology of knowledge. New perspectives". Sociology 5, nº 2 e 3, 1971.

_____. "Processes of state-formation and nation-building. Transactions of the 7th World". In: Congress of Sociology. Geneva: International Sociological Association, 1972.

_____. The civilizing process. Nova York: Urizen Books, 1978.

EVANS-PRITCHARD, Edward. E. "Trabalho de campo e tradição empírica". Antropologia Social Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70, p. 107-137, 1972.

HALLOWELL, A. Irving. "The history of anthropology as an anthropological problem". Journal of the History of the Behavioral Sciences, v, 1, n. 1, p. 24-38. 1965.

LATOUR, Bruno. "Not the question". Anthropology Newsletter, v. 37, n. 3, p. 1-6. 1996. Ver <http://www.scribd.com/doc/36260699/Bruno-Latour-Not-the-Question>

MONROY, Silvia. El Presente Permanente. Por una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia. Bogotá: Bogotá Editorial Universidad del Rosario, 2013.

NANDY, Ashis. The Intimate Enemy. Loss and recovery of self under colonialism. Nova Deli: Oxford University Press, 1983.

PEIRCE, Charles. Philosophical Writings of Peirce (selected and edited with an introduction by Justus Buchler). Nova York: Dover Publications Inc., 1955.

PEIRANO, Mariza. The anthropology of anthropology. The Brazilian case. 1981. Ph.D. dissertation, Harvard University. Ver http://www.marizapeirano.com.br/teses/the_anthropology_of_anthropology.htm

_____. "Sem lenço, sem documento. Reflexões sobre cidadania no Brasil". Sociedade e Estado, v. 1, n. 1, p. 49-63. 1986 [1982] Ver http://www.marizapeirano.com.br/artigos/sem_lenco_sem_documento.html

PEIRANO, Mariza. Uma Antropologia no Plural. Três experiências contemporâneas. Brasília: Universidade de Brasília, 1992. Ver <http://www.marizapeirano.com.br/textos/uma%20antropologia%20no%20plural-tres%20experiencias%20contemporaneas.pdf>

_____. A Favor da Etnografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. Ver http://www.marizapeirano.com.br/livros/a_favor_da_etnografia.pdf

_____. "Pecados e virtudes da antropologia. Uma reação ao problema do nacionalismo metodológico". *Novos Estudos CEBRAP* 69, p. 49-56. 2004a. Ver http://www.marizapeirano.com.br/artigos/pecados_e_virtudes_da_antropologia.htm

_____. "In this context. As várias histórias da antropologia". In: H. Pontes, L. Schwarcz, F. Peixoto (Orgs.). *Antropologias, Histórias e Experiências*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, p. 99-121, 2004b. Ver http://www.marizapeirano.com.br/capitulos/in_this_context.htm

_____. *A Teoria Viva e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. "O paradoxo dos documentos. Relato de uma experiência nos Estados Unidos". *Horizontes Antropológicos*, v. 32, p. 52-80, 2009.

_____. "Identifique-se. O caso Henry Gates vs James Crowley". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 77, p. 63-77, 2011.

_____. *Etnografia não é método*. Manuscrito. Apresentado na VI Jornada de Alunos do PPGSA da UFF, 1º de outubro de 2012.

RIBEIRO, Gustavo L. "Antropologias Mundiais. Por um novo cenário global na antropologia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, p. 147-185, 2006.

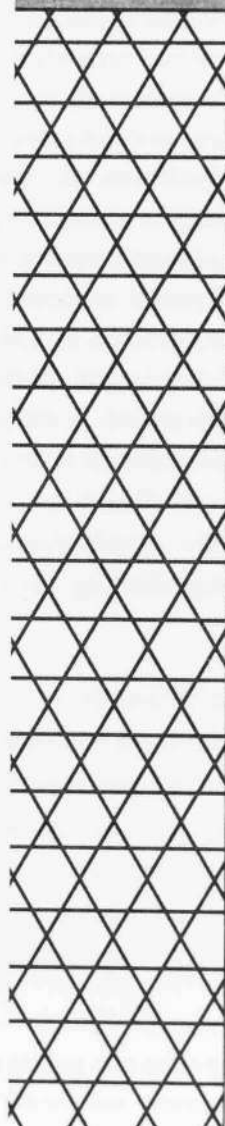
SILVA, Kelly C. *As Nações Desunidas. Práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor Leste*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

TAMBIAH, Stanley J. *Leveling Crowds. Ethnonationalistic conflicts and collective violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press, 1966.

TORPEY, John. Making Whole What Has Been Smashed. On reparations politics. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

VEGA-SANABRIA, Guillermo. O ensino de Antropologia no Brasil: um estudo das formas institucionalizadas de transmissão da cultura. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

DO CAMPO E LUGAR DA ANTROPOLOGIA
NO CONTEXTO GLOBAL



Josefa Salete Barbosa Cavalcanti

Universidade Federal de Pernambuco

Da Antropologia

Qual o lugar da Antropologia na produção do conhecimento e a sua consolidação enquanto campo disciplinar no país e no contexto global? Diante do persistente crescimento do número de cursos de pós-graduação na área e dos objetos que recebem a atenção dos seus cientistas, do lugar da Antropologia, trata-se também da ampliação de áreas de especialização, campos de estudo e perspectivas analíticas que revelam um amplo leque de objetivos e metas a serem atingidas. Tal crescimento é observável pelas evidências da crescente inserção dos antropólogos e antropólogas em instituições públicas e associações nacionais e internacionais, para o que concorrem também os processos de reconhecimento de direitos, inclusão de populações e demandas dos sujeitos que se representam através de movimentos identitários e lutas. Esses movimentos, embora sejam eles próprios já familiares à agenda do trabalho de campo de profissionais da Antropologia, vêm a ser sublinhados e reconfigurados nos contextos da globalização (AUGÉ, 1997,1998).

Da mesma forma, segundo perspectivas teóricas e metodológicas, exibem-se critérios para a definição do lugar, parâmetros de observação, rigor e cientificidade do campo. Esses aspectos, não sem razão, passam a compor um novo quadro por meio do qual se define o escopo geral da disciplina e sua missão conforme se expressam nas páginas principais das associações científicas nacionais e internacionais. Exemplarmente a página da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) assim se apresenta:

A Associação Brasileira de Antropologia é a mais antiga das associações científicas existentes no país na área das ciências sociais, ocupan-

do hoje um papel de destaque na condução de questões relacionadas às políticas públicas referentes à educação, à ação social e à defesa dos direitos humanos. No decorrer de sua história, ela tem sido voz atuante em defesa das minorias étnicas, dos discriminados e posicionando-se consistentemente contra a injustiça social. Sem ter uma linha político-partidária, sua voz inquieta a todos os que não respeitam os direitos humanos. Seu código de ética exige respeito às populações estudadas e obriga o pesquisador a deixar claros seus objetivos para os grupos e populações que sejam objeto de suas análises¹.

A ABA:

se consolidou como associação voltada para a discussão crítica do campo da Antropologia, particularmente através da promoção de eventos científicos no Brasil com abrangência internacional e da constante busca de manter essa discussão atualizada e articulada com aquelas correntes em todo o mundo... Tem exercido papel decisivo na formação do campo da Antropologia desde a segunda metade dos anos 1950 e continua a reformular e inovar, com o advento da pós-graduação em Antropologia em fins dos anos 1960, sua consolidação nas décadas de 1980 e 1990 e expansão mais recente ocorrida particularmente em princípios deste segundo milênio, sem que jamais tenha esquecido de exercer seu papel de participação e condução de ações políticas e sociais².

No seu histórico e apresentação, a ABA, assim como o fazem as associações científicas, em geral, sublinha aspectos fortes do seu campo de atuação e o seu papel na formação de profissionais, em especial através dos seus programas de Pós-Graduação. No entanto, comparativamente aos tempos de existência dos tradicionais departamentos, laboratórios e cursos de doutoramento, na área, no Reino Unido, França e Estados Unidos, a institucionalização da Antropologia no Brasil é recente; e foi nessas instituições que um número significativo dos brasileiros, que atuam nos Programas de Pós-Graduação e Institutos de Pesquisa do país obteve sua titulação. Essa história recente construída através de parcerias várias e pesquisas em colaboração com centros

1 <http://www.abant.org.br>

2 Idem.

reconhecidos no exterior realizadas no país e sobre as suas populações, contribuiu para o fortalecimento da Antropologia no Brasil, como propõe Peirano (2008).

Além do mais, fruto de um esforço para realizar ao extremo a máxima da alteridade e desafiando os limites teóricos e metodológicos, há já um número razoável de trabalhos realizados por profissionais brasileiros no exterior, a revelar a ampliação do campo e a revitalização dos esforços teóricos e parâmetros metodológicos. Finalmente, a não ser desconsiderado, há o fato de a Antropologia no Brasil atuar em uma situação de internacionalização das instituições e da avaliação da produção, que deve ser mais bem compreendida.

Minha contribuição visa a levar o leitor a compreender, através de pinceladas de trajetórias profissionais e histórias institucionais, esse percurso. Sendo assim, este artigo se propõe a contribuir para deslindar meandros dessa situação, iluminar rotas e o debate sobre os possíveis rumos da Antropologia no Brasil.

Trajetória particular e Fragmentos da História da Antropologia no Brasil

Pertença Institucional: Sou Professora Titular da UFPE, Departamento de Sociologia e membro do corpo permanente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia, curso de graduação em Ciências Sociais e de Pós-Graduação em Sociologia. O Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE é um dos primeiros programas de pós-graduação na área, no seu novo formato definido a partir dos anos 1970.

As apresentações e instigantes provocações que definiram o início do seminário “Rumos da Antropologia Brasileira” e da mesa-redonda **Histórias da antropologia e da etnografia: interpretando o Brasil no mundo**, da qual participei, exigem que eu aqui também me situe e formalize uma pertença institucional pela qual entendo oferecer mais polêmica sobre a questão da Antropologia no Brasil e do seu lugar “subordinado” no campo disciplinar em uma perspectiva global.

A composição da mesa no evento revela a força e a base anglo-saxônica da formação de todos nós, vendo que cada um dos seus membros: Judith Hoffnagel, Parry Scott e Gustavo Ribeiro obtiveram seus títulos de doutorado em instituições norte-americanas e eu na Inglaterra; Gustavo e eu fizemos o curso de mestrado no Brasil, respectivamente, na Universidade de Brasília e no Museu Nacional (PPGAS-UFRJ). Sendo assim, no meu caso particular, seria recomendável melhor detalhar parte da minha própria trajetória, elegendo para isso partes do que compõe o Memorial que apresentei para o concurso de Professora Titular da UFPE (CAVALCANTI, 2010).

Ao concluir o meu curso de graduação em Ciências Sociais na UFPB, eu já havia sido iniciada no campo da Antropologia, através da professora Ruth Almeida, formada pela antiga Universidade do Brasil. Durante o curso de graduação, fiz um estágio em Antropologia na UnB orientada pelos antropólogos Roque de Barros Laraia (LARAIA; DAMATTA, 1967) e Júlio Cesar Melatti e me preparei para cursar o mestrado em Antropologia Social no PPGAS da UFRJ. Naquela época, havia no campo da Antropologia, além da Universidade de São Paulo, que era um centro de formação no antigo formato, o curso de mestrado do Museu Nacional e estavam em formação os cursos da Universidade de Brasília e da Universidade Estadual de Campinas.

Selecionada para o curso de mestrado em Antropologia Social, do Museu Nacional, em 1971, fui incluída na quarta turma daquele recente, mas já reconhecido Programa de Pós-Graduação. Suas promoções eram muito bem recebidas pela intelectualidade carioca, especialmente pela novidade dos seminários sobre estruturalismo que atraíam também psicanalistas e linguistas, entre outros. Além de Roberto Cardoso de Oliveira (CORREA; LARAIA, 1992), estavam ali Roberto DaMatta, Moacir Palmeira, Otávio Guilherme Velho, Luís de Castro Faria, Francisca Keller, Gilberto Velho e Alcida Rita Ramos. Os professores Roque Laraia e Júlio Cesar Melatti, que realizavam pesquisas com alguns desses pesquisadores, já estavam na UNB. Nessas disciplinas, acompanhávamos o debate sobre os autores clássicos e os modernos enfoques sobre estruturalismo, sociedades camponesas, estruturas tribais latino-americanas, antropologia econômica, antropologia urba-

na, identidades sociais, entre outras, que reuniam em seus programas de curso a literatura internacional e contribuições teóricas atualizadas. O curso ministrado por Cardoso de Oliveira, *Indivíduo e Sociedade*, com ênfase em situações de contato interétnico, nos fazia retomar as bases teórico-metodológicas da disciplina como questão básica para os enfrentamentos com a realidade empírica. Nas aulas com o professor Roberto DaMatta fomentava-se o gosto pelo estruturalismo.

Nesse ambiente acadêmico e intelectual, descobri novos caminhos do fazer científico e os caminhos para o fortalecimento da base disciplinar para enfrentar os desafios que estavam por vir. Desenhava-se um campo de interesses que se estendia da compreensão do local, através dos estudos das sociedades camponesas, suas lógicas, bem como das relações de produção e reprodução social. Entre os colegas de curso, debatíamos também os trabalhos de Erving Goffman — abordando o tema das instituições totais e estigma — que anunciavam o emergente campo da etnometodologia, com suas técnicas de observação, como também os movimentos da contracultura e a contribuição de Howard Becker. Posteriormente, sob a orientação do professor Roberto Damatta, conclui e defendi em 1975, a dissertação sobre a comunidade do Talhado, cuja população veio a ser recentemente reconhecida como quilombola.

Tornei-me professora da UFPB. Ao participar da polêmica reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1978, no Recife, encontrei o Prof. Peter Worsley, antropólogo de formação, especialista em China e no Terceiro Mundo em geral. Ele me foi apresentado pelo professor Guillermo Raul Ruben, da UNICAMP, que, naquele tempo, era meu colega na UFPB. Conversamos, então, sobre o projeto de doutorado que eu estava para desenvolver na França com Maurice Godelier. O Professor Worsley desligara-se do Departamento de Antropologia da Universidade de Manchester, devido a divergências e tensões relativas à ampliação do foco das pesquisas para outras partes do mundo, além das tradicionais áreas da África, tão disputadas pela antropologia de então. Peter Worsley foi fundador e primeiro chefe do Departamento de Sociologia da Universidade de Manchester. Com outros colegas, juntos contribuíram para a consolidação do Departamento

de Sociologia na mesma Universidade, ampliando seus temas com a participação de renomados professores, entre eles o professor Bryan Roberts que veio a ser, após a aposentadoria do professor Worsley, o meu orientador. No Departamento de Sociologia fortalecia-se um campo favorável aos estudos do desenvolvimento. Após uma trajetória memorável, o professor Peter Worsley faleceu aos 88 anos de idade em 15 de março de 2013. Conforme registrei em Cavalcanti (2010),

Manchester é a cidade símbolo da Revolução Industrial, reminiscência da pujante era econômica e expansão do império britânico. Na década de 1980, o seu Museu de Ciência e Tecnologia e *cottages* falava do seu passado industrial, dos marcos do fechamento dos campos, expropriação dos camponeses e a marcha para a cidade, analisados por Marx e Engels. Caminhos de Engels, exemplar do turismo local e incluído nos programas de boas vindas aos estudantes, nos incitavam a reconhecer indícios, processos e reflexos de um tempo singular na história do Reino Unido e da transformação das condições da existência, dos usos da máquina a vapor, aos usos da energia elétrica e, finalmente, da singularidade dos arranjos comandados pelo capital para transformar insumos e matérias primas das suas ex-colônias em mercadorias para o mundo. As marcas desses processos no corpo dos trabalhadores foram retratadas por um dos seus famosos pintores, Lowry, que registrou em suas telas cenas desse passado de trabalhadores talhados conforme a rotina da fábrica e semelhantes em suas expressões de submissão (Trecho de memorial).

Em função da efervescência do debate sobre problemas do mundo contemporâneo, das desilusões e descaminhos dos movimentos de esquerda e utopias relacionadas, da crise dos modelos de desenvolvimento e da inquietação a respeito do alcance do modelo marxista de desenvolvimento do capital, principalmente, o Departamento de Sociologia da Universidade de Manchester, promoveu em 1980, uma mesa redonda sobre acumulação primitiva, reunindo teóricos os mais distintos, entre os quais: Eric Hobsbawn, Maurice Godelier, Perry Anderson, Peter Worsley, Hamza Alavi, Teodor Shanin. A principal preocupação era com o caso inglês e as características do desenvolvimento do capitalismo.

A revisão dos estudos sobre o modelo de desenvolvimento do capitalismo e das condições da acumulação primitiva na Inglaterra

com releituras de Marx sobre a Rússia levou esses profissionais (antropólogos, sociólogos, historiadores e outros) a discutir, à luz de novas análises, os estudos do caso inglês e suas especificidades em confronto com outras experiências.

Inspirada por esse debate e outros espaços de discussão sobre movimentos camponeses, movimentos feministas e estudos de Gênero que formavam o instigante currículo da pós-graduação, entre outros, participei de alguns seminários no Departamento de Antropologia. Em um desses fui apresentada a Meyer Fortes, um dos autores usados na construção da minha dissertação de mestrado. Lembro especialmente de ter ido ao Departamento de Antropologia, com Peter Worsley que me apresentou aquele antropólogo e lhe contou que seu artigo *O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico* fora usado por mim naquela dissertação. Estava ali um exemplo da convivência e respeito entre colegas e acadêmicos, após a polêmica pública Worsley/Fortes sobre o modelo de análise dos Talensi, confrontando os debates privilegiados por estruturalismo e marxismo.

Os debates sobre camponeses e desenvolvimento liderados por Teodor Shanin e Hamza Alavi, reuniam estudantes e acadêmicos de várias partes do mundo, entre os quais o polonês Boguslaw Galeski, externavam o grande momento da retomada dos estudos sobre os camponeses. Ao final, ao defender minha tese intitulada de "O que torna possível a sobrevivência dos camponeses" (*The Making of Peasant Survival. Continuity and Change in Rural Northeast Brazil. The Brejo Paraibano Case, Machester, 1982*), perante a banca examinadora formada por meu orientador Bryan Roberts, Teodor Shanin e o antropólogo Norman Long, eu estava convencida de que outras questões e problemas se abriam à observação e de que os desafios eram muitos. Ao longo da minha vida acadêmica eles se multiplicaram, mudanças sociais e atividades de docência e investigação ofereceram-me oportunidades para testar o conhecimento obtido e de enfrentar os novos objetos e demandas que se oferecem aos olhares dos acadêmicos e campos disciplinares.

Campos e Objetos de Pesquisa: das mudanças

A clara necessidade de definição de um campo disciplinar, objetos de pesquisa, aportes metodológicos e abordagens teóricas confrontam-se à realidade de uma sociedade que se constrói sob a égide da globalização. A globalização, um processo pleno de heterogeneidades, desigualdades, caracterizado pela compressão tempo-espço, vem a se expor pelas mudanças contundentes nas formas de organização social, com implicações nas experiências individuais no sentido do viver, participar, ser reconhecido e se mover numa realidade multifacetada, multidimensional. Aos novos objetos e ritmos da vida social das coisas (APPADURAI, 1999) associam-se atores sociais, seus valores, gostos e referenciais culturais das sociedades nacionais cujos impactos no cotidiano dos povos se revelam através da diversidade de fenômenos em escala mundial (APPADURAI, 1997). A intensificação dos fluxos de informação, de pessoas e da mobilidade espacial atinge velocidade nunca antes observada. A atualização do fenômeno da migração e crescimento do turismo, disseminação das práticas da internet e formalização dos mecanismos da sociedade informacional (CASTELLS, 1996) se expressam e afetam as dimensões tempo e espaço. Tais transformações convidam-nos à mudança do foco de observação e análises, exigem novos olhares e abordagens que respondam ao novo contexto sócio-cultural. A globalização torna-se um fenômeno a requerer a nossa atenção e a sociedade global um objeto preferencial de abordagem. É através do estudo das relações sociedade e cultura nesses processos múltiplos e especialmente de suas implicações locais (SASSEN, 2003) que podemos, enfim, compreendê-los.

Por outro lado, o contexto mais amplo e as possibilidades criadas com os avanços tecnológicos convidam-nos também a uma revisão sobre o como produzir, alcançar alto nível de desempenho que são favorecidas pela mobilidade do capital (BONANNO; CAVALCANTI, 2011). Os nossos estudos sobre as mudanças no mundo do trabalho já nos ensinam que há um aumento e exacerbação do controle sobre a produção e a rotina o trabalho (CAVALCANTI, 2012). Os novos tempos estão a exigir indicadores mais elevados de qualidade, novos

protocolos e certificações passam a medir e avaliar o desempenho dos profissionais.

Esses aspectos não se restringem à esfera econômica; no campo científico, criam-se outros patamares na hierarquia acadêmica e contornos dos respectivos campos. Ao lado disso observa-se também um movimento de clara inclinação disciplinar no campo das ciências sociais e humanas, particularmente, nos campos da Sociologia, Antropologia e Ciência Política, ao lado de uma gritante necessidade de interdisciplinaridade; ao se reclamar um lugar claro de pertença disciplinar, isto contribui, passo a passo, para um rearranjo do campo amplo das Ciências Sociais.

Disciplinaridade/interdisciplinaridade

Neste sentido, cada disciplina procura construir uma feição peculiar do que se propõe a realizar no campo da formação de recursos humanos e atividades de ensino e pesquisa. Delineia-se: a) uma clara **fronteira entre campos**, e esta se impõe em resposta às demandas sociais e ao modo próprio de fazer ciência; b) atrelados a essa maneira própria de organização do campo disciplinar, figuram: **indicadores de desempenho**, medidos segundo *níveis de excelência e avaliação de impactos*, como também: c) os rigores da delimitação dos objetos e objetivos de estudo, os quais dependem de formas de aproximação, abordagens segundo **códigos de ética** definidos por cada uma das disciplinas e propostos por suas associações científicas. Tais aspectos ainda que de incipiente discussão entre nós, já figuram nas agendas das associações científicas pelo mundo afora. Evidentemente, esses sinais de monitoramento do desempenho disciplinar tornam-se mais surpreendentes, em momentos de crise: moral, econômica, política, nos quais a questão de aportes de recursos, os seus usos, ao lado dos custos e benefícios, face aos impactos gerados, é trazida à baila. O que medir? Como as ciências humanas e a Antropologia, particularmente, podem se justificar? A discussão sobre os impactos não se restringem às ciências particulares e as urgentes demandas avançam com a contingência dos tempos que passam a controlar a vida acadêmica e os tempos de sua produção. Como inserir-nos nas agendas de Ciência & Tecnologia (C & T)?

A Globalização: consequências sociais

O processo de globalização tem desafiado as ciências sociais na contemporaneidade. A heterogeneidade, mais do que a homogeneidade, tornou-se a marca distintiva desse processo. No entanto, o processo de mobilidade do capital, sua internacionalização, seu poder e suas vantagens, em relação aos outros atores incluídos nos circuitos, ganham proeminência nas análises. Incluir o local, nas análises da globalização, torna-se tarefa necessária e instigante, porque esta nos permite revisar a concepção de “processos de globalização como complexos econômicos concretos situados em lugares específicos”, como sugere Sassen (2003: 15-33) ao optar pela cidade como lócus da observação. A investigação dos processos locais nos permite compreender nuances das relações de poder que se instituem com o desenrolar da globalização. E o trabalho do Antropólogo Gustavo Lins Ribeiro (1991) nos leva a compreensão similar.

O novo contexto de *macdonaldização* (precarização das relações de trabalho, controle de qualidade, mobilidades, vulnerabilidades, alta velocidade dos fluxos, sociedade da informação), nos inspira a reunir contribuições e aportes que nos permitam mais bem compreender o emaranhado complexo de evidências que está a exigir o olhar e o exame articular de cada disciplina.

Como é evidente, a globalização contribuiu para uma mudança radical nas formas de organização da sociedade. Não há mais, como diria um sociólogo do trabalho (CASTILLO, 2010) como definir um foco limitado de observação ou de análise. Assim também os parâmetros nacionais do desempenho e da competência, em todos os campos da atividade e dos programas de ensino e de pesquisa não se afastam dos instrumentos de avaliação globais, segundo os quais o local passa a ser compreendido.

A reflexão sobre essa relação entre a conformação de um campo disciplinar e as mudanças na sociedade nos oferecem novos desafios: assim como analiso as lógicas presentes na globalização dos alimentos com especial atenção às mudanças no mundo do trabalho, faço

aqui um paralelo entre esses espaços particulares da globalização e os desafios que se abrem para a produção do conhecimento no campo da Antropologia, através do qual será possível entrever os desafios e os seus possíveis rumos. A instigante tarefa não deve nos afastar da produção e intercâmbio em parcerias várias, sendo este o chão de onde devemos continuar o debate.

Por muitos anos, olhávamos para o Norte (Europa e Estados Unidos) como os centros da produção e do saber. Criticávamos a presunção e o poder desses centros, instituições e campos disciplinares, cujos hábitos eram valorados e reproduzidos como modelos para o mundo. Na atualidade esse panorama mudou, mas os fantasmas são outros, talvez, tão ou mais assustadores, já que estamos todos envolvidos num campo mais amplo de disputas para o qual, quase sempre, segundo os parâmetros globais, não estaríamos, todavia, qualificados, mas isto não nos deve impedir de buscar, como sugerem os resultados do processo de avaliação trienal da CAPES, a manutenção de um fórum permanente de debates sobre o que estamos realizando, o que somos, qual é nossa expectativa de realizações e quais seriam os parâmetros de excelência nesse campo.

Da Reflexividade

A reflexividade tornou-se uma palavra e uma prática comum às Ciências Sociais do nosso tempo. Ao falar na etnografia como um processo, entendível através das novas relações entre o pesquisador com o outro e as daquelas entre a observação e a escrita, Cristian Ghazarian (2002) nos convida a refletir como a escrita etnográfica é dependente da experiência de pesquisa, ela própria; não sem razão de quem a escreve. Num exercício duplamente reflexivo, enquanto pesquisadores é necessário voltar aos textos, para compreender, refletir e principalmente, planejar uma posterior revisão de objetivos e projetos. Esse tratamento do texto, tão ao gosto das ciências sociais do nosso tempo (BOURDIEU; WACQUANT, 1992; GIDDENS; PIERSON, 1998) se inspira num projeto (alguns diriam hermenêutico) que impõe a reflexividade, a ideia e necessidade da história e um exercício de auto-análise do cientista social *como produtor cultural e a reflexão sobre as condições sócio-históricas de possibilidade de uma ciência da sociedade.*

A produção teórica e acadêmica desenvolvida pelo grupo de pesquisa que coordeno - Globalização e Agricultura - é parte de uma atividade permanente de investigação para compreender variantes de um processo mais amplo, seus impactos nos territórios, regiões e na vida dos indivíduos que se enredam nas suas *rodas*. Manuel Castells (1996) discute a maneira como o desenvolvimento das tecnologias, especialmente o da informação, moldou o perfil da *sociedade informacional* de modo a garantir a circulação de capitais, mercadorias, informações e pessoas. As mudanças tecnológicas introduzidas na agricultura, as informacionais entre elas incluídas, ocorreram ao longo do caminho percorrido, da domesticação das plantas à sua transformação em mercadorias passíveis de serem comercializadas à longa distância. No caso particular da horticultura, os processos que possibilitam a integração de frutas e outros vegetais frescos aos circuitos globais promovem uma reorganização e reinvenção do local. Nesses processos, tornam-se aparentes, também, os aspectos culturais que distinguem cada uma das fases do desenvolvimento da agricultura, como tratado por Goody (1994), como também as redes de atores (LONG, 1996) que se formam para dar conta dos processos e maneiras como os locais de produção se aproximam daqueles de consumo (CAVALCANTI, 2004).

O desafio está em como, ainda assim, sermos assertivos o bastante para recortar problemas e objetos de estudo cuja análise e resultados gerem impactos sociais significativos. Evidentemente que ao nos aproximarmos de noções e categorias próprias do nosso campo estamos a realizar contribuições que mudam para melhor, esperamos, o cotidiano de muitos. Mas, isto não é o suficiente. Segundo os novos parâmetros da competição global, é necessário ter claro quais resultados e impactos são esperados, como por exemplo, exigem agências financiadoras que estão a requerer uma matriz lógica sem a qual o financiamento de atividades propostas não será efetuado.

Considerações Finais: novos parâmetros da competição global

Na expectativa de haver contribuído para delinear algumas das possibilidades que se abrem para o nosso campo de estudo, além de sublinhar muitos de seus problemas, no novo contexto global, é ne-

cessário compreender que nós não estamos isolados nessa nova situação. A nos acompanhar temos outros competidores de países do Norte e vários emergentes de primeira ou segunda hora que se insinuam, para nos tomarem por parceiros ou a outros se associam, para ampliar a margem da competência ou da situação que os separam de nós, e de outros mais. Universidades, associações científicas e instituições de pesquisa vêm a se enredar nas malhas da ciência e da técnica na contemporaneidade, tornando-se atrativos parceiros para competir e ampliar seus níveis de excelência e graus de competitividade.

É assim, pois que no momento atual, as instituições do Norte e muitas do Sul se associam, sob diferentes enunciados, umas para mostrar, ou pelo menos tentar não perder a aura da competência e excelência, o seu lugar na promoção social ou ainda atestar sua responsabilidade social; outros encontram no espaço gerado, um ponto, um nó, numa rede que deverá lhes render um certificado de membro da sociedade reconhecida ou de cidadão global. Sendo assim há que estarmos atentos a esses processos, nem sempre tão virtuosos.

O novo campo exige uma permanente vigília para não perdermos o rumo da história ou da própria essência do campo disciplinar. Estamos, enquanto cientistas sociais, talvez mais vulneráveis, embora nos fortaleça a certeza de que é, talvez, no nosso espaço disciplinar que podemos contribuir para exercitar e ampliar os significados e apelos dos desgarrados ou incluídos que estão ainda vivendo em precárias condições de vida. Daqui poderíamos falar de um ponto polêmico, o da reflexividade que em sintonia com as críticas que se apresentam à pós-modernidade, pós-colonialismo e suas variantes trazem novas questões para o nosso campo de estudo, mas esses temas não estiveram afastados do debate antropológico, e a temática do discurso sobre desenvolvimento (ESCOBAR, 1986; LONG, 1996) não se esvanece.

Abro, então, com estas reflexões, uma agenda a ser enfrentada, individual e coletivamente, mesmo porque os desafios são muitos e a modernidade sem bordas (APPADURAI, 1997) ainda nos surpreende e propõe instigantes questões e ações que estão reclamando análises aprofundadas do amplo processo, como sugiro em Cavalcanti (2006),

mas também esforços comparativos transnacionais e transdisciplinares (LONG; ROBERTS, 2005) para entender, nesses processos, a dupla exploração da natureza e do trabalho, mudanças no consumo (WARDE, 1997) e no mundo dos bens (DOUGLAS; ISHERWOOD, 1996). Tal desafio foi antecipado por Meillassoux (1997) no seu instigante trabalho sobre a superexploração dos trabalhadores para nos alertar sobre os efeitos perversos da acentuada produtividade que prevalece no presente, atingindo níveis inimagináveis de exploração dos trabalhadores.

A agenda é ampla, há novos obstáculos a serem enfrentados e possibilidades a serem aproveitadas. A Antropologia em sua paixão pela diferença encontra no mundo presente um campo fértil para a sua afirmação.

REFERÊNCIAS CITADAS

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. USA: Public Worlds Series, University of Minnesota Press, 1997.

_____. (ed). *The Social Life of Things* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

AUGÉ, Marc. *Pour une Antropologie des Mondes Contemporains*. Paris: Champs Flammarion, 1997. *A Sense for the Other. The Timeliness and Relevance of Anthropology* (trad; Amy Jacobs, *Mestizo Spaces*). *Espaces Métissés* California: Stanford University Press, 1998.

BONANNO, A.; CAVALCANTI, J.S.B. *Globalization and the Time-Space Reorganization*. Bingley UK: Emerald Publishing, 2011.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, L. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

CASTELLS, Manuel. *The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. 1: The Rise of the Network Society*. USA/UK: Blackwells, 1996.

_____. *The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. 2:*

Power and Identity. USA/UK: Blackwells, 1997.

CASTILLO, Juan José. *Del trabajo, otra vez, a la sociedad*. Una contribución al debate sobre el estudio de todas las formas de trabajo en su articulación concreta y situada. Mexico, ALAST, digitalizado. 2010.

CAVALCANTI, Josefa Saete B. Memorial. Campos, Reflexão e Memória Recife, UFPE, digitalizado, 87 páginas, 2010.

_____. "Mouvements de Capitaux et de Migrants dans la Vallée du Fleuve São Francisco (Nordeste brésilien)" *Migrations, Temps de Mondialisation*. Migrations Societé, v. 20, p. 77-92, 2008.

_____. "New Challenges for the Players in Global Agriculture and Food". *International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, v. 12, n.1, p. 29-36, 2004.

_____. *The Making of Peasant Survival. Continuity and Change in Rural Northeast Brazil. The Brejo Paraibano Case*. Manchester University. Ph.D. Thesis. 1982.

_____. *Globalização, Trabalho, Meio Ambiente*. Recife: Cidade Universitária, 1999.

CORREA, Mariza; LARAIA, Roque (Orgs.). *Roberto Cardoso de Oliveira: Uma Homenagem*. Campinas: UNICAMP, 1992.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*, Petrópolis: Vozes, 1981.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, B. *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. London and New York: Routledge, 1996.

ESCOBAR, Arturo. "The Making and Unmaking of the Third World". In: RAHNEMA, Majid; BAWNTREE, Victoria. *The Post-Development Reader*. London and New York: Zed Books, p.85-93, 1997.

GIDDENS, Anthony; PIERSON, Cristopher. *Conversations with Anthony Giddens. Making Sense of Modernity*. Oxford: Polity Press, 1998.

GHASSARIAN, Cristian. *De la Etnografía a la Antropología Reflexiva*. Buenos Aires:Ediciones del Sol, 2002.

GOFFMAN, Erving. Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1975

GOODY, Jack. The Culture of Flowers. Cambridge, Cambridge University Press, 1994

LARAIA, Roque de Barros ; DA MATTA, Roberto. Índios e Castanheiros. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

LASH, Scott; URRY, John. Economies of Signs & Space, London: Sage, 1994.

LONG, Norman. "Globalization and localization: New Challenges to Rural Research". In MOORE, Henrietta L (Ed). The Future of Anthropological Knowledge: The Uses of knowledges: Global and Local Relations, ASA Decennial Conference Series. London & New York: Routledge, 1996.

LONG, Norman; ROBERTS, Bryan. "Changing Rural Scenarios and Research Agendas in Latin America in the New Century". In: Buttel, Frederick H.; McMichael. New Directions in the Sociology of Global Development. Research in Rural Sociology and Development. Vol.11, p.57-90. London Amsterdam: Elsevier. 2005.

MEILLASSOUX, Claude. L'Économie de la Vie . Paris: Editions Page Deux, 1997.

PEIRANO, Mariza. "Brazil:Otherness in Context". In: Deborah Poole (ed.). A Companion to Latin American Anthropology. USA/UK: Blackwell Publishing, p. 56.71, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins. "Empresas Transnacionais: Um Grande Projeto por Dentro". In: ANPOCS. Anais. São Paulo: Marco Zero, 1991.

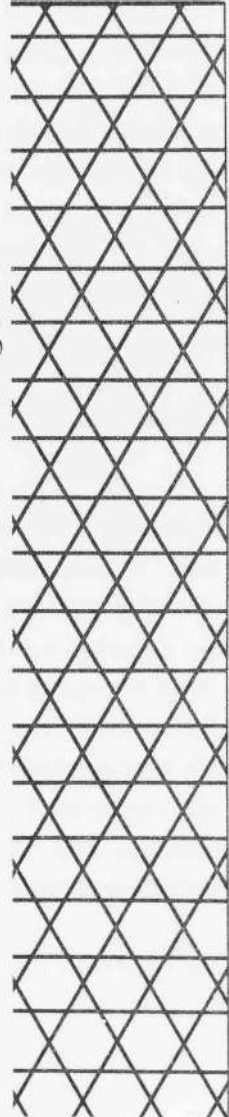
ROBERTS, Bryan. Cities of Peasants: The Political Economy of Urbanization in the Third World. London: Edward Arnold. (Explorations in Urban Analysis), 1978.

SASSEN, Saskia. "Los Espectros de la Globalización". México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

WARDE, Alan. Consumption, Food and Taste, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications. 1997.

WORSLEY, Peter . Modern Sociology: Introductory Readings, Harmondsworth, UK: Penguin, 1970.

A GEOPOLÍTICA DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL
OU COMO A PROVÍNCIA É SUBMETIDA AO LEITO
DE PROCUSTO*



The first part of the book is devoted to a general introduction to the theory of groups, including the basic definitions and properties of groups, subgroups, cosets, and the quotient group. The second part deals with the structure of finite groups, including the Sylow theorems and the classification of simple groups. The third part discusses the representation theory of groups, including the character theory and the decomposition of representations. The fourth part covers the theory of solvable groups and the Galois theory of field extensions. The fifth part discusses the theory of Lie algebras and the structure of simple Lie algebras. The sixth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The seventh part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The eighth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The ninth part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The tenth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The eleventh part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The twelfth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The thirteenth part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The fourteenth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The fifteenth part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The sixteenth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The seventeenth part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The eighteenth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The nineteenth part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The twentieth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The twenty-first part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The twenty-second part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The twenty-third part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The twenty-fourth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The twenty-fifth part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The twenty-sixth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The twenty-seventh part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The twenty-eighth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The twenty-ninth part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The thirtieth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The thirty-first part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The thirty-second part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The thirty-third part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The thirty-fourth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The thirty-fifth part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The thirty-sixth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The thirty-seventh part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The thirty-eighth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The thirty-ninth part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The fortieth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The forty-first part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The forty-second part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The forty-third part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The forty-fourth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The forty-fifth part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The forty-sixth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups. The forty-seventh part discusses the theory of algebraic surfaces and the classification of surfaces of genus g . The forty-eighth part covers the theory of algebraic curves and the Riemann-Roch theorem. The forty-ninth part discusses the theory of algebraic varieties and the intersection theory. The fiftieth part deals with the theory of algebraic groups and the structure of reductive groups.



Misia Lins Reesink
Roberta Bivar Carneiro Campos

Universidade Federal de Pernambuco

*P*or que somos invisíveis? Esta questão inquietante, de conteúdo existencial e, aparentemente, retórica, expressa a nossa perplexidade diante da constatação objetiva, e que antes era intuída, sentida, subjetivada e ao mesmo tempo não acreditada, de um processo contínuo e histórico de invisibilização da produção acadêmica da província norte-nordestina no cenário nacional. Este, digamos, “despertar” surgiu a partir de leituras dos balanços produzidos pela Anpocs (1999, 2010), no campo da Antropologia Brasileira, em particular da Antropologia da Religião, em que a mais notável característica é a exclusão explícita de toda a produção de estudos sobre religião cuja localização institucional esteja na “província” (CAMPOS; REESINK, 2010)¹.

Por que, enfim, somos invisíveis se estamos inseridos (historicamente) nos circuitos acadêmicos internacionais e nos nacionais: com publicações em revistas e livros, com participação em fóruns de debates, como pesquisadores e professores convidados ou associados, com projetos de pesquisas financiados? Essa pergunta leva, de imediato, a outra questão: Como estamos sendo invisibilizados? Ao tentarmos procurar entender esse processo de invisibilização da província Norte-Nordeste (N/NE) no campo da Antropologia da Religião Brasileira, fomos nos dando conta de que, isto que aparece explicitamente no caso do campo dos estudos antropológicos sobre

* Uma primeira versão deste capítulo foi apresentada na XII REA-ABANNE, em 2011, Boa Vista-RR.

1 Sustentamos aqui a legitimidade acadêmica de construirmos nossa reflexão e argumentação a partir da nossa localização institucional-regional, ou, como preferimos, “provinciana”.

religião, é apenas mais uma atualização/redundância do complexo mítico que narra a nossa inadequação/incapacidade/incompetência acadêmica crônica – cuja figura taumatúrgica, escolhida de forma não arbitrária, é Gilberto Freyre. Nesse sentido, é-nos claro que aquilo que aparece explícito na antropologia da religião faz parte de um mesmo projeto de instauração e consolidação de hegemonia político-acadêmica que ultrapassa o campo dos estudos da religião, e mesmo da Antropologia em geral, e se enraíza nas ciências sociais como um todo², cujo resultado mais concreto é o projeto da ABA sobre o Campo da Antropologia no Brasil (2004). A principal estratégia de ação tem sido a elaboração de um complexo mitológico, no sentido dado por Leach, que narra e legitima a “verdade” e o “direito” de existir e de perpetuar, na academia, essa clivagem regional.

O objetivo deste trabalho, portanto, é o de desvelar ou questionar essa estrutura de prestígio que nos tem retido às margens da antropologia brasileira, submetendo a nossa produção ao “leito de Procusto” (MELLO, 2004). Só para lembrar, Procusto é um personagem da mitologia grega que submetia seus prisioneiros ao suplício de deitá-los em uma cama: se o prisioneiro fosse menor, seria esticado até atingir o tamanho da cama; se ele fosse maior, teria as partes do corpo, que ultrapassassem a cama, cortadas fora a machadadas. A expressão “leito de Procusto” é aplicada, então, para se referir a situações de intolerância em relação às diferenças, em que se usa a força na extinção da diversidade e da expressão e existência das particularidades; além disso, no Direito, ela também é usada quando se consideram semelhantes à Procusto “aqueles que tentam enquadrar, de modo inadequado, determinada realidade em um conceito que a ela não se ajusta” (DANNEMANN, 2006), provocando resultados negativos.

Por que e como estamos sendo submetidos ao “leito de Procusto” do eixo centro-sul, que insiste em nos enquadrar como formadores e produtores de uma antropologia insignificante, que não teria com o que contribuir para o debate nacional? Esta é a nossa grande questão.

2 Mas não só: faz parte de um processo de construção de um projeto de hegemonia regional, que parte dos campos políticos e econômicos, e que repercute na academia.

E a resposta provisória que avançamos é que isto é fruto do processo de instauração desse projeto de hegemonia geopolítico-acadêmica, que (com raras exceções) não encontrou entre nós (da província) resistência alguma. Projeto este que, vale ressaltar, se consolida através da elaboração de narrativas que “contam” a história das ciências sociais no Brasil, mas que em nossa análise revela-se como um projeto *pro causa sua*.

Entrementos

A fundação do Império é ainda hoje uma história contada exclusivamente do ponto de vista do Rio de Janeiro, à época, pelos publicistas que participaram do debate político da Independência, e depois pelos historiadores (MELLO, 2004:11).

Essas palavras do historiador Evaldo Cabral de Mello são tomadas aqui de forma metafórica, para se pensar a geopolítica acadêmica no campo da antropologia, mas que não seria demasiado propor que se trata mais de uma metonímia, tendo em vista o caso aqui em foco parecer fazer parte de um quadro geopolítico maior. Assim, se pode afirmar que a história das Ciências Sociais, da Antropologia e da Antropologia da Religião no Brasil vem sendo contada do ponto de vista do eixo centro-sul, através de livros, coletâneas e artigos publicados em revistas de alcance nacional, com maior sistematicidade a partir da década de oitenta do século 20, atingindo seu ápice na primeira década deste século, através de injunções realizadas pela ABA e ANPOCS.

Esse esforço narrativo conjunto pode ser interpretado como a face visível e estratégica disso que identificamos como um projeto de hegemonia geopolítico acadêmico, que tem como consequência a nossa invisibilização, e que pode ser antropologicamente refletido à luz das análises de Leach sobre o mito. Assim, o que se tem então é um *corpus inscriptum* que vai se constituindo em um sistema mitológico que narra a instauração da “real” ciência social brasileira, em que várias versões diferentes são contadas. Entretanto, como observou Leach, essa variedade não é improdutiva, já que “[é] um traço comum a todos os sistemas mitológicos que todas as histórias importantes se

repitam em várias versões diferentes” (1983: 58). Haveria aqui uma lógica prática e simbólica nessa redundância, pois:

[A] redundância do mito serve para reassegurar a sua veracidade. Qualquer mito particular tomado isoladamente é como uma mensagem codificada confusa com interferência de ruídos. Até mesmo o mais confiante dos devotos pode sentir-se meio incerto quanto ao que está sendo dito exatamente. Entretanto, por força da redundância, o crente pode sentir que, mesmo quando os pormenores variam, cada versão alternativa de um mito confirma a sua compreensão e reforça o significado essencial de todas as versões (LEACH, 1983: 58).

Além disso, Leach estava preocupado em demonstrar que essas diferentes versões são articuladas, portanto:

Ao invés de tomar cada mito como algo em si mesmo com um significado singular para si, assumimos, desde o início, que todo mito faz parte de um complexo e que qualquer padrão que apareça em um deles irá reaparecer, na mesma ou em outras variações, em outras partes do complexo. A estrutura que é comum a todas as variações torna-se evidente quando as versões diferentes são superpostas umas às outras (LEACH, 1983: 69).

Entretanto, para nós, um dos pontos mais pertinentes na reflexão de Leach é quando ele avança, no contexto do complexo mitológico, como a “multiplicidade de repetições, inversões e variações pode vir a formar uma “mensagem consistente” (LEACH, 1983: 69). Aplicadas essas reflexões ao complexo mitológico que narra a história da nossa ciência, percebe-se claramente como a mensagem é tornada “consistente”, e, o mais importante, como sua eficácia simbólica (com efeitos práticos) é poderosa.

Essas diferentes versões são narradas em especial nas seguintes obras: *Sobre O Pensamento Antropológico* (OLIVEIRA, 1988), *História das Ciências Sociais no Brasil* (MICELI [org], 1989), *As Assim Chamadas Ciências Sociais Brasileiras* (BIRMAN; BOMENY [orgs], 1991), *O Que Ler na Ciência Social Brasileira 1970-1995* (MICELI [org], 1999), *Uma Antropologia no Plural* (PEIRANO, 1992), *O Campo da Antropologia no Brasil* (TRAJANO FILHO; RIBEIRO [orgs], 2004), e *Horizontes das*

Ciências Sociais Brasileiras - Antropologia (MARTINS; DUARTE [orgs], 2010). São essas obras que serão aqui analisadas, na realização de uma “meta-antropologia” (RABINOW, 1999), por considerarmos que são esses trabalhos grandes narradores do mito das ciências sociais brasileiras, em particular da Antropologia, e que tem como objetivo e efeito subjacente elaborar uma mensagem “consistente”, e, portanto, vista como “verdadeira”.

A primeira inferência que tiramos desse quadro e dessas narrativas é que, como demonstraremos mais adiante, o grande jogo acadêmico que se está jogando é o geopolítico: portanto, ao contrário do que se escreve na superfície, não são as diferenças ou clivagens teórico-metodológicas que estão em questão e que explicariam as diferenças institucionais/regionais, ou as “linhagens”, ou ainda os sucessos ou insucessos acadêmicos. A principal clivagem, de fato, é regional, e é a partir dessa clivagem que se pensam, primeiramente, as estratégias e políticas acadêmicas; e ainda é através desta clivagem que se instaura uma divisão de competências e (in)competências no campo de saber. Reis (1991) já apontou criticamente para os efeitos nefastos e provincianos dessa estrutura de competências que atribui ao centro do país as reflexões mais abstratas. Todavia o sucesso da mensagem “consistente” dessa narrativa mítica é justamente o de apresentar a clivagem regional como uma consequência menor ou subsidiária das outras, ou mais ainda: negando a sua existência.

Assim, e analogicamente, nas palavras de Mello (2004:21):

Sendo todo mito constitucional uma **deformação ideológica** para fins precisos, torna-se irrelevante assinalar que se submetia aqui a história provincial ao leito de Procasto de uma interpretação *pro causa sua* (grifo em negrito nosso).

Mais uma vez, nos utilizamos das palavras deste historiador por percebermos conexões históricas – de longa duração – entre os contextos, em que parece haver repetições constantes de uma mesma estratégia de construção de hegemonia de certas províncias sobre outras. A ideia, então, de “deformação ideológica” usada por aquele autor, associada ao conceito de “campo” e de “trocas linguísticas”

de Bourdieu (1982, 1984, 2001), é fundamental para pensarmos esses processos de construções de narrativas míticas “consistentes” em que, de fato, essas narrativas se apresentam como a melhor estratégia de legitimação e de dominação no campo de competição geopolítico nacional, em geral, e geopolítico acadêmico, em particular. Pois, como explicita Bourdieu (2001:99):

os discursos não são apenas (ou não apenas por exceção) signos destinados a serem compreendidos, decifrados: são também *signos de riqueza* destinados a serem avaliados, apreciados e *signos de autoridade*, destinados a serem cridos e obedecidos.

Derivando disto, podemos acrescentar que a “deformação ideológica” que ocorre nessas narrativas pode ser percebida pelo uso da difusão, da atomização, de tomar-se a parte pelo todo, do corte e recorte, da torção e da alienação de dados de pesquisa, além da elaboração de expressões retóricas que condensam rótulos e constroem imagens reproduzidas *ad infinitum* de um *projeto* acadêmico, nacional, científico, institucionalizado e moderno – “naturalmente” encontrado e realizado no eixo centro-sul; em contraposição a um *não-projeto*³ anti-acadêmico, provinciano, impressionista, não institucionalizado e tradicional, estando sempre a reboque do primeiro, encontrando seu *locus*, com mais evidência, no eixo Norte-Nordeste. Há ainda, implícita e explicitamente, nessas narrativas, a ideia de que é no *projeto* que encontraremos aquilo que epitomizaria as aspirações e os anseios de uma academia verdadeiramente nacional, enfim, o símbolo mesmo do nacional.

O nosso argumento, entretanto, é o de que este “projeto acadêmico naturalmente nacional” trata-se de fato de um projeto de dominação de uma determinada elite, que como todas as outras, é provinciana e particular, que através da estratégia de “deformação ideológica” se apresenta como empunhando um projeto nacional.

3 O emprego dos termos *projeto* e *não-projeto* em itálico não é gratuito: a própria ideia de projeto guarda em si o sentido de ordem, organização, disciplina, racionalidade, modernidade, e, porque não, ciência. O contrário dos atributos normalmente aplicados à “província” pelo complexo mitológico aqui discutido.

Detentor das aspirações da nação brasileira, ele aparece nessas narrativas como a expressão da consolidação da institucionalização de uma ciência social/antropologia científica, moderna e democrática. Nota-se, todavia, que esse projeto intelectual e acadêmico, que se mostrará vitorioso, se realiza em oposição ou competição, bem ao modo bourdiano, a outros processos de institucionalização que já se faziam no eixo norte-nordeste. Novamente, recorremos a Cabral de Mello para estabelecermos a analogia. Assim:

O federalismo de 1817-1924 criou a pecha de separatismo sob a qual viveu Pernambuco ao longo do Primeiro e do Segundo Reinado, ao passo que a historiografia do período reivindicará para os conservadores do Rio, os saquaremas, o *beau rôle* de construtores da nacionalidade em que se havia travestido, graças à localização da Corte, o **particularismo fluminense** (MELLO, 2004: 18) (grifo em negrito nosso).

Como temos discutido, nesse trabalho procuraremos demonstrar como vêm sendo submetidas as províncias do Norte e Nordeste ao leito de Procusto das narrativas míticas que instauram a história da nossa ciência. Para isto, tomaremos os casos da Bahia, Pará e Pernambuco como modelos paradigmáticos nesse processo. As razões para isto são basicamente duas: primeiro, são estas províncias que são as mais recorrentes nessas narrativas como exemplos de “não-projetos”; segundo, o nosso próprio conhecimento do campo norte-nordestino. No entanto, queremos deixar claro que não pretendemos reproduzir aqui um colonialismo interno, ao contrário: esses casos devem ser tomados menos como metáforas do que como metonímias de um mesmo processo que atinge a totalidade da região Norte-Nordeste.

Pensando com Bourdieu contra Miceli

Como já sublinhado, a década de oitenta do século passado representa para nós o marco da construção sistemática dessas narrativas míticas, que fazem usos de instrumentos metodológicos estabelecidos como legitimamente científicos e que, a priori, apresentariam a história real e imparcial (neutra) das ciências sociais no

Brasil. É nesta década que três projetos de pesquisa sobre essas ciências sociais são desenvolvidos: o primeiro é a pesquisa de Peirano, sobre a antropologia e o caso brasileiro, que se inicia no fim dos anos 70, cujos resultados aparecem para o público brasileiro ao longo da década de 80, sendo sistematizados no seu livro de 1992, *Uma antropologia no Plural*; a segunda pesquisa é a coordenada por Corrêa, iniciada em 1984, também sobre a história da antropologia brasileira, cujo primeiro resultado se dá com a publicação em 1987 de *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*; a terceira pesquisa foi a desenvolvida por Miceli, a partir de 1986, e que culminou nos volumes *História das Ciências Sociais no Brasil (1989)*. Este último produto terá um maior impacto na construção dessa narrativa, particularmente pelo seu alcance no meio das três ciências sociais.

Ao longo das décadas seguintes, outras versões e variantes vão sendo narradas constituindo o que chamamos de complexo mitológico das ciências sociais brasileiras. Identificamos, então, e em grandes linhas, três modelos de narrativas: o primeiro modelo, que chamamos de *histórico*, é onde podem ser classificados os trabalhos citados de Correa e Miceli; o segundo, de *reflexão geral-estrutural*, onde se classificam os trabalhos de Peirano, de Oliveira (*Sobre o Pensamento Antropológico*), de P. Birman e H. Bomeny (*As Assim Chamadas Ciências Sociais, formação do cientista social no Brasil*) e de Trajano Filho e Ribeiro (*O Campo da Antropologia no Brasil*); por fim, o último modelo, chamado de *recensões temáticas analíticas*, cujos trabalhos por excelência são as publicações da ANPOCS: *O Que Ler na Ciência Social Brasileira*, Vols 1, 2 e 3 de 1970 a 1995 (1999) e Vol 4 de 1970 a 2002 (2002), organizados por Miceli, e o mais recente de todos *Horizontes das Ciências Sociais Brasileiras (2010)*, coordenado por Martins; como o próprio nome do modelo revela, este versa em torno das temáticas e linhas de pesquisas desenvolvidas no país, e que, ao mesmo tempo em que indica o que ler e quem ler, repercute as narrativas contidas nos diferentes modelos/versões. O conjunto desses modelos e versões do complexo mitológico das ciências sociais brasileiras estabelece uma mensagem “consistente”, cuja capacidade auto-reprodutiva e legitimadora pode ser imaginada, ou mesmo mensurada, se pensarmos nos cursos introdutórios nas graduações de ciências sociais espalhadas pela Federação, não só no

que se refere às disciplinas de antropologia geral ou brasileira, mas também a disciplinas temáticas, como por exemplo, antropologia da religião – o mesmo podendo ser aplicado às pós-graduações; junta-se a isso os concursos públicos para antropólogos, cujos candidatos, racionalmente, tendem a recorrer a essas recensões, reflexões e histórias; que em sua maioria possuem o selo legitimador de instituições como ANPOCS, CAPES, FINEP, ABA e CNPq.

Essas narrativas que elaboram o complexo mítico em questão têm uma preocupação, aliás, como todo mito, em localizar no tempo e no espaço, a origem do que narra, de um “berço” que lhe dê legitimidade e de onde se possam identificar qualidades essenciais e virtuosas, já contidas na sua origem. Assim, seria na década de 30, do século passado, na universidade paulista, que se encontraria a origem da “real” ciência social brasileira.

Talvez seja Miceli o grande sistematizador e narrador dessa identificação entre São Paulo e “real” ciência social. Assim, na introdução da *História das Ciências Sociais no Brasil (1930-1965)*, ele afirma:

A Ciência Social enquanto tal constituiu uma ambição e um feito paulista, podendo-se associar tal orientação acadêmica a uma postura de neutralidade doutrinária em relação à política prática e de certa distância dos círculos e instituições onde estava se dando o treinamento efetivo dos futuros profissionais da política em São Paulo (MICELI, 1989: 15).

Essa coletânea organizada por Miceli, e que apresenta os resultados do seu projeto, é para nós, paradigmática deste processo de consolidação da hegemonia geopolítica acadêmica. Mais do que fazer uma história das Ciências Sociais no Brasil, o objetivo não confessado – mas presente nas entrelinhas – é de elaborar uma narrativa que dê fundamento “acadêmico” e científico para a legitimidade da implantação e consolidação da hegemonia paulista, através de duas estratégias: a primeira, de *inclusão hierárquica*, qualifica em graus diferenciados as ciências sociais sudestinas – estas são consideradas institucionalizadas, *pero no mucho*, já que teriam relações promíscuas

com políticos e governos, casos do Rio e, o mais grave, de Minas; a segunda estratégia, de *exclusão desqualificadora*, que, como indica já o nome, exclui pela desqualificação as ciências sociais das demais províncias por classificá-las como não institucionalizadas, mas provincianas, tradicionais, elitistas, ou seja: no fundo, anti-ciências sociais – caso exemplar Pernambuco.

Dois pontos chamam de forma excepcional a nossa atenção nessa coletânea. O primeiro deles é de se auto-denominar história das ciências sociais no Brasil quando só trata de quatro experiências, além do mais de forma desigual: São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Pernambuco. O Pará aparece de forma subsidiária quando se discute o caso dos museus nacionais (Nacional, Goeldi, Paulista), muito mais para demonstrar uma anti-modernidade e posicionamento histórico desses museus em um passado longínquo, cujo interesse é o de permitir “uma espécie de arqueologia da vida intelectual e científica do país” (MICELI, 1989: 6). Assim, o que temos de fato é a narrativa da constituição do modelo paulista das ciências sociais em oposição ao modelo fluminense – que produziria uma ciência de segunda categoria, em que Minas e Pernambuco seriam os casos-controle, já que o projeto se apresenta como científico. Aqui, nos surpreende imensamente que, em um trabalho que pretende fazer uma história nacional dentro dos parâmetros científicos, a experiência baiana esteja ausente, particularmente quando é sabido que já em 1948 Thales de Azevedo publicava “*As Ciências Sociais na Bahia*”, e que a fundação da Faculdade de Filosofia da Bahia acontece em 1941, e o curso de ciências sociais é implantado na década de 40 (BRANDÃO, 2005). Não seria a ausência baiana aí mais um exercício de “deformação ideológica”, já que os dados parecem desconstruir as narrativas do mito, tendo em vista as ciências sociais baianas surgirem próximas ao modelo *implicitamente* proposto pelo complexo mitológico?

A ausência da Bahia no escopo do projeto nos leva ao segundo ponto observado: a contradição entre o recorte dado pelo projeto, o que é apresentado, comentado e condensado na introdução do organizador e os dados descritos, discutidos e analisados no corpo da coletânea:

é especialmente nas introduções onde se encontram com mais evidência as estratégias narrativas de construção do complexo mítico. Assim, a exclusão da Bahia na escolha das histórias a ser pesquisadas (contendo implicitamente a ideia de tratar-se de um contexto científico insignificante), é contradito, por exemplo, pelo último artigo da coletânea, "Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras (1930-1960)", de Massi, em que, aparentemente a contra-gosto⁴, aparecem as relações institucionais da Faculdade de Filosofia da Bahia com a Universidade de Columbia, já nos anos 30, consolidando-se no fim da década de 40 com o "Programa de Pesquisas Sociais do Estado da Bahia-Columbia University", tendo Thales de Azevedo como um dos seus diretores, e produzindo impactos importantes, não só na antropologia nacional, mas também internacional.

Em relação a Pernambuco, talvez essa contradição encontrada entre dados e narrativas seja mais gritante, já que se dá pela presença e não pela ausência. Nesse sentido, em seu texto "Um Império na Província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife", Freston faz um trabalho correto de descrição da história da Fundação Joaquim Nabuco em Pernambuco, fundada em 1949, demonstrando particularmente a complexidade do campo das ciências sociais pernambucanas (que têm a Faculdade de Filosofia de Pernambuco fundada em 1941 e o curso *stricto sensu* de ciências sociais implantado em 1950); as relações, ao mesmo tempo de cooperação e competição, entre o Instituto e a Universidade, tendo no antropólogo René Ribeiro figura emblemática disso, pois pesquisador do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (IJNPS, depois Fundação) e professor catedrático de Antropologia do curso de Ciências Sociais na UFPE; as diferentes temáticas trabalhadas pelos seus pesquisadores, reconhecendo mesmo, que ao menos na área de ecologia, a instituição é pioneira. Em especial, o texto deste

4 A contra-gosto porque: a. não se poderia deixar de lado dessa história esta relação institucional, já que seria facilmente considerada insuficiente e pouco competente se não aparecesse; b. a Bahia e seus cientistas sociais aparecem aí de forma passiva (à exceção de Anísio Teixeira, a quem foi concedido um certo ativismo), em que o Estado baiano surge muito mais como campo de pesquisa para pesquisadores externos do que como lugar produtor de pesquisa.

autor, além de demonstrar a complexidade do caso da IJNPS-FUNDAJ e a pluralidade institucional das ciências sociais nesta província, ao realizar cerca de vinte entrevistas no Estado, permite notar que os seus cientistas sociais analisam criticamente este contexto.

E, contudo, não reencontramos na introdução de Miceli esse quadro apresentado por Freston. Outra imagem é elaborada, através de rótulos e expressões retóricas. Assim, o campo das ciências sociais pernambucano de múltiplo e complexo é reduzido à Fundaj, em que o todo é tomado pela parte, passando a Fundaj a ser Pernambuco. Mas, é particularmente quando o autor faz uma comparação entre Pernambuco e Minas que se percebe o alcance das torções e alienações dos dados apresentados. Diz o autor, "Nos dois estados citados, as obras dos cientistas sociais foram tomando corpo 'amarradas' à matriz provinciana de produção intelectual".

Entretanto, pouco depois Minas Gerais é salva pela estratégia da "inclusão", apesar de qualificada em uma categoria inferior. Assim,

Não obstante, existem diferenças gritantes entre os casos mineiro e pernambucano. E a principal delas tem a ver com o formato institucional de ambos os **experimentos** e, por conseguinte, com o perfil técnico e acadêmico dos intelectuais moldados nesses estados. Em Minas Gerais, as Ciências Sociais são introduzidas com a mediação da organização universitária já implantada; em Recife, Gilberto Freyre envidou esforços para construir um espaço institucional autônomo, **completamente apartado tanto da universidade local** como de qualquer outra jurisdição pública ou governamental em nível estadual. O projeto institucional mineiro contemplava a formação de quadros técnicos em condições de passarem a gerir o processo de modernização da economia e do governo estaduais [...]. O Instituto Joaquim Nabuco tendeu desde o início a operar como uma cooperativa de pesquisadores, letrados e intelectuais provincianos, unidos pela perspectiva de criação cultural inovadora sob a liderança de Gilberto Freyre. [...] O experimento mineiro procurava impor sua legitimidade como antídoto para debelar o relativo atraso estadual enquanto o Joaquim Nabuco buscava afirmar sua identidade em termos de uma espécie de serviço emergencial de preservação das tradições regionais (MICELI, 1989: 18) (grifos nossos).

Procuramos no texto de Freston dados que dessem fundamento a essas imagens das ciências sociais pernambucanas, e mesmo da Fundaj, e, como já avançado, não encontramos. Entretanto, como um bom conhecedor de Bourdieu, Miceli tem consciência dos efeitos qualificadores e desqualificadores dessas imagens construídas, particularmente pelo seu potencial de condensadores de ideias e rótulos que são facilmente consumidos. Mais do que isso, e ainda como um bom bourdiano que é (ou foi), ele deve ter uma noção clara de como as introduções aos textos acadêmicos são instrumentos importantes na luta pela hegemonia no campo, exatamente pelo seu poder de elaborar expressões retóricas e de direcionar o interesse do leitor. Afinal de contas, quem se interessaria em ler um texto que descreve a história provinciana de uma anti-ciência social, segundo o modelo implícito? Quem se interessaria em ler essa história, ou mesmo, tendo em mente os efeitos para além do escopo do livro, quem se interessaria pela produção de uma ciência social assim rotulada:

Em Pernambuco, essa tradição polígrafa abrange desde o ensaio político, os versos de circunstância, a literatura de consagração, passando pelas técnicas do parecer jurídico, por toda a cultura da jurisprudência, até os ensaios culturalistas e as receitas culinárias (MICELI, 1989: 17).

Quem se interessaria?

De fato, parece-nos que os conhecimentos de uma sócio-antropologia bourdiana foram aí aplicados competentemente. A pincelada final da desqualificação ou da submissão dessas províncias ao leito de Procusto é a escolha de Miceli em dar preferência ao que parecem ser piadas ditas e ouvidas nos corredores acadêmicos do que aos dados apresentados pelo seu pesquisador.

Uma antropologia no Plural: façamos o dever de casa

A consistência do complexo mítico e, portanto, do seu sucesso como discurso hegemônico e qualificado, está ancorada sobre aquilo que analisamos como a chave interpretativa desse projeto de hegemonia

geopolítico acadêmico: a saber, a ideia de **institucionalização**, e seu derivado, **ciências sociais institucionalizadas**. Como estamos vendo, a classificação de institucionalização ou não das ciências sociais vai ser um dos grandes modeladores do “leito de Procusto”, ou seja: é, originariamente, a partir desse norte que se desqualificará ou se qualificará os formadores e produtores das ciências sociais, em particular da antropologia, no Brasil. Curiosamente, entre os textos analisados, o conceito institucionalização/ciências sociais institucionalizadas nunca aparece claramente ou exclusivamente definido e, por isso, apresenta-se plástico e manipulável, servindo facilmente às deformações ideológicas de circunstância⁵. De qualquer forma, o termo institucionalização/institucionalizado, ou de *institution building*, como preferem alguns (VELHO, 2003) parece se impor, carregando em si um sentido a priori, mas nunca explícito, como dito, de: universidade – como o *locus* de onde o processo se daria, e cujo conteúdo (ou implicação) seria o de modernidade, cientificidade, neutralidade, democracia, autonomia e independência política; sendo a antítese dessa imagem G. Freyre, e metonimicamente a província norte/nordeste; na recorrente estratégia de se tomar a parte pelo todo, simplificando a complexidade, tanto de Freyre como da província. Assim, nessas narrativas não cabe espaço nem para as trajetórias institucionais das ciências sociais na Bahia e no Pará, por exemplo, como também para o fato de Freyre ter sido o primeiro professor de sociologia no Brasil, na cadeira implantada na Escola Normal de Pernambuco, em 1928; e de ter sido, além de diretor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Distrito Federal (RJ), na década de 30, o primeiro professor da primeira cadeira de Antropologia Cultural e Social da América Latina, inaugurada naquela universidade em 1935, e em seguida também da de Sociologia, permanecendo ali até 1937 (FREYRE *apud* MAIO, 1999).

Se levarmos em conta, porém, os depoimentos de E. Schaden e Thales de Azevedo (PEIRANO, 1991), na antropologia, até os anos sessenta, a grande preocupação dos antropólogos não era traduzida em

5 Havendo também certa hesitação, na década de oitenta, entre o uso do termo ciências sociais institucionalizadas ou burocratizadas, na versão de Oliveira para a antropologia.

termos de institucionalização, mas de profissionalização/profissionalizar e de espaço de atuação profissional, como pode ser depreendido do trabalho de Cunha (1955) apresentado na primeira reunião da ABA, em 1953. Neste sentido, Cunha levantava, à época, tanto no que se referia a uma antropologia pura quanto aplicada, o campo de possibilidades de atuação profissional, como, entre outros: o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a Secretaria de Educação da Bahia, o Instituto Joaquim Nabuco, o Museu Nacional e o Museu Paraense Goeldi.

O que parece se impor cada vez mais aos nossos olhos é um contexto em que se estavam gestando diferentes modelos do que são as ciências sociais, em geral, e a antropologia social, em particular, em que questões como formação, tipos de atuação profissional, e espaços de atuação e de produção e reprodução do conhecimento acadêmico estavam em competição. Assim, de um lado o modelo “instituição” da província de São Paulo – que atrelava diretamente universidade igual à academia, onde a ideia de “fazer escola” seria capital, e, que segundo Antônio Cândido (*apud* PEIRANO, 1992), se fundava a partir de um projeto político de dominação e hegemonia de uma elite paulista com pretensões nacionais e que estabelecia a universidade como modelo por excelência; de outro, o modelo “profissionalizar”, difundido na maior parte das diferentes províncias, e que não traduzia, ou reduzia, academia igual a universidade, mas que levava em conta espaços plurais de produção de conhecimento acadêmico (particularmente no caso da antropologia), incluindo aí, com maior ou menor protagonismo, o espaço da universidade. É dentro desse modelo que se inserem as iniciativas da criação do Instituto Joaquim Nabuco em 1949, do Instituto de Antropologia do Ceará, em 1958, do Centro de Estudos Africanos Orientais, na Bahia, em 1959, e de fortalecimento dos museus Paraense Goeldi – particularmente com a chegada de E. Galvão em 1955, e do Museu Nacional, espaços estes consideradas como de legítimas instituições acadêmicas, muitas das quais pensando e realizando a articulação que hoje afirmamos ser a vocação da universidade: ensino, pesquisa e extensão.

Obviamente o modelo “profissionalizar” vai ser submetido a uma sistemática desqualificação pelo modelo “instituição”, que elege

Freyre como figura emblemática do primeiro. Assim, mais uma vez nas palavras de Miceli:

E ainda que os trabalhos de Gilberto Freyre sejam impensáveis sem o prolongado estágio vivido em universidades, arquivos e bibliotecas norte-americanas e europeias, ele consolidou sua carreira guiando-se pelo modelo do grande intelectual de província cujo **espaço institucional** não é senão a **extensão de seu cacife pessoal** (MICELI, 1989: 102) (grifos nossos).

Em um só parágrafo, Miceli transforma os títulos de bacharel e mestre em Ciências Sociais de Freyre, que foi o primeiro brasileiro a obtê-los, em “estágio prolongado”; sua inserção nacional e internacional em “intelectual de província”; e os seus esforços de criação de espaços institucionais para a atuação-formação de cientistas sociais em “projeto pessoal baseado em cacife pessoal”; implicitamente de um lado relacionando o modelo “instituição” ao tipo puro de dominação burocrática weberiana, cujo representante puro seria a “escola paulista”; do outro, o modelo “profissionalizar” ao tipo puro de dominação patriarcal/tradicional.

Através dessa recorrente estratégia, é o modelo “instituição” que se torna hegemônico na academia brasileira. Como descreve Velho (2003: 10 -11):

No Brasil também tivemos um (velho) orientalismo. Aqui não é o lugar para entrar em detalhes a seu respeito. Mas em reação a ele, no caso da antropologia (e de outras disciplinas, como a ciência política) montou-se a partir da segunda metade da década de sessenta do século passado um aparato institucional que pretendia ser, por si, um monumento à modernidade. Teve como base a criação de estudos pós-graduados segundo um modelo norte-americano. [...] Para tudo isso, contou-se com um apoio dos governos militares instaurados em 1964, em óbvio contraste com o ocorrido contemporaneamente na Argentina. Mas contou-se também, poderosamente, com auxílio norte-americano (sobretudo da Fundação Ford), muitas vezes acionado em nome de um ideário liberal para se contrapor ao próprio regime militar. Curiosa combinação, que exigiu uma boa dose de habilidade política e de engenharia institucional por parte da comunidade científica em geral e dos antropólogos em particular.

Ao mesmo tempo, Velho parece insinuar que o sacrifício teria valido a pena:

O resultado de tudo isso foi um impressionante desenvolvimento intelectual e institucional, aí incluído o das nossas associações científicas [...]. E incluiu também um notável apego a identidades como a de antropólogo e o culto aos clássicos da disciplina (VELHO, 2003: 11).

Contudo, parecia existir ainda na antropologia dos anos oitenta certa resistência a esse processo homogeneizador do campo antropológico. Comentando sobre a antropologia feita em São Paulo, Egon Schaden afirmou, no início dos anos oitenta: "Nunca chegou a esborçar-se, **felizmente**, na Universidade de São Paulo, algo que pudesse denominar-se uma 'escola antropológica paulista'" (SCHADEN *apud* PEIRANO, 1991: 43).

Ao que parece, Egon Schaden felicita o salutar contexto de uma antropologia que não "fazia escola", o que implicaria em instaurar linhagens, lealdade, obediência, parentesco, reprodução, hierarquia, dependência, ou seja: em nossa leitura, saudava o contexto de uma antropologia brasileira que se constituía de maneira diversa e descentralizada.

Peirano (1991), no entanto, fará um esforço considerável para desconstruir essa imagem apresentada por Schaden, na demonstração de que partiria de Florestan Fernandes a formação de uma "escola", através da tradução realizada por Oliveira, que fundaria a institucionalização de uma antropologia moderna no Brasil. Fazendo isto, Peirano liga diretamente o estabelecimento da Antropologia brasileira moderna ao modelo "instituição" paulista, tendo, portanto, a sua origem no ancestral mítico da linhagem Florestan Fernandes. Nas suas palavras:

Essa fase só começa a ocorrer com a proposta que tramita nas mãos de Roberto Cardoso de Oliveira, que parte de Florestan Fernandes e ruma à antropologia da fricção interétnica, onde a questão indígena torna-se motivação para se pensar a sociedade nacional (PEIRANO, 1991: 49).

Toda a discussão de Peirano (1992) tem como pano de fundo a defesa da legitimidade das antropologias periféricas, advogando assim uma antropologia no plural: sua argumentação, então, é de que a constituição das antropologias modernas nacionais estaria diretamente relacionada à questão do *nation building*; sendo toda antropologia uma antropologia nacional. Tal argumentação se revela, sobretudo, na sua preocupação em articular a produção do conhecimento antropológico à construção da ideia de nação, em que, no caso da antropologia brasileira, isso se daria pela relação Florestan-Oliveira.

Essa posição de Peirano tem encontrado enorme acolhida no meio antropológico (VELHO, 2003), com poucas exceções. Deve-se admitir que se trata de uma argumentação extremamente sedutora, particularmente pelo seu aspecto político de posição de confronto e afirmação face às antropologias centrais: ela une todos em um “nós” — antropologia brasileira/nacional que exige um reconhecimento “deles” — antropologias centrais. No entanto, e aqui se encontra o seu segundo efeito político, ao fazer isto ela instaura um “nós” unitário, homogeneizador e que anula a diversidade interna, e faz isso impondo um modelo, um rosto para esse “nós” que é desenhado em determinada província, que não é certamente a província norte/nordeste; pois novamente somos submetidos ao “leito de Procusto”, recorrendo-se as mesmas estratégias de “deformação ideológica”.

Podemos identificar esse movimento quando, ao querer saber o que “a antropologia no Brasil era ou deveria ser” (PEIRANO, 1992: 15), e apesar de procurar demonstrar uma pluralidade ao entrevistar e/ou examinar a obras de cientistas sociais de “diferentes gerações e interesses acadêmicos” (PEIRANO, 1992: 15), não por acaso Peirano se restringe a quatro profissionais de origem uspiana: F. Fernandes, D. Ribeiro, A. Candido e R. C. Oliveira e dois do Museu Nacional: G. Velho e R. DaMatta. Mesmo se à época da sua pesquisa Eduardo Galvão, institucionalmente identificado com o Museu Paraense Goeldi e o primeiro brasileiro a ter um doutorado em Antropologia, em 1952, já estivesse morto, apesar de suas obras ainda estarem vivas à disposição para exame, é de se perguntar por que reduzir o raio de

entrevista a essas duas províncias? Por que não procurar ver isto do ponto de vista de René Ribeiro, primeiro brasileiro pós-graduado (com o grau de mestre) em antropologia social, obtido em 1947, ou Thales de Azevedo, um dos fundadores da pós-graduação em Ciências Sociais da UFBA, nos anos 60? Quais os critérios desse recorte, dessas escolhas? O modelo “instituição” da academia?

As respostas para isso podem ser encontradas no argumento de Peirano de que, o esforço e a iniciativa de Ribeiro e de Galvão são “exceções” à regra, ao invés de ser visto como pioneirismo, ou mesmo como porta-vozes legítimos do que se entendia ser a antropologia – aqui poderia se perguntar se Galvão também entraria na qualidade de exceção se tivesse permanecido na Universidade de Brasília. Mas, mais ampla do que a “questão” da exceção é a ideia desenvolvida por Peirano das *linhagens* na antropologia, que parece ser derivada da ideia de “manifestações de antropologia”. Assim, argumenta que ao invés de pensar a história da antropologia através das categorias de pioneiros ou tempos heroicos, dever-se-ia adotar uma abordagem mais sociológica, em que:

Esta talvez possa ser encontrada na ideia de *manifestações de antropologia*: os momentos das *manifestações* diz-nos Antonio Candido para a literatura, são aqueles em que a imaturidade do meio dificulta a formação de grupos, a elaboração de uma linguagem própria e o interesse pelas obras. Antonio Candido fala de *manifestações literárias* quando não se definiu uma continuidade ininterrupta de obras e autores, e quando estes últimos não estão necessariamente cientes de integrarem um processo de formação (PEIRANO, 1991: 45-46).

Ou seja, o corolário dessa reflexão é a implicação de que, se não há continuidade, não se forma nem linhagem nem escola, portanto não há antropologia, mas “manifestações antropológicas”. Este raciocínio de Peirano, e suas implicações, são de fundamental importância aqui, porque, como demonstramos, compõe uma das versões do complexo mítico, que atinge particularmente a antropologia. É-se possível, além disso, perceber como há uma verdadeira articulação nas diferentes narrativas do mito, na constituição da sua “consistência”.

Nesse sentido, aparentemente Peirano estaria contradizendo a análise de Oliveira, em que este classifica estruturalmente a antropologia brasileira a partir dos tempos “heroico”, “carismático” e “burocrático”, onde não por acaso tanto Freyre quanto Nimuendaju estão fixados no tempo heróico e, afirmamos, metonimicamente, a produção antropológica nessas províncias. A partir daí, não haveria então uma solução de continuidade, acontecendo com essas antropologias o mesmo que acontece com os índios na história brasileira: presentes na origem, mas ausentes nos outros tempos históricos. E aqui vemos a complementariedade da análise de Peirano à de Oliveira, pela analogia: nessas províncias haveria “manifestações de antropologia”, mas não antropologia, pois não há continuidades, não há linhagens, nem escolas.

A “consistência” final desse complexo mítico se dá através do Projeto da ABA “*O Campo da Antropologia no Brasil*”, desenvolvido entre 2002 e 2004, tendo seus resultados publicados em 2004. O que mais nos impressiona nesse projeto é a reprodução e afinação da sua narrativa com as demais, particularmente com a de Peirano. Assim, o projeto elaborado pela então diretoria da ABA (2002-2004), pretendia mapear, conhecer e descrever o campo da antropologia, a partir da implantação das pós-graduações em antropologia – à exclusão das de ciências sociais e afins, no período de 1968 a 2002; procurava-se saber aqui as linhas e projetos de pesquisa, a inserção nacional e internacional de antropólogos filiados desses PPGAs, o campo de atuação profissional dos egressos, a formação, ensino e reprodução da antropologia, financiamento e avaliação dos pesquisadores e dos PPGAs. Do conjunto de análises, uma conclusão que se tira é a confirmação da existência de linhagens. Como é avançado na introdução da coletânea da ABA, escrita por Trajano Filho e Martins (2004: 34):

Daí também o sucesso da metáfora dos grupos unilineares de descendência para se compreender a formação e a identidade profissional dos antropólogos: a idéia de *linhagens intelectuais* (grifos nossos).

O que nos estarrece, porém, nesta iniciativa e produto da nossa Associação é a clareza com que se percebe, ao mesmo tempo, a convergência e contribuição da ABA ao complexo mítico e a eficácia com que este vem nos tornando invisíveis. Nesse sentido, no afã de conhecer esse campo disciplinar, e de aplicar o seu espírito democrático, a ABA se volta para as regiões Norte e Nordeste, destacando-as do nacional, e apresentando-as, por exemplo, da seguinte maneira: “Das interpretações sobre o Brasil feitas por Gilberto Freyre nos anos 1930 e 1940 aos estudos de Thales de Azevedo, a antropologia brasileira tem encontrado no Nordeste uma região que inspira clássicos” (TRAJANO FILHO; MARTINS, 2004: 27).

Para em seguida se perguntar quem somos nós e o que fazemos. O que chama, primeiramente, a atenção nessa introdução é a reafirmação da nossa localização nos “tempos heroicos”; em seguida, é a constatação de que não existimos para além dessa localização nessa antropologia nacional “institucional”, estamos de fato invisibilizados.

Isto porque, se aparentemente teríamos ali aberta uma janela de visibilidade, contudo, pela estratégia de “deformação ideológica” e de submissão ao “leito de Procusto”, o seu efeito eficaz é, de fato, o de contribuir para a “consistência” das narrativas do complexo mitológico. Assim, das informações que foram fornecidas por Beltrão, para as províncias do Norte, e por Motta e Brandão, para as províncias do Nordeste, e que afirmam com segurança que somos antropólogos, fazemos antropologia e formamos antropólogos, a introdução da ABA “corta a machadadas” 42 páginas de dados e descrições que apresentam o quadro da antropologia dessas províncias, para se concentrar em duas páginas de questionamentos, digamos, *hamletianos*, do texto de Motta e Brandão; questões essas que, no caso dessa região, levam em conta a atuação de antropólogos em contextos de pós-graduações em ciências sociais e sociologia, e que mesmo assim se é informado pelos autores de que são questões não respondidas, tendo em vista tratar-se de uma pesquisa “*in progress*”. A partir dessas duas páginas a introdução da ABA realiza as seguintes ilações:

As contribuições [...] sobre a antropologia na Amazônia e no Nordeste sugerem a existência de múltiplas identificações. Nessas regiões a pesquisa também é feita além dos estreitos muros dos dois programas de pós-graduação em antropologia, por docentes de programas de ciências sociais e de sociologia. Deve-se ressaltar aqui que essas atividades de pesquisa são percebidas como *investigação antropológica*. O texto de Paula Montero⁶ reforça esse ponto de vista, ao mostrar que a formação de profissionais em antropologia está concentrada em instituições do Centro-Sul do Brasil, apesar da *'tendência à desconcentração institucional'* (grifos nossos) (TRAJANO FILHO; MARTINS, 2004: 33).

O texto avança, então:

Não fica claro nesses trabalhos, contudo, como pesquisadores que há anos estão vinculados a programas de sociologia e ciências sociais mantêm a identidade de antropólogo. Sugiro que é razoável pensar que, nesse caso, as identificações são fortemente dependentes dos contextos em que são acionadas (TRAJANO FILHO; MARTINS, 2004: 33).

E acrescenta em nota: "Os casos do Nordeste e da Amazônia não são exclusivos, mas antes extremos" (TRAJANO FILHO; MARTINS, 2004: 33).

A manobra de "deformação ideológica" é impressionante e extremamente competente. A conclusão "moral", a mensagem consistente da narrativa do complexo mítico, apresenta-se quase completa e legitimada pela nossa própria associação: não temos identidade, não formamos antropólogos, mas "nossas pesquisas são percebidas como investigação antropológica", mesmo que haja qualquer semelhança entre o nosso contexto e o resto do país, somos aí "um caso extremo".

Se, como nos aconselha Leach, superpormos as diferentes versões do complexo do mito, poderemos ver como cada versão é

⁶ O texto de Montero trata dos egressos dos PPGAs até 2002, em que 70% dos PPGAs se concentravam nas regiões S/SE, tendo 66% dos egressos. Na nossa leitura, essa diferença entre capacidade de formação e formação propriamente dita demonstra apenas que os PPGAs nas outras províncias são mais efetivos nesse quesito.

parte do todo. Assim, essa “falta de identidade”, essa “investigação antropológica”, esse “caso extremo”, conjuga-se em “exceção”, em “manifestação de antropologia”, em “não linhagem”. Chegamos, então, ao ponto fulcral: se, como sugeriu Velho, somos muito ciosos de uma identidade de antropólogo e se, como fala a introdução da ABA, é a metáfora da descendência unilinear, das linhagens, que dá a chave da compreensão da formação e da identidade de antropólogo; então, só resta uma conclusão lógica: como não temos linhagens, não temos cara, não somos antropólogos, pois não passamos de “manifestações antropológicas”. Nessas narrativas do complexo mítico surgimos, enfim, como monstros.

Conclusão reflexiva e propositiva

A instauração e consolidação de um projeto de hegemonia geopolítico-acadêmico, no campo da antropologia, se dão através da constituição de um “complexo mítico das ciências sociais”, produzindo uma mensagem “consistente”, cuja estratégia privilegiada é a aplicação de uma deformação ideológica *pro causa sua*. Nesse sentido, se continuarmos a adotar as concepções do “complexo de mitos” de Leach e a sua análise – obviamente inspirada em Lévi-Strauss, podemos avançar que essa “mensagem consistente” se estrutura em dois pólos de oposição, ou “discriminações binárias” (LEACH, 1983: 62), que se posicionam hierarquicamente, e que representam de um lado *o centro/a corte*, do outra *a periferia/a província*. Temos assim as seguintes oposições que estruturam o complexo mitológico do campo acadêmico: ilustração x sombras; claro x escuro; científico x ideológico/ impressionista; ordem x desordem; puro x impuro/ misturado/ miscigenado/ híbrido; conhecido x desconhecido; ser x não ser. Aqui, o elemento de mediação é, claramente, a ideia ou categoria “nacional”.

E é em torno da disputa pelo que é “nação” ou “nacional” – como já demonstrou Mello (2004), que o jogo geopolítico se instaura, cujo modelo de nação que se impõe e se torna hegemônico é o do particularismo centro-sul. Nesse contexto, a nós, os situados nas províncias, resta-nos o sentimento de uma “vergonha de si”, nos termos

propostos por Bourdieu, cuja reação diante da hegemonia é a busca por disfarçar, dissolver o lugar de origem; mesmo porque, quando se localiza o lugar e o sotaque com que se fala, somos imediatamente acusados de provincianismo; quando se propõe uma reação à dominação, em busca de posições mais equilibradas no campo, logo se é chamado à atenção para o risco de um “ressentimento nietzschiano”.

Entretanto, se estamos dispostos de fato a pensar uma antropologia da religião e uma antropologia em geral verdadeiramente brasileira e plural, devemos romper com a vergonha de si, romper com a estrutura afetiva imposta pela dominação. Assumindo assim a legitimidade de falar do lugar de onde estamos e com o sotaque que temos, e usar o “ressentimento nietzschiano”, se é que ele está aí presente, de maneira propositiva, para exigir a constituição de uma antropologia descentralizada, criativa e original.

Pois, se é verdade o que Peirano e outros comentadores de Fernandes afirmam de que “em termos teóricos Florestan não criava propriamente, mas dava continuidade aqui à tradição européia” (PEIRANO, 1992: 76), e o que Costa (2010) diz de que a sociologia brasileira é reprodutora e aplicadora das teorias centrais no caso brasileiro; e, nessa direção, se, como diz Peirano, a antropologia sai de uma “costela de Florestan”, há de se compreender porque Stocking Jr. (1982) não vê diferença significativa entre a nossa antropologia e as antropologias centrais. Ao que parece, ao se homogeneizar um campo, mesmo que sejamos reconhecidos como realizando uma antropologia competente, fazemos isso numa relação de “dependência”, pois as possibilidades de constituir uma antropologia brasileira original perderam-se ao se escolher a hegemonia e dominação de uma província em lugar da pluralidade acadêmica.

Em contraposição a este estado da arte, propomos aqui que o campo antropológico brasileiro se inspire no regionalismo do antropólogo Gilberto Freyre, para quem o regionalismo era, sobretudo, uma *ação afirmativa* para positivar as “províncias”, o provinciano. Nesse sentido, a geopolítica acadêmica da antropologia brasileira deveria ser estabelecida não a partir de uma relação assimétrica entre

centro e periferia, entre corte e província; mas antes, numa abordagem radicalmente simétrica de relações *entre* províncias, na certeza de que cada ponto de vista, cada perspectiva provinciana, é uma interpretação possível e válida na constituição de uma antropologia efetivamente simétrica e plural.

REFERÊNCIAS CITADAS

BIRMAN, P.; BOMENY, H. As Assim chamadas ciências sociais. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumará, 1991.

BOURDIEU, Pierre. Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques. Paris: Fayard, 1983.

_____. Homo Academicus. Paris: Minuit, 1984.

_____. Langage et Pouvoir Symbolique. Paris: Fayard/Seuil, 2001.

BRANDÃO, Maria de Azevedo. Thales de Azevedo: ciclos temáticos e vigência na comunidade acadêmica. Caderno do CRH, Salvador, v. 18, n. 44, p. 299-311.2005.

CAMPOS, R. B. C.; REESINK, M. L. Mudando de eixo e invertendo o mapa: para uma antropologia da religião plural. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 209-227. 2010.

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

CORRÊA, Mariza. História da Antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson. Campinas: Editora da Unicamp/ Editora Vértice, 1987.

COSTA, Sérgio. Teoria por Adição, In Carlos Benedito Martins e Heloisa Helena T. de Souza Martins. Horizontes das Ciências Sociais-Sociologia. São Paulo: ANPOCS, p. 25-52, 2010.

CUNHA, Mário W. V. da. Possibilidades de exercício de atividades docentes, de pesquisa e técnico-profissionais por antropólogos. *Revista de Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 105-114, 1955.

DANNEMANN, Fernando Kiyzinger. Leito de Procusto: expressões populares. Disponível: <www.fernandodannemann.recantodasletras.com.br/visualizar.php?i=135407>. Acesso em: 21 julho 2011.

LEACH, E. R. O Gênesis Enquanto Mito. In: Edmund Leach. *Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Editora Ática, p. 57-69, 1983.

MARTINS, Carlos B.; DUARTE, Luis F. D. (eds.). *Horizontes das Ciências Sociais - Antropologia*. São Paulo: ANPOCS/Editora Bacarolla, 2010.

MAIO, Marcos Chor. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, 11(1): p. 111-136, maio, 1999.

MELLO, Evaldo Cabral de. *A outra Independência: o Federalismo Pernambucano de 1817 a 1824*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

MICELI, Sergio. *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1, São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais/ IDESP, 1989.

_____. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vols. 1, 2 e 3, São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS, 1999.

_____. *O que ler na ciência social brasileira (1970-2002)*, vol. 4, São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS, 2002.

PEIRANO, Mariza. *Uma Antropologia no Plural: três experiências contemporâneas*, Brasília: Editora UnB, 1992.

_____. *Por um Pluralismo Renovado*. In: Helena Bomeny e Patrícia Birman, *As assim chamadas ciências sociais*. Rio de Janeiro: UERJ-Relume Dumará, p. 42-51, 1991.

RABINOW, Paul. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

REIS, Fábio Wanderley. O tabelião e a lupa: teoria, método generalizante e idiografia no contexto brasileiro. *Revista Brasileira de*

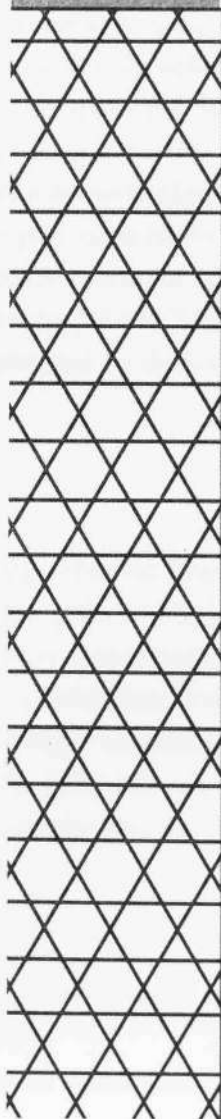
Ciências Sociais, v.6, nº 16, p. 27-42, 1991.

STOCKING JR. Nationalist ideology and a comparative anthropology. *Ethnos*, 54 (3-4), p. 161- 199, 1982.

TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. O campo da antropologia no Brasil. *Contra Capa/ABA*, 2004.

VELHO, Otávio. A pictografia da tristeza: uma antropologia do nation-building nos trópicos. *I LHA*, v.5, n.1, p. 5-22, julho. 2003.

DO “FICA ROBINHO” AO “VAI NEYMAR” –
NOTAS SOBRE OS ESTUDOS DE FUTEBOL E DE
MIGRAÇÃO*



Carmen Rial

Universidade Federal de Santa Catarina

Dois campos de estudos que cresceram muito na antropologia no Brasil são os dos estudos de futebol e dos estudos de migração. Minha pesquisa atual é uma intersecção desses dois campos que se expandiram nas últimas décadas, mas que tem uma longa e densa trajetória de pesquisa no Brasil. Neste artigo, interpelo criticamente algumas tendências predominantes nos estudos destes campos: uma metodológica no caso do futebol e uma de conceitual no caso dos estudos de migração. A partir da pesquisa etnográfica multi-situada (MARCUS, 1995) que realizo desde 2003 com jogadores brasileiros que se deslocam para o exterior.

Desde os primeiros escritos, o futebol dividiu opiniões no Brasil. Pode-se remontar ao final dos anos 1910 o interesse pelo futebol, com as crônicas de João do Rio¹ (2005), que já descrevem a cena futebolística brasileira ou as crônicas de Coelho Netto (1921) defendendo o futebol como capaz de aperfeiçoar (“regenerar” era a categoria usada) a “raça brasileira”, criando um homem forte e robusto. Sem falar no poeta Olavo Bilac ou no escritor Machado de Assis, que elogiaram os

* Agradeço a Parry Scott pela organização do seminário *Dialogando Sobre os Rumos da Antropologia Brasileira* (Recife, 12 a 14 de março de 2012) permitindo diálogos intensos nos dias que durou o encontro. Agradeço ao Antônio Motta pelo convite para participar da mesa onde este texto foi apresentado. E ao CNPq e a CAPES pelos financiamentos da pesquisa.

¹ João do Rio é o pseudônimo de João Paulo Emílio Cristovão dos Santos Coelho Barreto, jornalista e teatrólogo.

jogos Olímpicos, embora sem discorrer especificamente sobre o futebol (RIBEIRO, 2012).

Noutro sentido, no de uma oposição clara ao futebol, temos o escritor Lima Barreto (1922), fundador nada mais nada menos de uma *Liga Brasileira Contra o Futebol*², por considerá-lo uma importação barata, ordinária, para divertir burgueses ricos. Ideias que poderiam estar na origem de uma visão do futebol nas ciências sociais brasileiras como o “ópio do povo”, aludindo-se a Marx e sua qualificação do papel social da religião, e que de algum modo o mantiveram como um objeto secundário.

Gilberto Freyre, porém, tratou em vários escritos do esporte, ressaltando características que considerava peculiares e únicas ao futebol brasileiro. O estilo de jogar brasileiro seria o de um futebol “mulato”, de ginga – diferente dos futebolis europeus³. Essa oposição em Freyre entre um futebol-arte (o brasileiro) e um futebol-força (europeu) marcará posteriormente as reflexões mais sólidas, interessantes, na antropologia, estabelecendo toda uma escola que acionará o futebol metonimicamente para pensar o Brasil.

Nesta linha de pensamento se destacará Roberto da Matta (1982), por exemplo, que será anos mais tarde o grande expoente de uma antropologia do futebol que o pensa como metáfora da nação. Para Da Matta, o estilo malandro de jogar caracteriza nossa democra-

2 Barreto era contra o futebol pela discriminação racial e de classes sociais que verificava nas políticas restritivas dos clubes. E também pela violência entre os jogadores e pela rivalidade entre as equipes. Escreveu a propósito de um jogo entre um clube de Recife e um do Rio de Janeiro: “longe de tal jogo contribuir para o conagraçamento, para uma mais forte coesão moral entre as divisões políticas da União, separava-as”.

3 “O nosso estilo de jogar futebol me parece contrastar com o dos europeus por um conjunto de qualidades de surpresa, de manha, de astúcia, de ligeireza e ao mesmo tempo de brilho e de espontaneidade individual (...). Os nossos passes, os nossos pitus, os nossos despistamentos, os nossos floreios com a bola, ou alguma coisa de dança e capoeiragem que marcam o estilo brasileiro de jogar futebol, que arredonda e às vezes adoça o jogo inventado pelos ingleses e por eles e por outros europeus jogado tão angulosamente, tudo isso parece exprimir de modo interessantíssimo para os psicólogos e os sociólogos o mulatíssimo *flamboyant* e, ao mesmo tempo, malandro que está hoje em tudo que é afirmação verdadeira do Brasil.” (FREYRE, 1945:421-2)

cia futebolística, o futebol sendo um universo de regras, que contrasta com uma sociedade onde as regras existentes nem sempre são obedecidas.

O estilo de jogo como reflexo do caráter das pessoas de diferentes nações também foi explorado pelos nossos vizinhos argentinos, através de Eduardo Archetti (1999, 2001), que vai definir o estilo nacional argentino como sendo o de um futebol-crioulo. Vale distinguir aqui *criollo* e *mulato*, pois embora ambas as palavras remetam a uma mistura racial, o mulato de Freyre é negro e branco, cruzamento humano. O mulato encontra paralelo no *malandro* de Da Matta referindo-se a um jeito de ser próprio aos brasileiros. Já Archetti busca no surgimento de uma nova raça de cavalos na América, a raça crioula, o termo para caracterizar o estilo argentino de jogar: forte, viril, resistente.

Ao final do século XX, os estudos na Antropologia no Brasil ampliam o olhar sobre o futebol com outros enfoques como as trajetórias de trabalho e as classes sociais envolvidas (BENZAQUEM ARAÚJO, 1980; LEITE LOPES, 1989). Estas abordagens estão presentes também no livro *Universo do Futebol* (1982)⁴, que Simone Guedes co-organizou, mas como podemos ver já nos entretítulos de seus capítulos, permanece muito presente a escola Freyriana.

Traduzir ou interpretar? A favor da etnografia

Seja pela visão do futebol como chave para entender especificidades nacionais, seja como reflexo de contradições entre classes sociais, o fato é que o que caracterizou os estudos de futebol até recentemente foram trabalhos que tiveram como fonte dados secundários, geralmente reportagens publicadas na imprensa, entrevistas, crônicas, ou biografias. Raras eram as etnografias realizadas com os protagonistas centrais do futebol. O contato com os jogadores, com o mundo do futebol de dentro, tem sido no mais das vezes mediado pelos relatos

4 Este livro se constitui em um dos pilares que sustentaram os estudos recentes nesse campo. O outro impulso para estes estudos foi a Reunião Brasileira de Antropologia em Brasília, no ano 2000, onde se organizou o primeiro Grupo de Trabalho sobre futebol, *Imagem e Futebol*, organizado por mim e José Sergio de Leite Lopes, iniciando uma rede nacional de pesquisadores de futebol que a partir dali continuaram a reunir-se em congressos como a ANPOCS, RAM, e SBPC.

dos jornalistas. Assim, é na mídia que os antropólogos têm se fundado para as análises das carreiras, trajetórias, vivências e representações dos jogadores de futebol – e também do *staff* administrativo, dirigentes, técnicos, etc. Para o bem ou para o mal, para reforçá-los com argumentos suplementares e conceitos das teorias antropológicas ou destruir estes relatos jornalísticos com uma leitura crítica. O antropólogo, nestes casos, seria mais um *tradutor* que lida com textos do que um *intérprete* que negocia diretamente com interlocutores – intérprete e tradutor no sentido que lhes dá Pina Cabral (2013).

Esta exegese textual é uma metodologia que pode resultar interessante, mas também problemática. Como muito cedo percebi na pesquisa etnográfica que venho realizando com jogadores de futebol vivendo no exterior, boa parte dos jogadores mantém uma relação ambivalente com os jornalistas, pois reconhece neles um poder de vida e morte sobre suas carreiras, sobre a pessoa do jogador. Ao mesmo tempo em que gostam de estarem sobre holofotes, pois isto pode ser expressão de prestígio, sabem que uma manchete maldosa em um jornal pode significar graves problemas, injustiças, inconveniências. Jornalistas são sujeitos que podem erguê-los ou derrubá-los, e a queda costuma ser mais duradoura que o pedestal. Por isto, preferem mantê-los à distancia, o que atualmente já não é totalmente possível por questões contratuais que os obrigam a entrevistas coletivas periódicas.

Suas relações são bastante enquadradas, formalizadas e as performances de uns e outros ocorrem em locais bem definidos hoje cada vez mais mercantilizados: a sala de imprensa, a saída de campo, as zonas mistas – com seus painéis publicitários –, as chegadas nos aeroportos e hotéis (MELLO, 2012; RIAL, 2009)⁵.

Se evoco esta relação jornalista/jogador/antropólogo não é para censurar as interpretações antropológicas de textos jornalísticos. Longe disso: há textos prodigiosos, arrebataadores, que foram erigidos a partir de leituras de jornais, como o já consagrado de Archetti que analisa a mirada dos jornais ingleses sobre o futebol na Argentina, ou

5 Sobre o impacto do mercado no campo jornalístico contemporâneo ver, também, Bourdieu (1996).

os de Da Matta no Brasil. Não é, tampouco, para registrar o porquê de ter elegido como metodologia de pesquisa a etnografia, tendo partido do discurso jornalístico. É principalmente para me situar na relação com o objeto, no caso os jogadores, clareando e particularizando esta relação, diferenciando-a e distinguindo-a da dos jornalistas. Afinal, jornalistas e policiais compartilham com o antropólogo perguntas (SILVA, 2013), mas aqueles operam dentro de instituições - a mídia, o Estado - capazes de decretar o fim de suas carreiras. Pude acompanhar o trabalho dos jornalistas, pois repartíamos o mesmo espaço durante os treinos e na espera dos jogadores, e em geral, muito teria a criticar do modo como constroem a relação com os jogadores, objetivando-os. Mas é suficiente assinalar dois pontos: a de que em geral o discurso jornalístico é uma fonte pouco segura, e de que um antropólogo em campo deve buscar distanciar-se dos jornalistas⁶.

Para evitá-los, alguns jogadores chegaram a construir códigos que me identificassem. Um deles (atuando no Bétis de Sevilha, em 2012 no Colorado Rapid, e em 2013 sem clube mas um dos líderes do movimento *Bom Senso*) me dizia: "Você me telefona, deixa o telefone tocar três vezes e desliga, e torna a me ligar cinco minutos depois. Assim sei que é você e não um jornalista". Por isto, jamais conversei com os jogadores nos espaços previstos para os contatos com os jornalistas, e onde suas respostas são muitas vezes estereotipadas e previsíveis, preferindo as arquibancadas dos estádios, suas casas, os lobbys, as cafeterias.

Comecei estudando em 2003 a migração de jogadores brasileiros para o exterior em um momento em que a imprensa brasileira denunciava a saída dos jogadores como sendo um "êxodo" inédito, algo como uma fuga de pés muito mais grave do que a de cérebros, que colocava em risco o futuro do futebol brasileiro. Os jogadores que se deslocavam eram tidos como "mercenários", já que o motivo para o qual saíam do Brasil era visto como sendo exclusivamente monetário. "Mercenários" e "consumistas", já que eram descritos como tendo um estilo de vida centrado no consumo de bens de luxo - hoje, estamos em um momento em que o discurso jornalístico foi para o outro extremo,

6 Explorei estas relações antropologia com o jornalismo em Rial (1998).

e não sair do país, como vimos no caso-Neymar, é que coloca em risco uma vitória na Copa do Mundo. A imprensa na época, portanto, os acusava como sendo “mercenários”, “consumistas” e “estrangeiros”, pois já não teriam um sentimento de brasilidade.

E foram estas categorias que se constituíram as indagações iniciais da pesquisa: seriam de fato mercenários, consumistas e estrangeiros? A saída de Robinho é neste sentido paradigmática: é precedida de uma campanha nacional sob o slogan de “Fica Robinho”. E, quando se concretiza a troca de país, o slogan passa a ser o “Vaza Robinho”, desqualificando a imagem do jogador.

A pesquisa, portanto, iniciou quando o discurso jornalístico hegemônico era anti-emigração e clamava por um “Fica Robinho”, e continuou até assistir os jornalistas e torcedores pedirem um “Vai Neymar”. O exterior/Europa passou neste período a ser visto como lugar de aprendizado futebolístico, especialmente tático, pois a ginga, o Brasil teria de sobra – ideia que Freyre conseguiu incutir no senso-comum que ainda permanece entre jornalistas e torcedores. Uma boa exegese dos textos jornalísticos sobre o tema (que ainda resta a fazer) colocaria em evidência esta mudança, que não é assumida pelos próprios jornalistas, muito rápidos em esquecer o passado. Porém, não seria necessário esperar oito anos, tempo que separa as duas saídas dos jogadores do Santos, para se perceber o quanto estavam errados os que acusavam os jogadores de mercenários, consumistas e estrangeiros.

O ponto que quero enfatizar é a favor da etnografia. Dificilmente teria obtido os resultados que tive na pesquisa (RIAL, 1998) se tivesse me limitado a analisar textos jornalísticos sem buscar o diálogo direto com os principais protagonistas do futebol (jogadores, dirigentes, empresários), como preconiza o método mais clássico da antropologia. Não creio invalidar com isto as análises textuais realizadas sobre futebol, e até mesmo a possibilidade de se realizar etnografias virtuais ou etnografias de tela – análises de filmes, programas de TV, etc. Porém

Desde o início, abordei a saída dos jogadores de futebol através do contato direto com os implicados. Havia, como disse, uma certa novidade neste procedimento, pois se tínhamos muitas biografias (e “autobiografias”) de jogadores famosos, escritos por jornalistas, e diversas etnografias com torcedores, realizadas por antropólogos, as etnografias com jogadores escasseavam⁷. As celebridades permaneciam impermeáveis aos antropólogos, como que protegidos por uma barreira epistemológica invisível, constituída menos pela especificidade do seu trabalho e, penso, mais pela aura de suas famas e pelo peso dos seus bolsos. Difícil para uma ciência que se constituiu olhando “para baixo” olhar subitamente “para cima”. Então, a primeira ruptura do trabalho foi exatamente esta opção por uma antropologia que “looks-up”, que tivesse como interlocutores jogadores com ganhos mensais entre 500 mil a 3 milhões de dólares. O que uma antropóloga no Brasil levaria trinta anos para ganhar, eles recebiam em um mês.

Comecei na Andaluzia, dois meses em Cádiz em 2003 e um em Sevilha em 2004, com os jogadores brasileiros do Real Bétis F.C. e do Sevilha F.C., que são dois clubes nacionais considerados portas-de-entrada para clubes-globais⁸, e continuei depois na Holanda, onde fiquei um mês viajando entre cidades, e especialmente acompanhando os jogadores brasileiros em Eindhoven, onde fiz visitas sucessivas com intervalos de um ou dois anos ao PSV, outro clube nacional usado pelos jogadores brasileiros (Romário, Vampeta, Ronaldo, Alex, Gomes, etc.) como uma excelente porta-de-entrada para clubes-globais. Depois, vieram contatos em clubes situados em mais de 10 países. Com o tempo, a pesquisa “migrou” também de interlocutores: deixou de ser com jogadores celebridades, e se ampliou para jogadores menos conhecidos no Brasil, que atuam não em clubes-globais no exterior, atuando em clubes periféricos no sistema futebolístico mundial, e que têm vidas ordinárias próximas a de outros emigrantes laborais brasileiros.

7 Destaco entre elas o excelente trabalho de Arlei Damo (2007), com jogadores que estavam iniciando no futebol e onde já consta uma pesquisa no exterior, no sul da França.

8 Chamo clubes globais os que concentram mão de obra estrangeira, concentram capital proveniente de patrocinadores multinacionais (ou possuem proprietários estrangeiros) e contam com torcedores espalhados pelo planeta (RIAL, 1998).

Esta etnografia multi-situada (MARCUS, 1995) se caracteriza não pela diversidade de fontes de pesquisa, mas pela diversidade de lugares; seria móvel, no sentido mesmo do movimento geográfico. Iniciou sob suspeita. Desconfiava da ideia de transitar entre um lugar e outro, mesmo sabendo estar tratando de um objeto que por suas características era móvel – estava presente em diferentes cidades em um país e em diferentes países. Mas percebi que não estudar esta mobilidade também circulando seria reificar a ideia de campo de pesquisa e perder de vista características que são centrais ao objeto.

A etnografia multi-situada é possível e heurísticamente rica se responde a duas condições: a primeira, uma imersão inicial prolongada no campo, aos moldes de uma etnografia tradicional; a segunda, que o local estudado guarde e ofereça uma certa homogeneidade espacial e das práticas ali realizadas. Foi a lição retirada do estudo sobre os restaurantes das cadeias de *fast-food* globais na França e em diversos outros países, numa época em que estudos assim ainda eram raros. Trabalhei como funcionária de um dos *fast-foods* por 3 meses, numa observação participante clássica, para depois circular conversando com funcionários, consumidores e gerentes de lojas situadas na Europa Ocidental, Norte da África e América do Sul.

Estádios e centros de treinamento (assim como restaurantes *fast-foods*, ou bibliotecas universitárias, se quisermos pensar em um lugar familiar), guardam uma grande homogeneidade espacial. Todos têm vestiários, campos de jogos, salas de imprensa, estacionamento, cafeterias...e o trânsito e as atividades ali realizadas são também bastante padronizadas. Não são lugares totalmente homogêneos, e mesmo a categoria de não-lugar (AUGÉ, 1992) deve ser empregada com cautela, pois há toda uma localização que realiza mesmo em espaços globalizados, sendo mais preciso se pensar em termos de uma glocalização⁹ (ROBERTSON, 1995). No entanto, uma vez mapeado e conhecido um destes lugares glocais, o reconhecimento de outros se torna bem

9 "Glocalization" é "formed by telescoping global and local to make a blend" (The Oxford Dictionary of New Words, 1991:134 citado por Robertson, 1995:28).

mais rápido, o que permite a pesquisa em um tempo menor, sem que se perca com isto a densidade do contato.

Emigrações? Circulação

A que conclusões cheguei que poderiam ser retomadas em outras pesquisas sobre os deslocamentos atuais, e não apenas os relacionados com o futebol? A primeira seria quanto à suposta novidade da mobilidade contemporânea. Os estudos sobre migrações de modo geral tendem a exibir um cenário de uma mobilidade humana sem precedentes históricos. E no Brasil se tem insistido e enfatizado o fato de hoje termos mais de 3 milhões de brasileiros vivendo no exterior. No entanto, ainda que tenham se encorpado dadas as necessidades laborais da economia global, e tenhamos atualmente um número significativo de deslocados, com uma estimativa de cerca de 200 milhões de pessoas vivendo fora de seus países de origem, esses fluxos migratórios existem há séculos. Deveríamos lembrar, como faz Cooper (2005: 94-5 apud TRAJANO, 2005) que a grande transumância de trabalho humano ocorreu há 150 anos, com a conquista colonial e importação massiva de africanos escravizados para trabalhar no Novo Mundo. Portanto, este não é um movimento original. E também não o é no caso dos jogadores de futebol.

Por outro lado, muitos estudos de migrações têm enfatizado também como novidade os deslocamentos de mulheres. E de fato, a partir do final dos anos 1990, as mulheres passam a ser mais de 45% do total das migrações no mundo e na Europa, a partir dos anos 2000, elas passam a ser maioria. Ingressam no Velho Continente para responder por serviços como os de enfermeiras, empregadas domésticas, etc. num tipo de emigração de trabalho para um setor que é chamado na literatura de "care" ("cuidado") e abrange uma gama de serviços que até aqui encontra dificuldades em ser suprida localmente. Para além da constatação evidente de um aumento do número de mulheres que se deslocam, deve ser ressaltado o ineditismo de um olhar para a mobilidade das mulheres, antes invisibilizadas nos estudos de migração. Era como se a própria mobilidade fosse uma ação adjetivada como masculina, implicando em uma aventura própria dos homens. Ora, a mulher sempre esteve presente e foi fundamental nos deslocamentos.

A migração é, na maior parte dos casos um projeto familiar, e os homens não se deslocam sem o consentimento de uma mulher, esposa ou mãe.

A segunda ênfase injustificável é a que diz respeito à motivação para deslocar-se. As migrações que têm por objetivo principal um trabalho no país de destino, as chamadas "migrações econômicas" são sobre-enfatizadas, tendo se tornado o objeto central nos estudos e obscurecendo outras possíveis motivações que a laboral. No entanto, os maiores contingentes de deslocados hoje o são motivados por um conflito, seja político ou ambiental.

O primado do deslocamento motivado pela economia sobre as outras razões de se deslocar é uma premissa a ser revista, assim como foi a ênfase na precariedade como sendo a condição motivadora dos deslocamentos. A pobreza aparece como o estatuto econômico dos protagonistas dessa circulação internacional, embora mais recentemente, os estudos tenham mostrado que não são os miseráveis que se deslocam e que migram, pois, para empreender a aventura da migração é necessário um mínimo de recursos.

Se os migrantes subalternos foram bastante estudados nos seus movimentos de deslocamento, permanecem raros, os estudos de migração que abordam deslocamentos de classes economicamente privilegiadas, como se os ricos só se deslocassem para fazer turismo. Ora, existe toda uma gama de indivíduos que deixam o Brasil e que não podem ser categorizados como "pobres" ou "turistas". Incluo nela os jogadores celebridades que estudei, assim como diplomatas, professores universitários, estudantes de programas de intercâmbio, médicos, empresários e exilados políticos (RIAL; GROSSI, 2012).

Uma terceira consideração a ser mais focada nos estudos de migração, também na relação economia e migração, diz respeito à economia que a mobilidade gera no local de origem. Uma economia que pode implicar em impacto no mercado imobiliário das cidades de origem, o que tem sido apontado por estudos, mas também em outros setores menos visíveis, como por exemplo, em novas rotas aéreas.

E - quarto ponto - seria importante repensar algumas categorias da migração. Falar de todos os deslocamentos enquanto "emigração" e desses sujeitos como o "emigrante" ou a "imigrante" parece bastante problemático, porque são categorias que deixam de fora um número imenso de deslocamentos que ocorrem e que estão acionando outro tipo de vivência. E não se resolve isto acionando dicotomias como "legal" ou "ilegal", "regular" ou "irregular", "documentados" e "indocumentados". Existem deslocamentos de pessoas hoje, e eles são numerosos, que não correspondem à figura que temos do emigrante do século XVIII e XIX, de alguém que parte e não retorna, e mesmo que viva toda sua existência com o projeto nostálgico de voltar um dia, vê seus navios serem queimados pelas circunstâncias. A literatura criou uma categoria mais apropriada, que é o "transmigrante", e que resolve alguns problemas atualizando o estilo de deslocamento que a categoria emigrante torna anacrônico. Sem dúvida, "transmigrantes", "imigrantes que desenvolvem e mantém relações múltiplas - familiares, econômicas, sociais, organizacionais, religiosas e políticas - que cruzam fronteiras¹⁰" (BASCH; GLICK-SCHILLER; SZANTON BLANC 1994: 7) na definição seriam esses emigrantes que se deslocam, mas que mantém fortes laços com o país de origem. Pode-se pensar em termos de transnacionalismo. Embora mais preciso, transmigrante não resolve de todo, porque existem pessoas que se deslocam, e são muitas, que não podem ser pensadas em termos de emigrantes/transmigrantes porque não se auto-identificam como emigrantes, não são vistos como emigrantes no país de origem ou no de destino. Na verdade, nunca saem do Brasil.

Os deslocamentos são melhor definidos como uma circulação entre países. Circulam. Circulação é uma categoria analítica que já foi usada na antropologia em outros estudos (aqui no Brasil por Claudia Fonseca (2001), quando pensa na adoção de crianças em famílias de baixa-renda) e que na verdade é uma categoria que por uma feliz coincidência aparece como tradução de uma palavra muito usada pelos jogadores para explicar seus movimentos: "rodar". Feliz, pois é um caso em que teorias antropológicas e "nativas" se encontram. Um jo-

10 Minha tradução.

gador "rodado" tem um capital futebolístico que ele agrega com esta circulação. Ao contrário de uma mulher "rodada", que perde sua credibilidade, eles ganham em prestígio.

De certo modo, esta foi uma pesquisa que iniciou com a mídia difundindo um "Fica Robinho" que em seguida passou a um antagônico "Vaza Robinho", um extremo, e hoje constata um outro sentido, adverso deste no discurso dos especialistas jornalistas que aconselharam Neymar a partir para se tornar, lá fora, um jogador "mais tático".

REFERÊNCIAS CITADAS

ARCHETTI, Eduardo. *Masculinities. Football, Polo and Tango in Argentina*. Oxford, New York: Berg, 1999.

ARCHETTI, Eduardo. *El Potrero, la Pista e el Ring. Las patrias del deporte argentino*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

BARRETO, Lima. *Careta* 8.4.1922. Acessível em <http://textos.yuri-vieira.com/terceiros/lima-barreto-contra-o-futebol/>. consultado em 24.06.2013.

BASCH, L.; GLICK SCHILLER, N.; SZANTON BLANC, C. *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and de-territorialized nation-states*. Langhorne: Gordon & Breach, 1994.

BENZAQUEM ARAÚJO, Ricardo. *Os gênios da pelota. Um estudo do futebol como profissão*. 1980. Dissertação Mestrado - Museu Nacional, Rio de Janeiro. (Mimeo).

BOURDIEU, Pierre. *Sur la television, suivi de l'emprise du journalisme*. Paris: Liber, 1996.

CAPRARO, André M. *Identidades imaginadas: futebol e nação na crônica esportiva brasileira do século XX*. Tese (Doutorado em História), Departamento de História, Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2007.

COELHO NETTO, Henrique M. Breviário Cívico, publicação da Liga de defesa nacional. Rio de Janeiro: O norte, 1921.

_____. O meu dia:hebdomadas d'A Noite, de dezembro de 1918 a dezembro de 1920. Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmãos, 1922.

_____. Mano. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica Editorial, 1924.

_____. Obra seleta v. 1. Rio de Janeiro: José Aguiar LTDA, 1958.

COELHO NETTO, Paulo. Coelho Netto. Rio de Janeiro: Zelio Valverde editor, 1942.

_____. Coelho Netto e os esportes. Rio de Janeiro: Ed. Minerva, 1964.

_____. História do Fluminense 1902 - 2002 {atualizado por Rodrigo Nascimento}. Rio de Janeiro: Pluri, 2002.

COOPER, Frederick. Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History. Berkeley: University of California Press, 2005.

DAMO, Arlei S. Do dom à profissão: formação de futebolistas no Brasil e na França. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Ed., Anpocs, 2007.

DA MATTA, Roberto. Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro. In: DA MATTA, Roberto (Org.). Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.

FREYRE, Gilberto. Sociologias. Rio de Janeiro: José Olympus, 1945.

FREYRE, Gilberto. Prefácio. In: RODRIGUES FILHO, Mário. O negro no futebol brasileiro. 4 ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

FERNANDEZ, Renato Lanna. Coelho Netto: um intelectual a serviço do esporte. Mosaico, v. 3, n.5, . Acessível em <http://cpdoc.fgv.br/mosaico/?q=printpdf/artigo/coelho-netto-um-intelectual-serviço-do-esporte>.

FONSECA, Claudia. La Circulation des Enfants Pauvres au Bresil: Une pratique locale dans un monde globalisé. Anthropologie et Sociétés 24(3), p.24-43, 2001.

GUEDES, Simoni De. Criollos e capoeiras: notas sobre futebol e identidade nacional na Argentina e no Brasil. In: XXVI Encontro Anual da ANPOCS, 2002, Caxambu, Anais do Congresso. Caxambu. Acessível em http://www.ludopedio.com.br/rc/upload/files/043411_Guedes%20-%20Notas%20sobre%20futebol%20e%20identidade%20nacio

nal%20na%20Argentina%20e%20no%20Brasil.pdf

LEITE LOPES, José Sérgio (com MARESCA, Sylvain). La disparition de la joie du peuple. *Acres de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 79, p. 21-36. 1989.

MARCUS, George Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* v.24, p. 95-117, 1995.

PEREIRA, Leonardo A. de M. *Footballmania. Uma história social do futebol no Rio de Janeiro, 1902-1938*. RJ: Nova Fronteira, 2000.

RIAL, Carmen. Contatos Fotográficos. In: KOURY, MAURO (Org.). *Imagens e Ciências Sociais*. João Pessoa: Editora da UFPB, p. 203-223, 1998.

_____. Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v.14, n. 30, Dec.2008.

Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832008000200002&lng=en&nrm=iso>. access on 25 Aug. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832008000200002>.

_____. Fronteiras e Zonas na circulação global de jogadores brasileiros de futebol. *Em Primeira Mão* n.109. UFSC. 2009. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/%7Eantropos/109.pdf>

_____. Questões Atuais do Futebol no Mercosul. Texto oral apresentado em Mesa Redonda na X Ram, 2013, Córdoba. .

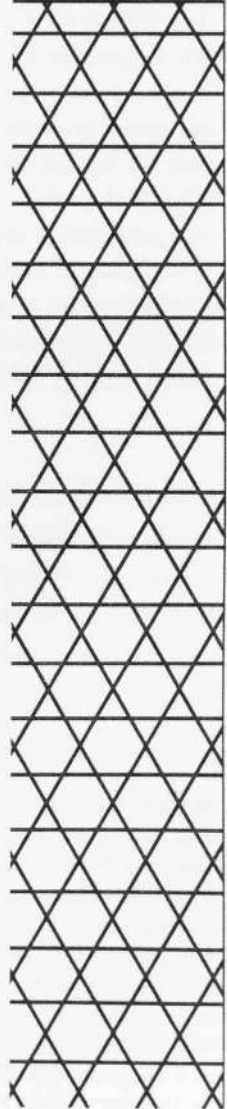
RIO, João do. *A hora do football*. João do Rio - Uma Antologia (seleção e apresentação de Luís Martins). 3 ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2005.

ROBERTSON, Roland. Glocalization: Time-space and Homogeneity-heterogeneity. In: M. FEATHRESTONE et al (Ed.). *Global Modernities*. London: Sage, p. 25-44, 1995.

SILVA, Hélio R.S. *Etnografia*. In: Reunião dos Antropólogos do Mercosul (RAM), Córdoba, 2013.

TRAJANO, Wilson. *A Sociabilidade da Diáspora: o Retorno*. Série Antropologia n. 380. Brasília, UNB, 2005.

ANTROPOLOGIA COMO COSMOPOLÍTICA:
GLOBALIZANDO A ANTROPOLOGIA HOJE



Gustavo Lins Ribeiro*

Universidade de Brasília

On croit souvent que la vie intellectuelle est spontanément internationale. Rien n'est plus faux. La vie intellectuelle est le lieu, comme tous les autres espaces sociaux, de nationalismes et d'impérialismes, et les intellectuels véhiculent, presque autant que les autres, des préjugés, des stéréotypes, des idées reçues, des représentations très sommaires, très élémentaires, qui se nourrissent des accidents de la vie quotidienne, des incompréhensions, des malentendus, des blessures (celles par exemple que peut infliger au narcissisme le fait d'être inconnu dans un pays étranger). Tout cela me fait penser que l'instauration d'un véritable internationalisme scientifique, qui, à mes yeux, est le début d'un internationalisme tout court, ne peut pas se faire toute seule. En matière de culture comme ailleurs, je ne crois pas au laisser faire et l'intention de mon propos est de montrer comment, dans les échanges internationaux, la logique du laisser-faire conduit souvent à faire circuler le pire et à empêcher le meilleur de circuler¹.

O processo que levou ao reconhecimento da complexidade e riqueza das múltiplas realidades da comunidade antropológica global de hoje tem uma história que requer um esforço interpretativo duplo. Demanda um exame de como os próprios antropólogos têm debatido a construção de uma antropologia global, bem como uma consideração

* Versão original em inglês. Tradução de Amanda Scott.

1 Pensamos com frequência que a vida intelectual é espontaneamente internacional. Nada pode estar mais errado. A vida intelectual é o locus, como todos os outros espaços sociais, de nacionalismos e imperialismos, e intelectuais carregam, quase tanto quanto qualquer um, preconceitos, estereótipos, ideias recebidas e representações bastante sinópticas e elementares que se alimentam de acidentes da vida diária, de incompreensões, mal-entendidos, e feridas (tais como aquelas que podem ferir narcisismos se alguém é desconhecido em um país estrangeiro). Tudo isso me faz pensar que a instauração de um internacionalismo científico real - o qual, ao meu ver, é o início de um verdadeiro internacionalismo - não acontecerá por si só. Na cultura, como em outros lugares, não acredito no laissez-faire e meu objetivo é mostrar como, em intercâmbios internacionais, a lógica do laissez-faire geralmente leva à disseminação do pior e ao impedimento da disseminação do melhor (BOURDIEU, 2002: 3) (tradução minha).

das principais forças globais estruturando nossos próprios mundos. Antropólogos estão cientes da necessidade de discutir a disseminação em escopo mundial de sua disciplina pelo menos desde quando foi publicado, em 1953, o conhecido livro de Alfred Kroeber, *Antropologia Hoje*. Quase trinta anos depois, em 1982, o antropólogo egípcio Hussein Fahim editou o volume *Antropologia Indígena em Países Não-Occidentais*. Dentre seus objetivos, Fahim queria desenvolver “uma disciplina mundial de antropologia” e promover uma “des-Occidentalização do empreendimento antropológico” (1982a: 138). O livro trouxe à tona algumas das questões que estavam por ser revisitadas e às vezes apresentadas como novidades no futuro. Por exemplo, no capítulo que Fahim escreveu ele definiu algumas das ideias fortes que outros iriam, sem sabê-lo, seguir:

Pretendo assinalar que a necessidade de comunicação entre antropólogos não-ocidentais não implica (e não deveria implicar) um chamado a uma aliança política contra os colegas ocidentais, ou um apelo acadêmico para o abandono dos seus trabalhos (...) uma vez que sempre será útil, e talvez essencial, ter diferentes perspectivas em relação a problemas sociais e suas soluções, desde que interesses e visões individuais sejam intercambiadas construtivamente. De preferência, a tarefa deveria ser concebida como uma tentativa positiva de (...) compartilhar a responsabilidade de liberar a antropologia do domínio por qualquer país ou grupo (FAHIM, 1982a: 150).

Fahim concluiu que as contribuições das “antropologias do Terceiro Mundo”

não deveriam ser vistas apenas em termos de um processo de retroalimentação de um conhecimento antropológico ocidental existente, uma vez que isto reflete uma suposição implícita da centralidade, dominância, e patronização da antropologia ocidental. Igualdade e reciprocidade deveriam ser as noções-chave em direção ao desenvolvimento de uma antropologia mundial (FAHIM, 1982a: 151).

No mesmo ano de 1982, o jornal sueco *Ethnos* publicou um número, editado por Thomas Gerholm e Ulf Hannerz, voltado para o debate sobre “antropologias nacionais”. Um ponto de vista crítico

sobre o cenário antropológico global estava implícito em uma metáfora que Gerholm e Hannerz (1982) cunharam na introdução ao volume. De acordo com eles, as antropologias mundiais eram um arquipélago no qual “antropologias nacionais” eram ilhas que não mantinham comunicação entre si, mas tinham pontes com “antropologias internacionais” localizadas no continente. Nas raras ocasiões nas quais algumas das ilhas se comunicavam umas com as outras, o faziam via o continente.

Uma abordagem altamente interessada em desequilíbrio de poder logo se desenvolveria. O próprio Gerholm, em 1995, mencionou a existência de antropologias centrais e periféricas e cunhou a noção de “sistema mundial de antropologia”. O antropólogo mexicano Esteban Krotz (1997) escreveu sobre “antropologias do Sul” enquanto o antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira (1999/2000) também discutiu antropologias periféricas e ressaltou o problema da mútua ignorância entre elas. O antropólogo japonês Takami Kuwayama, em 2004, argumentou que os Estados Unidos, a Grã-Bretanha e, em menor escala, a França, constituíam o núcleo do sistema mundial de antropologia. Ele escreveu:

Para dizer de forma simples, o sistema mundial de antropologia define a política envolvida na produção, disseminação e consumo de um conhecimento sobre outros povos e culturas. Estudiosos influentes nos países centrais estão numa posição de decidir a que tipos de conhecimento deveriam ser dados autoridade e atenção merecida. O sistema de revisão entre pares em jornais prestigiosos reforça esta estrutura. Assim, o conhecimento produzido na periferia, apesar de significante e valioso, é destinado a ser enterrado localmente, a menos que se adeque aos padrões e expectativas do centro (KUWAYAMA, 2004: 9-10).

Então como explicar a seguinte afirmação otimista que Arturo Escobar e eu fizemos na introdução do livro “Antropologias Mundiais: transformações disciplinares em sistemas de poder”, de acordo com a qual “chegou a hora das antropologias mundiais” (RIBEIRO; ESCOBAR, 2006: 24; ver a tradução brasileira, RIBEIRO; ESCOBAR, 2012), isto é, de que estamos em um momento propício

para novas, e mais produtivas, relações entre antropólogos numa escala global? Ou o que permitiu Aleksandar Boskovic (2008: 9) dizer que “não há algo como ‘antropologias periféricas’, mas muitas antropologias, decorrentes de circunstâncias históricas altamente distintas, e funcionando sob condições extremamente diferentes em termos institucionais, financeiros, e intelectuais”? Considere também a seguinte afirmação da antropóloga brasileira Mariza Peirano (2008: 186) sobre a existência de uma nova divisão na antropologia:

enquanto nos centros metropolitanos ela [antropologia] aparece como condenada à extinção ou como inclinada aos ‘estudos’ (feministas, culturais, ciência e tecnologia, etc.) em outras localidades, a antropologia está bem e prosperando ou, se não estiver prosperando, pelo menos fornece uma cunha ou abordagem positiva e construtiva.

Seria esta uma rebelião no quintal das antropologias hegemônicas? Seria auto-engrandecimento ou auto-complacência das antropologias de centros não-hegemônicos? A resposta certamente varia de acordo com a posição de diferentes sujeitos dentro da geopolítica global do conhecimento (para a noção de geopolítica do conhecimento, ver MIGNOLO, 2001). Mas parece haver mais do que diferentes posições de sujeito e suas políticas de localidade. Há, por exemplo, a posição de George Marcus (2008: 214) – um conhecido antropólogo dos EUA – de acordo com a qual “ela [antropologia dos EUA] precisa aprender com as experiências de outras antropologias”. Está também a criação, em 2007, pela Associação Antropológica Americana, de uma Comissão sobre Antropologias Mundiais, transformada em um comitê permanente em 2010.

Dois processos inter-relacionados precisam ser levados em consideração para responder a estas questões. Primeiro, os mais recentes debates sobre antropologias mundiais têm se beneficiado do conhecimento acumulado sobre o assunto nas últimas décadas. Segundo, as experiências de antropólogos precisam ser colocadas no contexto maior do aprofundamento de processos globalizantes das últimas duas ou três décadas.

Mudanças na antropologia global

É verdade que o conhecimento que temos da diversidade da prática antropológica em nível global permanece altamente imperfeito. Mas também é verdade que, hoje, sabemos mais sobre outras antropologias do que nos anos 1970 e que as redes profissionais internacionais são mais heterodoxas que antes (ver, por exemplo, FRY 2004, sobre a internacionalização da antropologia brasileira). Estes são os resultados finais de macro processos de globalização que irei, brevemente, destacar.

A crescente expansão dos sistemas universitários ocidentais pelo globo transformou as universidades em um modo capilar de organizar a relação entre conhecimento e poder em toda parte. É impossível de exagerar a importância desta tendência uma vez que universidades e a modernidade ocidental se confundem, especialmente quando o que está em questão é o discurso da ciência e da razão que se pretende universal. A expansão da antropologia em escopo mundial nas últimas cinco décadas andou de mãos dadas com o crescimento das universidades. As ciências sociais indianas fornecem um cenário altamente produtivo para ilustrar as tensões entre o conhecimento ocidental e não-Occidental (ver, por exemplo, UBEROI, 2002; VISVANATHAN, 2006). O antropólogo Satish Deshpande (comunicação pessoal) considera que as universidades sejam “enclaves do Ocidente” que precisam ser problematizados. Ajit K. Danda considera corretamente que é necessário distinguir a antropologia como ‘disciplina acadêmica’ da antropologia como ‘corpo de conhecimento’. Danda vai além, dizendo que “parece um entendimento errôneo presumir que o resto do mundo estava vazio de conhecimento antropológico e que, até que ... ímpetus da região do Atlântico Norte se espalhassem para outros locais, não haveria, destas áreas, nenhum exercício significativo que valesse a pena ser referenciado” (DANDA, 1995: 23). Ele exemplifica isso com a literatura antiga da Índia, datada de tão tempo atrás quanto 1350 a.C., quando o *Manava Dharmashastra* (A Ciência Sagrada do Homem) foi escrito.

Sejam quais forem as peculiaridades da indigenização de universidades e das disciplinas que viajaram com elas, o aumento

dos departamentos de antropologia pelo mundo causou uma grande mudança na demografia da população global de antropólogos. Em 1982, Fahim apontou que antropólogos fora do centro da produção antropológica representavam uma “porção relativamente pequena da comunidade mundial de antropólogos” (1982a: 150-151). Este não é mais o caso. Há mais antropólogos trabalhando fora dos centros hegemônicos do que o contrário.

O aumento dos números de praticantes em todos os continentes gerou resultados interessantes e aparentemente contraditórios. De um lado, permitiu um aumento do consumo mundial de literatura e teorias produzidas por antropologias hegemônicas. Também permitiu um aumento na quantidade de professores estrangeiros trabalhando para universidades americanas e britânicas, assim como consolidou um regime acadêmico global (CHUN, 2008). A fuga de cérebros não obstante, este tipo de trabalho acadêmico emergente global parece implicar uma avaliação da qualidade profissional dos antropólogos envolvidos. O antropólogo americano radicado em Hong Kong, Gordon Mathews considera que esta diversidade tem um “curioso aspecto negativo”:

A suposição implícita feita por muitos antropólogos americanos é que qualquer antropólogo muito bom, seja africano, indiano, brasileiro, mexicano, chinês ou japonês, teria deixado a periferia e vindo para o centro, e teria uma vaga em uma universidade americana. Pode haver a suposição calada de que antropólogos que não trabalham nos Estados Unidos, mas escolheram permanecer em sua própria sociedade, simplesmente não são “suficientemente bons” para estar no centro americano. Esta atitude contribui para e piora a tendência americana de não estar interessada em antropologia além de suas próprias praias. Este é o caso, apesar do fato de que salários e condições de trabalho possam agora ser melhores para antropólogos em um número de países estrangeiros (...) do que nos Estados Unidos (MATHEWS, 2009: 6).

Nas duas últimas décadas, houve mudanças nas posições internamente ao sistema mundial de antropologia. Antropólogos franceses não mais pertenceriam ao centro (DE L'ESTOILE, 2008: 113)

e o meio acadêmico dos EUA se tornou o real, e para alguns, único, centro hegemônico.

As implicações sociológicas destas mudanças certamente indicam a presença de poderosas forças centralizadoras ao invés de um passo rumo a uma distribuição descentralizada e mais equalizada da visibilidade e influência na antropologia mundial. Mas a consciência de uma hiper-centralização desencadeia uma necessidade de ultrapassá-la. Além disso, a superação em número de antropólogos hegemônicos por não-hegemônicos tem outros impactos. Gerou, por exemplo, uma série de alianças, redes e intercâmbios acadêmicos heterodoxos. Tudo isso se tornou possível graças a uma maior compressão do tempo-espço que tornou viagens internacionais mais comuns, telefonemas internacionais mais baratos e, mais importante ainda, gerou uma ferramenta de longo alcance para a comunicação acadêmica hoje: a internet. Se no início dos anos 1980, dentro do arquipélago antropológico, a comunicação entre “antropologias nacionais” precisava ser feita através do continente onde as antropologias hegemônicas estavam localizadas, hoje isto não é realmente necessário. A internet criou um espaço público virtual à disposição de antropólogos em qualquer lugar. Ao mesmo tempo, novas ideologias políticas que logo seriam globalizadas dos centros hegemônicos, especialmente dos EUA, reforçaram a tolerância pela política multicultural e de identidade. A diversidade cultural e o respeito à alteridade se tornaram valores maiores na vida institucional diária e na política.

Política é uma palavra chave aqui. Como sabemos, mudanças sociológicas precisam ser acompanhadas por reflexão e ação políticas caso queiramos que algumas tendências se desenvolvam na direção correta. E isto é exatamente o que aconteceu com o projeto das antropologias mundiais, um projeto que Eduardo Restrepo e Arturo Escobar resumem desta maneira:

em vez de supor que há uma posição privilegiada da qual uma ‘antropologia real’ (no singular) pode ser produzida e em relação à qual todas as outras antropologias se definiriam, ‘antropologias mundiais’ procuram levar a sério as múltiplas e contraditórias localizações históricas, sociais, culturais e políticas das diferentes

comunidades de antropólogos e suas antropologias (RESTREPO; ESCOBAR, 2005: 100).

Na próxima seção, apresentarei um quadro conceitual que, na minha própria perspectiva, é frutífero para entender o projeto das antropologias mundiais. Depois irei considerar dois resultados políticos relacionados a ele: a Rede de Antropologias Mundiais e o Conselho Mundial de Associações Antropológicas.

Quadro conceitual

O quadro conceitual usado para pensar qualquer tópico transnacionalizado precisa ser aplicado para entender a antropologia transnacional. Em um texto anterior (RIBEIRO, 2003), explorei sete conjuntos de condições que têm de coexistir se formos examinar “a condição da transnacionalidade”: condições integrativas, históricas, econômicas, tecnológicas, ideológicas e culturais, sociais e rituais. Talvez o mais importante conjunto teórico foi o que chamei de condições integrativas para explorar a articulação de diferentes níveis de integração. Tomei emprestado o termo de Julian Steward que, no início dos anos 1950, estava preocupado em entender as relações entre realidades locais e supralocais (no seu caso, a influência de cenários nacionais sobre cenários locais). Estou ciente das possíveis críticas que o termo “integração” pode levantar se for entendido em uma veia conservadora. Mas meu real interesse está na “integração pluralística” para usar a expressão que o linguista indiano P. B. Pandit cunhou em 1977:

Integração pluralista é... diferente do [a] ‘cadinho de raças’ de um lado, e de [b] segregação, do outro. O cadinho de raças resulta em uma completa assimilação com o grupo dominante, uma fusão de identidade. Segregação resulta num isolamento [ou estratificação] e as tensões resultantes (PANDIT, 1977 in: UBEROI, 2002: 127).

Os argumentos de Pandit são baseados na diversidade linguística da Índia. Integração pluralista pode ser entendida como a possibilidade de se manter a diferença enquanto se performa diferentes papéis na sociedade: “a afirmação e aceitação de identidades são recíprocas e mútuas”. Desta maneira, “grupos sociais diferentes podem

manter sua separação, de um lado, e expressar sua união, de outro” (em UBEROI, 2002). Voltarei à questão do pluralismo mais tarde.

Resumindo, acredito que integração não necessariamente signifique assimilação e destruição de diferenças culturais. Além do mais, minha própria noção de níveis de integração é altamente influenciada por uma visão proveniente de análises de sistemas regionais. No intuito de construir uma metáfora visual, eu os vejo como um conjunto de círculos concêntricos variando do nível local para o internacional. Estes círculos são compostos pelos níveis locais, regionais, nacionais e internacionais de integração. O nível transnacional de integração é uma exceção. Em contraste com os outros, o nível transnacional de integração não pode ser representado em termos espaciais porque é impossível encontrar um território que lhe corresponda. Dessa maneira, represento o nível de integração transnacional como um eixo que atravessa todos os outros níveis de integração (o espaço típico do nível transnacional é o ciberespaço; é por isso que também discuti a emergência de uma comunidade transnacional imaginada virtual (RIBEIRO, 1998)).

Nos nossos tempos, todos os níveis de integração são coexistentes. Eles têm diferentes poderes de estruturação, de acordo com as circunstâncias e com o grau de intensidade que agentes sociais são expostos a todos e a cada um deles. Níveis de integração são, portanto, uma sólida força de formação de identidade. Os resultados de seus trabalhos são as identidades fragmentadas bem estudadas pelos antropólogos nos anos 1990.

Como quaisquer outros atores sociais, os antropólogos são expostos aos poderes estruturantes de todos os níveis de integração. Nossas identidades são, portanto, fragmentadas e circunstanciais. Simplesmente, nossas maneiras de pensar, identidades sociais e representações podem variar desde como nós e os outros nos concebem em nossas localidades até a maneira com a qual atuamos como participantes em processos de construção de nações ou como acadêmicos em congressos internacionais, ou, ainda, como cosmopolitas interessados na política global. O que estou sugerindo é que a prática

da antropologia é local, regional, nacional e internacional ao mesmo tempo. A construção de uma verdadeira antropologia transnacional é o que o projeto das antropologias mundiais objetiva. Devo deixar claro que minha própria definição de transnacional se refere àquelas situações onde é irrelevante ou quase impossível traçar ou identificar as origens nacionais de um agente ou agência.

Apesar da simultaneidade de todos os níveis de integração, há um nível que tem um poder de estruturação mais forte sobre os antropólogos: o nível nacional de integração. Certa vez escrevi que:

Embora os antropólogos venham tecendo redes transnacionais há tempo, a maior parte de seu trabalho – incluindo sistemas de financiamento, treinamento e publicação – permanece limitada aos confins dos Estados-nação. Isto acontece principalmente porque os antropólogos mantêm suas alianças com grupos de interesse que operam dentro destes limites e, em parte, obtêm prestígio por serem membros de circuitos nacionais de poder. Assim, os Estados-nação permanecem como o lugar primário onde a reprodução da profissão é definida de maneiras particulares. Como consequência, há ainda uma grande necessidade de intercomunicação e intercâmbio através das fronteiras nacionais (RIBEIRO, 2005: 5-6).

Por que precisamos ir além do estado-nação?

A relação entre antropologia e a construção de nações é bastante complexa, especialmente quando envolve relações com elites repressivas estatais que desejam transformar a disciplina em um tipo de engenharia social. No entanto, a despeito dos muitos problemas na história da prática antropológica, como seu envolvimento com administrações coloniais, o Projeto Camelot e a atual transformação da antropologia dos EUA em instrumento de guerra, é possível dizer que, em geral, os antropólogos têm dado contribuições positivas para processos de construção de nações. Os antropólogos tendem a relativizar a normalidade de ideologias e políticas nacionais centralizadoras, para advogar uma visão mais plural da vida nacional e, em países onde são politicamente ativos, defender os direitos de diferentes tipos de

minorias. Mas seja qual for o caso, os antropólogos e outros cientistas sociais são, em graus variantes, imbuídos da ideia de que têm sido historicamente ativos na construção de nações.

A globalização trouxe novas tensões entre as ideologias nacionais e transnacionais, entre níveis de integração subnacionais, nacionais e supranacionais. As relações entre as ciências sociais e os Estados-nação têm sido desafiadas de cima e de baixo. Na Europa, por exemplo, a União Europeia está interessada no papel que as ciências sociais possam desempenhar na construção de uma comunidade europeia imaginada, uma entidade supranacional, enquanto no Brasil, muitos antropólogos estão engajados numa antropologia de “construção das diferenças”, em legitimar direitos a identidades étnicas e a territórios, em um nível subnacional.

Se os antropólogos fizeram esforços para contribuir com a construção de comunidades nacionais imaginadas mais democráticas e abertas à diferença, podem, da mesma maneira, se esforçar para contribuir para a construção de outros tipos de comunidades imaginadas, incluindo as internacionais e transnacionais, onde a integração pluralística pode ser um objetivo político explícito. De fato, precisamos ser proativos em todos os níveis de integração.

Não vejo porque não devemos empenhar-nos para atingir este objetivo na nossa própria comunidade de antropólogos. Para tal, nós, antropólogos, como qualquer outro ator político que possa ter força na esfera política para além do Estado-nação, precisamos reconhecer as peculiaridades de nossas inserções em níveis de integração locais, regionais, nacionais, internacionais e transnacionais e atuar neles. Não estou reivindicando que esqueçamos a importância de atuar nos níveis locais, regionais e nacionais, mas que claramente adicionemos uma dimensão supranacional às nossas responsabilidades acadêmicas e políticas. Esta tarefa é facilitada pelo fato de que os antropólogos estão inclinados a acreditar em categorias universais ao mesmo tempo em que acreditam no papel da diversidade no aprimoramento da inventividade e do convívio humanos.

Quais são os desafios?

Primeiro, e principalmente, há uma necessidade de mudar as estruturas de poder estabelecidas que impedem outras antropologias de entrar em uma conversa mais heteroglóssica e horizontal. Isto é o que eu chamo de uma necessidade de diferentes condições de conversabilidade. À luz disto, é necessário identificar como o poder é globalmente estruturado em nosso próprio campo. Em um primeiro momento, metáforas tais como o “sistema mundial de antropologias” fornecem uma ferramenta útil para revelar desigualdades de poder, mas também precisam ser ultrapassadas se quisermos alcançar novas condições de conversabilidade. É claro que uma abordagem dualista das estruturas de poder que subjazem à geopolítica do conhecimento não é suficiente para interpretar a complexidade do *networking* no mundo acadêmico de hoje, e está condenada a se tornar um impedimento político para a consolidação de novas alianças numa escala global. Também está claro que muitos de nossos colegas americanos são aliados neste empreendimento, e que isto não é apenas um elogio sedutor que faço à maior e mais influente comunidade de antropólogos. Há que considerar, por exemplo, o esforço institucional que a Associação Americana de Antropologia está fazendo para introduzir uma “agenda de antropologias mundiais” em sua própria estrutura e no meio acadêmico americano por meio de seu Comitê sobre Antropologias Mundiais, do qual fui um dos presidentes entre 2010 e 2012.

No entanto, o reconhecimento de que a política é sempre mais complicada do que oposições duais e jogos de soma zero, não impede a consciência da existência de desigualdades de poder e de obstáculos pela frente. Já fiz alusão a um grande obstáculo para a construção de uma integração plural na antropologia global: o poder de estruturação do nível de integração nacional. A transferência de capital simbólico de um país a outro não é uma operação fácil, a menos que, como Pierre Bourdieu mostra, um autor possa ser usado de maneiras instrumentais. Nos níveis supranacionais, há barreiras igualmente fortes. Pense, por exemplo, no que Bourdieu (2002) chamou de “a Internacional do *establishment*” querendo com isso designar:

todas as trocas que acontecem entre titulares de cargos acadêmicos importantes: uma grande porção das traduções não pode ser entendida se não as colocarmos entre as complexas redes de intercâmbios internacionais de titulares de posições acadêmicas dominantes, trocas de convites, títulos de *honoris causa*, etc. (BOURDIEU, 2002: 5).

Além do mais, precisamos ir além do que Benoît de l'Estoile (2008) chama de "poder gravitacional" da "internacionalização hegemônica" que atrai a todos para o centro da disciplina, ou seja, para os Estados Unidos. Mesmo aqueles antropólogos que não têm interesse na dinâmica internacional da disciplina devem ler a principal literatura contemporânea, algo que na maior parte do tempo simplesmente implica na leitura da produção dos centros hegemônicos. As publicações também estão sujeitas ao poder gravitacional da internacionalização hegemônica e, ainda mais tristemente, seus impactos são quase completamente controlados por uma única corporação, Thomson Reuters, cuja política, também conhecida como bibliométrica ou "métrica baseada em citação", reflete a dominância do inglês como uma língua global e cria uma hierarquia global que é tomada por agências governamentais e por outros como uma imagem objetiva de quem é quem na ciência (BRENNEIS, 2008).

Todos os antropólogos são inevitavelmente parte de uma disciplina internacionalizada, uma vez que compartilham alguns cânones bem conhecidos e amplamente aceitos em toda parte. Mas frequentemente, a disseminação desses cânones são o resultado de um tipo de poder imperial do centro acadêmico mundial que temos criticado porque ele bloqueia a disseminação de outros cânones ou promove a disseminação de alguns selecionados. O centro, os EUA em particular com o poder de seu mercado acadêmico - o único verdadeiro mercado acadêmico no mundo - tornou-se uma câmara de compensação global de teorias e ideologias políticas. Algumas delas são indigenizadas naquele país, chegam ao centro do palco e são re-exportadas. A disseminação de teorias pós-coloniais e do multiculturalismo fornece um bom exemplo. São perspectivas que foram globalizadas uma vez que foram digeridas e absorvidas pelo meio acadêmico dos EUA.

Estes constrangimentos sociológicos levaram à existência de algo que Dipesh Chakrabarty chamou de “ignorância assimétrica”, querendo dizer que as margens sabem do que é produzido no centro, mas os centros não conhecem as margens. No intuito de desenvolver mais o *insight* de Chakrabarty cunhei as noções de “provincianismo metropolitano” e “cosmopolitismo provinciano” (RIBEIRO, 2006). O provincianismo metropolitano, o aprisionamento narcísico do centro, é outro desafio para o estabelecimento de novas condições de conversabilidade. O cosmopolitismo provinciano, ou seja, o conhecimento e consumo de literatura produzida em diferentes localidades do sistema mundial de antropologia, fornece uma inspiração para novos modos de intercâmbios acadêmicos e, se acreditarmos nos poderes da diversidade e da fertilização cruzada, o cosmopolitismo provinciano pode também nos levar a pensar que a criatividade é potencialmente mais forte nas margens do que nos centros.

Cosmopolítica

A integração plural das antropologias mundiais pode ser mais facilmente alcançada se não nos restringirmos a pensar a antropologia como uma disciplina, e olharmos para ela como cosmopolítica, Em 2006, escrevi que:

A noção de cosmopolítica procura prover uma perspectiva crítica e plural sobre as possibilidades de articulações supra e transnacionais. Ela é baseada, por um lado, nas evocações positivas associadas historicamente à noção de cosmopolitismo e, por outro, em análises nas quais assimetrias de poder são de fundamental importância (sobre cosmopolítica ver Cheah e Robbins, 1998, e Ribeiro, 2003). Cosmopolítica abrange discursos e modos de fazer política que se preocupam com seus alcances e impactos globais. Interessante, sobretudo, as cosmopolíticas relacionadas a conflitos sobre o papel da diferença e da diversidade na construção de grandes unidades políticas. Entendo a antropologia como uma cosmopolítica concernente à estrutura de alteridade (Krotz, 1997), uma cosmopolítica que pretende ser universal, mas que, ao mesmo tempo, é altamente sensível a suas próprias limitações e à eficácia de outras cosmopolíticas (RIBEIRO, 2006: 364, 2005a: 148).

Apesar de a antropologia certamente não ser só isso, considero-a como um discurso político cosmopolita sobre a importância da diversidade para a humanidade. Na era da globalização, cosmopolíticas proliferam dentro e fora do mundo acadêmico, algumas das quais em competição com a antropologia. Este é um cenário negativo para o futuro da antropologia? Bem ao contrário, se olharmos para a antropologia como cosmopolítica, imediatamente podemos colocá-la dentre uma família de outros discursos sobre alteridade que buscam ter um alcance planetário. Assim fazendo, somos forçados a admitir um intercâmbio mais pluralista entre todos os modos de interpretação, e não apenas os acadêmicos, que desejam responder duas questões antropológicas fundamentais: por que somos tão diferentes? Por que somos tão parecidos? Estas são questões básicas e eu presumo que têm sido discutidas desde a primeira vez que seres humanos tiveram que encarar povos diferentes deles. Em certo sentido, podemos dizer que todos os povos sempre produziram conhecimento antropológico espontâneo, para parafrasear Pierre Bourdieu que fala da existência de uma “sociologia espontânea”. Nossa principal questão seria entender a equivalência e validade de todas estas formulações.

Olhar para a antropologia como cosmopolítica imediatamente nos coloca no domínio da política - *tout court*. Este simples reconhecimento nos impele a agir politicamente se quisermos mudar o presente estado das coisas. E isso é o que muitos antropólogos organizados na Rede de Antropologias Mundiais (RAM) e no Conselho Mundial de Associações Antropológicas (CMAA) vêm fazendo.

A RAM e o CMAA

O fato de que a Rede de Antropologias Mundiais seja composta de indivíduos dá mais flexibilidade política em comparação com o Conselho Mundial de Associações Antropológicas, uma rede de instituições. Tanto a RAM como o CMAA estão abertamente direcionados a fomentar o pluralismo na antropologia e não estão “localizados” nos centros da disciplina. No entanto, diversos colegas que são cruciais nestes movimentos trabalham em centros metropolitanos

e é impossível não mencionar o papel que a Fundação Wenner-Gren para a Pesquisa Antropológica tem desempenhado neste universo em muitos aspectos (ver DIAZ CROVETTO, 2008, para a importância da Wenner-Gren neste sentido). Isso só mostra o quão sensíveis muitos antropólogos em toda parte são a um projeto que objetiva fomentar diversidade e heteroglossia.

A Rede de Antropologias Mundiais (RAM) começou em 2001, organizou diversas sessões em diferentes congressos nacionais e internacionais e publica um jornal eletrônico em seu website. O projeto da RAM atraiu a atenção de praticantes e estudantes de todo o globo, mas uma concentração de estudiosos latino-americanos é notória. Isto certamente reflete o fato de que diversos latino-americanos estão envolvidos com a criação e manutenção da rede desde o começo, algo que fez do espanhol uma língua altamente presente nela e no seu jornal eletrônico. A Rede de Antropologias Mundiais se apoia no trabalho voluntário e coletivo de antropólogos de diferentes continentes. A interação é facilitada pela internet, mas também pelas afinidades políticas e ideológicas de seus membros que, às vezes, se encontram no espaço público real para cooperar em projetos relacionados.

A fundação do CMAA foi ela mesma o resultado de uma reunião internacional financiada pela Wenner-Gren que aconteceu no Recife, Brasil, em junho de 2004, alguns dias antes da 24ª. Reunião Bienal da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Ela reuniu representantes de 14 organizações antropológicas nacionais e internacionais (ver o acordo de fundação em www.wcaanet.org). Uma segunda reunião aconteceu em 2008, em Osaka, Japão, e muitas outras vieram desde então. O CMAA promoveu diversas sessões e debates em reuniões nacionais e internacionais na Argentina, Brasil, Inglaterra, Estados Unidos, África do Sul, Portugal, Eslovênia, Índia, Irlanda e Japão. Questões como a imagem pública da antropologia e a necessidade de mudar os fluxos globais do conhecimento antropológico têm sido debatidas nessas sessões. O Conselho Mundial tem crescido constantemente e, em setembro de 2013, era composto de mais de 40 membros.

Tanto a RAM quanto o CMAA se definem como redes e não afirmam serem organizações ou instituições de qualquer tipo. A flexibilidade do formato de rede parece atender às necessidades da política transnacional. Ambas as iniciativas deveriam ser entendidas em um meio no qual forças nacionais e o internacionalismo hegemônico são fortemente efetivos. Concordo plenamente com de l'Estoile , quando declara que:

De diversas maneiras, ... a internacionalização pluralista é muito mais difícil de alcançar do que a justaposição de diferenças nacionais da internacionalização hegemônica porque envolve idealmente tanto o respeito pelas especificidades locais quanto a criação de um terreno comum onde um intercâmbio mais igual tomaria lugar. Para alcançar isso, pontos de encontro têm de ser concebidos de maneira a favorecer a comunicação por cima de barreiras que não são apenas linguísticas, mas também, culturais, econômicas e sociais. De fato, traduzir utopia em prática envolve uma forma de ativismo intelectual que demanda grande esforço, enquanto é muito mais fácil seguir procedimentos de rotina (L'ESTOILE, 2008: 124).

A efetividade do pluralismo é uma questão de poder. Está vinculada a problemas que são típicos do aumento do número de atores em processos. Como construímos corpos políticos mais amplos e mais inclusivos? Quem são os novos agentes/interlocutores e quais são seus interesses? Levanto estas questões apenas para mencionar alguns dos problemas políticos que podem surgir. Mas há outros problemas a ser considerados.

Desafios pragmáticos ao pluralismo

A língua é o primeiro. Em todas as comunicações globais e transnacionais precisamos do que Edward Sapir, quase 80 anos atrás, chamou de "uma língua internacional auxiliar". Podemos *desbabelizar* a antropologia? Em certo sentido, e isto é verdade para todas as disciplinas acadêmicas, a *desbabelização* já está acontecendo com o papel que o inglês desempenha como língua global. É o que chamo do paradoxo linguístico da comunicação transnacional: para falar sobre diversidade precisamos usar uma mesma língua em comum. Também é algo que

poderia ser chamado de pragmatismo linguístico da comunicação global que é histórica e sociologicamente estruturado. A menos que, numa veia futurista, possamos contar com uma máquina de tradução universal, precisamos de uma única língua para que possamos nos comunicar através de barreiras linguísticas. Isto significa, no nível internacional, o fim da importância de todas as outras línguas que não podem competir com o inglês como forma de comunicação acadêmica? Acho que não. Aqui fortes línguas regionais, tais como o espanhol, na América Latina, continuarão a desempenhar um importante papel. No nível nacional de integração, línguas que se encontram entre as maiores do mundo, em países onde há comunidades científicas grandes e consolidadas, como na China, no Japão, na Rússia, na França, na Alemanha e no Brasil, também continuarão a desempenhar um importante papel. Tudo isso significa que ser poliglota é uma habilidade das mais bem-vindas, se não necessária, para se engajar em comunidades cosmopolitas de comunicação.

Para termos uma antropologia global verdadeiramente diversificada, precisamos enfrentar outros tipos de desafios pragmáticos. Entre os maiores se encontram liderança e eficácia institucionais. Tanto a Rede de Antropologias Mundiais quanto o Conselho Mundial de Associações Antropológicas existem por conta da liderança de diversos colegas que doam seu tempo e imaginação a um projeto no qual acreditam. Só podemos agradecer a eles pelo seu valoroso esforço. Mas um problema em contar com trabalho voluntário em nível internacional relaciona-se com o poder de estruturação de outros níveis de integração. A maior parte dos líderes do projeto das antropologias mundiais está profundamente envolvida com demandas locais e nacionais que já consomem uma parte imensa de seu tempo e sua energia. Resumindo, participar de iniciativas supranacionais frequentemente significa uma carga extra de trabalho para um grupo de profissionais já sobrecarregado. De fato, os problemas organizacionais a ser enfrentados consomem tempo e recursos especialmente quando instituições estão envolvidas, o que é o caso do Conselho Mundial de Associações Antropológicas. Considere-se, por exemplo, os custos de reunir mais de 40 representantes de associações de diferentes países.

Eles periodicamente precisam se encontrar em encontros cara a cara para construir laços pessoais, sociais e políticos mais sólidos.

Estes problemas ocorrem em um meio que tem uma grande carência organizacional. Apenas algumas associações nacionais são fortes o suficiente para contratar pessoal, publicar livros ou revistas, organizar conferências e fazer ativismo político. Nossa única organização internacional, a União Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas (IUAES), é basicamente dedicada à organização de um congresso mundial a cada cinco anos e apenas recentemente, em 2013, fez uma reforma grande no seu estatuto e objetivos, democratizando-a e colocando-a em sintonia com as necessidades da comunidade global de antropólogos. Organizações irmãs como a Associação Internacional de Sociologia podem ser uma fonte de inspiração para aqueles que acreditam que a presença institucional mais forte a nível global pode ser alcançada.

Considerações finais

Neste ponto posso fazer as perguntas mais difíceis. As ciências sociais são universais? Teremos diferentes epistemologias que não se comunicarão entre si? É quase senso comum admitir a característica eurocêntrica das ciências sociais. Eurocentrismo, assim como qualquer centrismo, é mais uma questão de poder. Universalismos que dependem de efeitos de poder estão fadados a serem contestados. Mas uma coisa é o universalismo e outra é a incomensurabilidade e a falta de validade dos diferentes modos de produção de conhecimento. Acredito em uma solução cosmopolítica para esses dilemas. Penso que podemos encontrar uma forma transnacional de produção de conhecimento que não esteja baseada no pressuposto da universalidade ou da precedência, mas seja encarada como um campo permanente de tensões que permita a manutenção de nossas perspectivas regionais, nacional e local.

Também precisamos lidar com a existência de diferentes tipos de cosmopolitismos e transnacionalismos. Eles certamente variam de acordo com as posições políticas do sujeito e sua localidade. Haverá

cosmopolitismos progressistas e conservadores. Ao mesmo tempo, o transnacionalismo e a geopolítica global podem ser vistos a partir de uma perspectiva no Brasil e de outra na Índia, por exemplo. De fato, recentemente aprendi em Déli que o Brasil e a América Latina como um todo, não são considerados como parte do Ocidente. Esta visão geopolítica inconscientemente reflete uma perspectiva anglo-saxônica que suprimiu a importância que Portugal e Espanha tiveram na feitura do Ocidente e da modernidade (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 1993). Tal visão fornece um claro exemplo de como taxonomias geopolíticas estão ligadas a histórias de relações de poder. Ela também significa que estudiosos latino-americanos estão localizados em algum lugar entre o Ocidente e o Resto, um fato que eu já havia intuído quando defendi que uma perspectiva pós-imperialista se encaixa na nossa posição geopolítica mais do que uma pós-colonial (RIBEIRO, 2003a, 2008). Deste ponto de vista, provincializar os EUA, por exemplo, é mais importante do que provincializar a Europa.

A multiplicidade de perspectivas e projetos transnacionais e cosmopolíticos coloca outro desafio a qualquer pretensão ao universalismo. Um projeto universalista factível na era global é possível se concebido como a aceitação mútua de métodos de procedimentos para atingir objetivos em comum, para construir intercâmbios e consensos encarados como momentos de um processo ao invés de soluções e proposições rígidas atemporais e não influenciadas culturalmente. Há, assim, uma necessidade de se engajar em processos de intercâmbio e negociação de pontos de vista entre atores globais localizados em diferentes espaços fragmentados globais.

Para antropólogos, a possibilidade de encarar os muitos desafios que mencionei neste trabalho está aberta. Acredito que a Rede de Antropologias Mundiais e o Conselho Mundial de Associações Antropológicas já geraram outras condições de conversabilidade. O fato de que livros estejam sendo publicados para discutir a construção de uma “antropologia interativa” (YAMASHITA, 2006), para promover “antropologias de outros povos” (BOSKOVIC, 2008a), para dar maior visibilidade à prática da disciplina em outras áreas do mundo e para

aumentar diálogos heterodoxos (NTARANGWI; MILLS; BABIKER, 2006; YAMASHITA; BOSCO; EADES, 2004; GRIMSON; RIBEIRO; SEMÁN, 2004; SKALNÍK, 2002) é uma prova do que eu acabo de escrever assim como são as expectativas levantadas pelo projeto das antropologias mundiais e as muitas discussões que aconteceram em diferentes ocasiões e países, não apenas nas sessões que mencionei antes mas também em conferências como a sul-africana, em 2008, no congresso conjunto da Sociedade de Antropologia Canadense com a Sociedade Etnológica Americana, em 2009, e no Congresso Mundial da União Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas, em 2013.

REFERÊNCIAS CITADAS

BOSKOVIC, Aleksandar. Introduction: Other people's anthropologies. In: Aleksandar Boskovic (Org.). Other people's anthropologies. Ethnographic practice on the margins. Nova York/Oxford: Berghahn Books, p. 1-19, 2008.

_____. (Org.) Other people's anthropologies. Ethnographic practice on the margins. Nova York/Oxford: Berghahn Books, 2008a.

BOURDIEU, Pierre (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. Actes de la recherche en sciences sociales (145): 3-8.

BRENNEIS, Don (2008). Regimes of recognition: metrics, models, and "academic charisma." Manuscrito inédito. Conferência, "Legal knowledge and anthropological engagement, honoring Marilyn Strathern." Cambridge, 3-4 de outubro de 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1999/2000). Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies. Journal of Latin American Anthropology 4 (2)-5(1): 10-30.

CHEAH, Pheng; Bruce ROBBINS (Orgs.). Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

CHUN, Allen. The Postcolonial Alien in Us All: Identity in the Global Division of Intellectual Labor. *Positions*, v. 16, n.3, p. 689-710. 2008.

DANDA, Ajit K. *Foundations of Anthropology*. India: New Delhi, Inter-India Publications, 2000.

DE L'ESTOILE, Benoît.. Hegemonic Gravity and Pluralistic Utopia: a comparative approach to internationalization in anthropology. *Journal of the World Anthropologies Network*3. P. 109-126. 2008.

DIAZ CROVETTO, Gonzalo. Antropologías mundiales en cuestión: diálogos y debates. *Journal of the World Anthropologies Network*3, p. 129-153. 2008.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. In: Edgardo LANDER (Org.), *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 1993. p. 41-53.

FAHIM, Hussein (Org.) *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press, 1982.

_____. Communication among anthropologists across non-Western countries. In: Hussein Fahim (Org.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press, 1982a. p. 138-151.

FRY, Peter . Internacionalização da disciplina. In: Wilson TRAJANO FILHO; Gustavo Lins RIBEIRO (Orgs.), *O Campo da Antropologia no Brasil*. Brasília/Rio de Janeiro: ABA/Contracapa, 2004. p. 227-248.

GERHOLM, Thomas. Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology. In: H. F. VERMEULEN e A.A. ROLDÁN (Orgs.). *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. Londres: Routledge, p. 159.170, 1995.

GERHOLM, Thomas; Ulf HANNERZ. Introduction: the Shaping of National Anthropologies. *Ethnos*, v.47, n. 1, p. 5-35, 1982.

GRIMSON, Alejandro; Gustavo Lins RIBEIRO; Pablo SEMÁN (Orgs.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Brasilia/Buenos Aires: Associação Brasileira de Antropologia/Prometeo Libros, 2004.

KROEBER, Alfred L. (Org.). *Anthropology Today*. Chicago.

University of Chicago Press, 1970.

KROTZ, Esteban. Anthropologies of the South. Their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*, v. 17, n. 3, p. 237-251, 1997.

KUWAYAMA, Takami. *Native Anthropology*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2004.

MARCUS, George E. Development in US Anthropology since the 1980s, a supplement: the reality of center-margin relations, to be sure, but changing (and hopeful) affinities in these relations. In: Aleksandar BOSKOVIC (Org.). *Other people's anthropologies. Ethnographic practice on the margins*. Nova York/Oxford: Berghahn Books, 2008. p. 199-214.

MATHEWS, Gordo. "Why Japanese Anthropology is Ignored Beyond Japan". Manuscrito inédito, 2009.

MIGNOLO, Walter. Introducción. In: Walter MIGNOLO (Org.). *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p.9-53.

NTARANGWI, Mwenda; David MILLS; Mustafa BABIKER (Orgs.). *African anthropologies. History, critique and practice*. Dakar/Londres/ Nova York: Codesria/Zed Books, 2006.

PANDIT, P. B. *Language in a plural society*. Déli: Dev Raj Chanana Memorial Lectures/Delhi University Press, 1977.

PEIRANO, Mariza. Anthropology with no Guilt - A View from Brazil. In: Aleksandar BOSKOVIC (Org.) *Other people's anthropologies. Ethnographic practice on the margins*. Nova York/Oxford: Berghahn Books, p. 186-198, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: Edgardo LANDER (Org.), *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, p. 201-246, 1993.

RESTREPO, Eduardo; Arturo ESCOBAR . *Other anthropologies and anthropology otherwise: steps to a world anthropology framework*. *Critique of Anthropology*, v. 25, n. 2, p. 99-128, 2005.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Cybercultural Politics. Political Activism at a Distance in a Transnational World. In: Sonia ALVAREZ, Evelina DAGNINO; Arturo ESCOBAR (Orgs.). *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder Colorado: Westview Press: p. 325-352, 1998.

_____. La Condición de la transnacionalidad. In: *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires: Gedisa, p. 61-90, 2003.

_____. Postimperialismo. Diálogo con el poscolonialismo y el multiculturalismo. In: *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires: Gedisa, p. 39-59, 2003a.

_____. A Different Global Scenario in Anthropology. *Anthropology News*, v. 46, n. 7, p. 5-6, October. 2005.

_____. Antropologias Mundiais. Para um novo cenário global na antropologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, p. 147-185. 2006.

_____. World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology. *Critique of Anthropology*, v. 26, n.4, p. 363-385. 2006.

_____. Post-imperialism. A Latin American cosmopolitics. In: Peter BIRLE, Sérgio COSTA, Horst NITSCHACK (Orgs.). *Brazil and the Americas. Convergences and Perspectives*. Madri/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, p. 31-50, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins; Arturo ESCOBAR. World Anthropologies: disciplinary transformations within Systems of Power. In: Gustavo Lins RIBEIRO; Arturo ESCOBAR (Orgs.) *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Nova York/Oxford: Berg Publishers, p. 1-25, 2006.

_____. (Orgs.) *Antropologias Mundiais. Transformações da disciplina em sistemas de poder*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2012.

SAPIR, Edward. The Function of an International Auxiliary Language. In: *Culture, Language and Personality*. Berkeley: University of California Press, 1956. p. 45-64. Primeira Edição, 1931.

SKALNÍK, Peter (Org.). *The struggles for sociocultural anthropology in*

Central and Eastern Europe. Praga: Set, out. 2002.

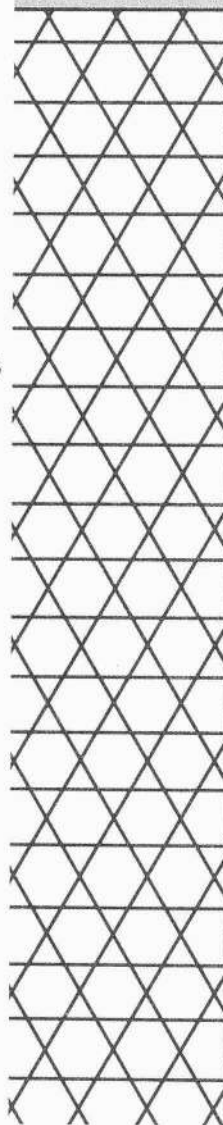
UBEROI, J.P.S. *The European Modernity. Science, Truth and Method.* Déli: Oxford University Press, 2002.

VISVANATHAN, Shiv. Official Hegemony and Contesting Pluralisms. In: Gustavo Lins RIBEIRO; Arturo ESCOBAR (Orgs.). *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power.* Oxford/Nova York: Berg Publishers, p. 239-258, 2006.

YAMASHITA, Shinji; Joseph BOSCO; J.S. EADES (Orgs.). *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia.* Nova York/Oxford: Berghahn Books, 2004.

_____. Reshaping Anthropology: a view from Japan. In: Gustavo Lins RIBEIRO; Arturo ESCOBAR (Orgs.). *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power.* Oxford: Berg Publishers, p. 29-48, 2006.

PODER, PLURALIDADE ESTRATÉGICA E
HIERARQUIZAÇÃO INTERNA EM ANTROPOLOGIAS
NACIONAIS



Um grupo seleta de antropólogos do Brasil se deslocou para o México na época do dia de Independência do Brasil em 2011 para dialogar com os antropólogos mexicanos sobre assuntos de pesquisa de interesse comum. O encontro se denominava “*Primer encuentro entre antropólogos brasileños y mexicanos*” e claramente se constituía como hora política de anunciar a união e a força das antropologias da periferia histórica, celebrando a pluralidade de antropologias nacionais, exibindo riquezas temáticas, e ocultando a hierarquização das diferenças geo-políticas e interpretativas internas de cada nação. Foi um encontro marcado por uma eloquência expositiva e por celebração festiva, com temas atuais abordados de perspectivas diferentes e com dados de pesquisas de campo que atestavam uma labuta profissional de primeiríssima qualidade e com muito espaço para diálogo. A sede do *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (CIESAS), *La Casa Chata*, com sua colonialidade reformada e modernizada, serviu como palco para a justíssima sacralização quase mitificante, no bom sentido do termo, do antropólogo mexicano, Guillermo Bonfil Batalla, de um lado, e do antropólogo brasileiro, Roberto Cardoso de Oliveira, de outro. Repetiram-se cenas de antropologia mexicana para brasileiro ver e de antropologia brasileira para mexicano ver. Ainda bem, que não era só para ver, mas também para comentar e dialogar. O encontro foi um grande sucesso.

Pouco antes do fechamento do encontro ocorreu uma mesa, desde o início anunciado como “*Historia de las disciplinas. Perspectivas, teorías y desarrollos,*” que prometia muito diálogo sobre as histórias e abordagens da antropologia no México e no Brasil. As exposições foram bem elaboradas, muito informativas e provocaram um bom diálogo, mas um detalhe me deixou com uma sensação incômoda e foi ele que me atizou a escrever este trabalho sobre “pluralidade estratégica”

como uma ideia que norteia a maneira pela qual pensamos e apresentamos a antropologia brasileira em diferentes contextos de diálogo. Não tenho conhecimento suficiente da antropologia mexicana para saber a aplicabilidade da ideia à sua realidade, mas para a antropologia brasileira arrisco alguns palpites.

O detalhe que me despertou a vontade de explorar a ideia de pluralidade estratégica foi a ausência quase total de referências a antropólogos das regiões sul, norte e nordeste da história e das perspectivas da antropologia dessas regiões. Essas contribuições de “outros locais” já vinham sendo assunto investigado, discutido, e sobre o qual já havia publicações em bom número, provenientes de antropólogos de programas no sul, no norte e no nordeste, em trabalhos isolados bem como em encontros regionais, aos quais me referirei depois. Mais próximo ao meu cotidiano, no programa de antropologia na UFPE, é um assunto de interesse recorrente.

Sem nenhum demérito para a qualidade das apresentações dos colegas do Museu Nacional e da UNB (nossos programas melhor avaliados pelos seus pares pela área na Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior do Ministério de Educação (CAPES), a platéia mexicana-brasileira primeiro assistiu a uma apresentação sobre as figuras importantes do campo, colada na história do Museu Nacional, e quando se passou para a apresentação das perspectivas presentes e futuras, viu-se uma antropologia voltada para uma expansão internacional centrada na África e na sua diversidade. Sem negar a enorme importância de ambas essas perspectivas, e reconhecendo que não se condensam o passado e o presente de nenhuma antropologia nacional numa única mesa redonda comparativa com quatro componentes discutindo duas nações diferentes, ainda senti que havia uma omissão significativa, e resolvi que tentaria interpretar o significado dessa omissão que ilumina a composição do campo e a política subjacente a algumas das histórias e considerações epistemológicas que eu considero das mais marcantes no que se escreveu entre antropólogos brasileiros, sobre a antropologia brasileira.

Com esta introdução, defino os meus objetivos neste trabalho como: 1) Refletir sobre a variação das alianças na criação do “nós”

antropológico no Brasil, que inclui os enaltecimentos da alteridade e também do “nós”; 2) Valorizar algumas reflexões seletas de brasileiros sobre a história dessa antropologia brasileira; e 3) Discutir a “pluralidade” como discurso de expansão, de resistência e de reconhecimento em contextos hierarquizantes. O terceiro objetivo é o ponto de chegada, e ele afeta em boa medida a maneira pela qual os outros dois serão abordados.

Uma pista parcialmente descartada

O encontro no México foi catártico para mim, pois a minha formação na Universidade de Texas me havia exposto a inúmeras leituras e discussões sobre a Antropologia Mexicana, tão predileta entre os antropólogos¹ americanos. O professor da História da Teoria Antropológica foi Angel Palerm, catalão transplantado que labutava na Universidade Iberoamericana no México e na Universidade de Texas em Austin. Ele se juntava aos antropólogos políticos e ecológicos americanos (notavelmente Eric Wolf, Leslie White, Richard Adams e Richard Schaedel) para pensar a América Latina em termos do materialismo histórico e de outras vertentes de ecologia e materialismo, uma aliança tensa, mas muito profícua.

A minha inclusão num seminário de participação restrita sobre o conceito de “desemprego disfarçado”, em Tepoztlán, no meio dos anos 1970, não somente acentuou a minha compreensão da “economia política”, mas também me inseriu, pela mera presença no local famoso, no campo de uma das disputas epistemológicas mais instigantes que debatia até que ponto era a perspectiva teórica e até que ponto era o intervalo de dez anos que resultava em etnografias com interpretações tão díspares quanto as de Robert Redfield e de Oscar Lewis, sobre as relações sociais (solidárias ou tensas) no antigo vilarejo em processo de urbanização. Em seguida, em 1975, a realização da Reunião da Associação Americana de Antropologia na cidade de México coroou este período de reflexão americana sobre a América Latina, que cada vez mais insistia em ser obscurecida pelos novos ventos da geo-política internacional, transferindo as suas preocupações das comoções sociais

1 E, especialmente no Texas, um bom número de sociólogos!

da América Latina pós-Fidel Castro, para a crise sobre o petróleo no Oriente Médio.

Foi um tempo da efervescência de teorias de desenvolvimento dependente, e um ainda relativamente jovem antropólogo interessado em desenvolvimento e ecologia, Clifford Geertz, estava mexendo com o campo da antropologia nos Estados Unidos, bem como mundialmente. A leitura dos seus livros “Agricultural Involution” e “Peddlers and Princes” por antropólogos econômicos e ecológicos sugeriram interpretações sobre desenvolvimento e sobre a lógica de expansão de poderes coloniais que, mesmo informadas pelo que se escrevia em antropologia econômica e ecológica críticas, trilhavam um caminho muito próximo ao de teóricos da modernização da envergadura do economista Walt Whitman Rostow (1960) com as suas teorias de estágios de desenvolvimento e busca da chegada ao estágio da “decolagem” (“take-off”) para pleno desenvolvimento e pleno consumo. Toda essa experiência me fez pensar que eu poderia interpretar essa falta de referência a antropologias de outras regiões do Brasil nesta reunião de 2011 nos termos das receitas e descrições oferecidas por Geertz, lá dos primórdios alvissareiros da sua inserção na antropologia.

Quais as idéias de Geertz que povoavam a minha cabeça para entender isso? Juntando os dois livros, refleti sobre as suas descrições minuciosas da sintonia entre a irrigação praticada nas províncias da Indonésia, as *plantations* de açúcar e a agricultura *sawah* de subsistência camponesa, criando limitações às possibilidades de desenvolvimento e um padrão de “involução” e auto-referência, articulada em acréscimos de novos detalhes dentro do sistema², e sobre a descrição das oportunidades para expansão e desenvolvimento que os campos mais desabitados ofereciam para o estabelecimento de novos “empreendedores” que poderiam possibilitar o alcance da “decolagem” rostowiana. Eu pensei:

2 No artigo crítico sobre “involução”, Benjamin White ressalta que a prática do desenvolvimento de detalhes internos se inspira nas descrições de obras artísticas de Goldenweiser, afirmando que ela se caracteriza como: *The overdriving of an established form in such a way that it becomes rigid through the inward elaboration of detail* (insistir tanto na forma estabelecida de tal maneira que se rigidifica através da elaboração interna de detalhe - (1986: 82) (tradução minha).

a importância histórica e auto-referência do Museu Nacional promovem uma involução nas suas referências à história da antropologia; e, a oportunidade de expansão dessa antropologia se deu com uma ocupação de um espaço “vazio”³, criado no novo capital em Brasil, para onde se realizou uma expansão do Museu. Olhar para a expansão de uma antropologia brasileira para o além-mar seria mais uma oportunidade de expansão, em outro tipo de espaço vazio, repleto de precariedade institucional, mas pelo menos num espaço que não fosse povoado por antropólogos nacionais diversos com as suas tradições e histórias não desprezíveis, ou seja, nos seus espaços não tão vazios!

Há nuances que precisam ser vistas nessa interpretação. Antropólogos formados no Museu Nacional e em Brasília exercem a profissão em muitos locais no país inteiro, e as duas Universidades têm múltiplos convênios e acordos de cooperação que as fazem onipresentes e abrem oportunidades para intercâmbios, eventos e publicações que integram o conjunto. As publicações são lidas e seus autores convidados para presidir e participar em muitas discussões. Ou seja, consciência e participação na diversidade e pluralidade da antropologia nacional fazem parte da prática cotidiana contemporânea e histórica dos programas de antropologia dessas Universidades. Mas não é nessa diversidade interna que elas constroem a imagem da história, das teorias, das perspectivas e do desenvolvimento da antropologia para mexicano ver. Afinal de contas, são duas antropologias nacionais que se apresentam como firmes e maduras, e tratar a pluralidade interna de uma forma plena e crítica poderia ressuscitar teorias populares em discussão acalorada há muitas décadas, de colonialismo interno (especialmente no México), do regionalismo (no Brasil) e do desenvolvimento dependente (em ambos). Não é a ausência de diferenciação interna que redundava no silêncio sobre ela, e sim o contexto de construção de imagens de “antropologias nacionais periféricas unidas” que favorece este tipo de trato.

3 Não podia deixar de fazer o paralelo de Brasília sem uma universidade estabelecida e sem tradição antropológica, com o “povo sem história” que Wolf descreveu, mesmo que fosse em referência a uma interpretação muito diferente da de Geertz!

A minha decepção com a volta para as obras de Geertz me levou a reforçar a minha adesão à crítica que Richard Adams observava sobre Geertz acusando-o de arrumar histórias muito bem contadas (“*Just-so stories*”), parsonianamente ricas, mas politicamente ingênuas sobre as relações de poder globais. As desacreditadas teorias de desenvolvimento não forneciam uma base firme para uma interpretação “mais densa” das implicações estratégicas das apresentações ouvidas no México. O trabalho de Benjamin White, que ele intitulou de *Agricultural Involution and its critics: twenty years After Clifford Geertz* (WHITE, 1986) reforçou a minha interpretação ainda mais, elencando as limitações que ele percebia no trabalho do Geertz “pré-interpretativo,” fazendo a sua crítica da cegueira que Geertz revelou ao ignorar detalhes etnográficos que apontavam para as hierarquias e explorações coloniais de um sistema “não tão arrumadinho assim”.

Ou seja, Geertz me deu um *insight*, mas não me aparelhou para uma discussão mais atenciosa às questões das hierarquias e diferenciações que historicamente caracterizam as antropologias nacionais, com especial atenção para o Brasil. Melhor é olhar para o que os nossos delineadores históricos dos campos profissionais brasileiros e mundiais têm a dizer, e deixar Geertz de lado.

Histórias da antropologia brasileira: pluralidades, alteridades e periferias

Focar em como a pluralidade, a alteridade e a periferia têm sido tratadas em algumas seletas obras consagradas sobre a história da antropologia brasileira contribui para construir uma noção de “pluralidade estratégica” instituído em uma complexa rede de poder. No que se relata há um movimento tríplice nesta construção que oscila entre a) a **valoração** da pluralidade e diversidade como símbolo da riqueza de realidades sociais e culturais e de abordagens sobre elas; b) a **supressão** desta pluralidade como devidamente incorporada num movimento centralizador e homogeneizador, quase “purificador”; e c) a **hierarquização** da pluralidade em níveis de poder que outorga importâncias desiguais a diferentes realidades e abordagens.

Este movimento tríplice é repleto de ambiguidades entre as quais os agentes individuais e institucionais se encontram imersos em questões de valores simbólicos e geopolíticos que se desenvolvem em contextos e processos históricos diferentes. Estes contextos se tornam cenários para diferentes elaborações práticas de estratégias discursivas sobre a pluralidade. Ora a pluralidade engrandece o campo da antropologia nacional brasileira de expressivo volume e envergadura, ora ela apresenta um desafio que ameaça a sua coerência e controle de qualidade.

A prática de selecionar partes da antropologia e apresentá-las como o que representa a antropologia nacional favorece agentes cujos projetos visam a expandir para espaços que consideram relativamente desprovidos de agentes capazes de elaboração própria. Nas histórias de antropologias que abarcam espaços internacionais, o questionamento da criação de uma imagem de um povo sem história (WOLF, 1982) é uma manifestação de uma das possíveis consequências de tal uso de uma simbologia sobre a riqueza, ou falta de riqueza, da pluralidade e de histórias particulares. Tratar qualquer questão ao nível nacional produz um discurso obrigatoriamente homogeneizador, mesmo quando insiste que isto se realiza através de processos de valorização da diversidade interna.

Voltando às idéias descartadas (parcialmente) de Geertz, os agentes que se identificam como elaborando estratégias de reforço da condição de prática disciplinar altamente valorizada, senão hegemônica, podem tachar as elaborações internas múltiplas de idéias, objetos e abordagens de outros agentes na mesma nação como "involuções", e relegá-las a uma relativa imutabilidade ou a práticas de evitação no diálogo desigual interno às antropologias nacionais. Nesse caso, o que se ressalta é a inclusão englobada desses outros na antropologia da nação. Em contrapartida, podem buscar espaços percebidos como mais vazios, e conseqüentemente mais amenos, dessa vez interna ou externamente, para expansão. Neste caso, a realização de estratégias de promoção de práticas que favorecem a decolagem pode ocorrer, quem sabe, com eles como pilotos.

Usando estas idéias de valorização, supressão e hierarquização de pluralidades, elaboro considerações sobre trabalhos muito conhecidos de Roberto Cardoso de Oliveira, Mariza Correia, Mariza Peirano, Gustavo Lins Ribeiro e de Benoit L'Estoille, Frederico Nieburg e Lygia Sigaud. A pluralidade se imbuí em discussões sobre alteridade e sobre perifericidade. Voltarei a estes pontos para abordar novamente a ideia de "pluralidade estratégica" dando realce ao poder da imagem nacional nas últimas duas sessões deste trabalho.

A auto-reflexividade da antropologia brasileira se acentuou com as ideias de Roberto Cardoso de Oliveira (1985) em seu trabalho intitulado "O que é isso que chamamos de Antropologia brasileira?" (OLIVEIRA, 1988) primeiro apresentado publicamente em uma Reunião de antropólogos no e do Nordeste na cidade do Recife em 1985, e, significativamente, incluído como capítulo que integrava um conjunto de artigos sobre antropologias nas periferias na coletânea *Sobre o Pensamento Antropológico*. Criou uma versão coerente da origem e da evolução para o campo disciplinar no país, reconhecendo Curt Nimuendaju e Gilberto Freyre como heróis históricos, e Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro como líderes carismáticos do início da institucionalização de antropologia no Brasil, em tempos de precariedade e incipiência de organizações. Depois deste período os nomes proliferam, as instituições se estabelecem, e a realidade se torna burocrática.

Neste esquema os heróis (Nimuendajú e Freyre) são emblematicamente outrem, seja o outro proveniente, respectivamente, do estrangeiro — da Alemanha (com orientação do antropólogo austríaco Robert Lowie, radicado na Califórnia, Estados Unidos) —; e do Nordeste, região relegada a uma posição histórica de origens da nação (e claramente associada a uma tradição boasiana americana de respeito pela cultura alheia). Como bons heróis, eles são acessíveis "à distância" — de tempo e de espaço. Marcam um período de documentação de povos indígenas e nacionais observados cuja pluralidade se submete à escrita etnográfica padronizada da época, por um lado, e ao poder articulador do senhor de engenho criador da nação e miscigenador, por

outro. É uma valorização da diferença que imediatamente a submete à inclusão em hierarquias maiores, sejam disciplinares e internacionais, sejam históricas e nacionais.

Os carismáticos são mais tangíveis e são construtores de instituições que vão tomar a centralidade na formação da antropologia brasileira (a Universidade de São Paulo — USP; o Museu do Índio e o Museu Nacional; a Universidade de Brasília — UNB). Enquadrar os dois carismáticos na divisão das tradições antropológicas nacionais em duas, estudos de indígenas e estudos da nação, do Roberto Cardoso de Oliveira não é fácil. Parte do carisma dos dois autores, Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes, origina na sua capacidade de abarcar ambas as tradições na busca de rumos temáticos e institucionais para a comunidade antropológica brasileira. Cardoso de Oliveira identifica uma tensão na transição de um predomínio do culturalismo para uma inclusão difícil, mais fundamental, em abordagens estruturais diferentes (OLIVEIRA, 1988: 115-118).

O “nós” de Darcy Ribeiro é nascido num sentimento de nação, e opera com referências internacionais (da ecologia cultural e do marxismo) para descobrir como a história e o contato entre populações podem interromper ou retardar processos civilizatórios. Denuncia como os processos de integração indígena revelam um processo de extermínio que exige ações concretas do campo disciplinar e das instituições nacionais. Florestan Fernandes é igualmente crítico e igualmente internacional (de inspiração funcionalista inglesa, francesa e, posteriormente, marxista). Após realizar um estudo documental primoroso e detalhado sobre a função da guerra entre os Tupinambá, volta as atenções para a nação também, focando desde folclore até a raça de um ponto de vista permeado pelas perspectivas correntes da sociologia. São estudiosos que constroem instituições e que passam pela pluralidade interna para pôr uma centralidade na nação, que é uma nação ativa e reflexiva onde eles mesmos são agentes na sua construção.

As instituições criadas se burocratizam na segunda metade do século XX, ação na qual o próprio Roberto Cardoso é uma figura

fundamental, por mais que aparente relutar de nomear demais (nem a si mesmo, nem aos outros), já que para falar em burocratização é preciso uma boa dose de despersonalização. As instituições e a centralização, modelando a disciplina conforme o sistema educacional de instituições americanas com uma mão centralizadora da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior (CAPES) criado em 1951⁴ e reformulada intensivamente nas décadas subseqüentes. O auge deste período é descrito como tendo seu início na segunda metade dos anos 60 e coincide com a criação dos cursos de mestrado no país, já no estilo do 'Parecer Sucupira' destinado à reformulação da pós-graduação e elaborado em meados de 1960. É um período em que se **rotiniza** o carisma daquelas lideranças e de outras similares, e em seu lugar surgem novas formas de divisão de trabalho na disciplina, imbuídas de uma preocupação de estabelecer **organizações ...** "que 'racionalizassem' os projetos de formação avançada em Antropologia" ... (OLIVEIRA, 1988: 113).

Com a intensa organização e regulamentação dos mecanismos, as hierarquias nascidas na atuação de criação institucional dos carismáticos selam as suas referências de qualidade em índices construídos para perpetuar as distinções internas entre grupos de acadêmicos bem situados e internacionalmente articulados, e outros grupos aspirantes ao reconhecimento como iguais a eles, ou pelo menos com "tão bons quanto eles".

A antropologia nacional brasileira está enquadrada, inclusive fisicamente no livro, numa perifericidade entre nações⁵ - cada antro-

4 A Coordenação Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (atual Capes) foi criada em 11 de julho de 1951, pelo Decreto nº 29.741, com o objetivo de "assegurar a existência de pessoal especializado em quantidade e qualidade suficientes para atender às necessidades dos empreendimentos públicos e privados que visam ao desenvolvimento do país" (<http://www.capes.gov.br/sobre-a-capes/historia-e-missao>).

5 Vale lembrar que os que discutem a ideia de "periferia" costumam questionar a dicotomia estabelecida com o "centro" e insistir na importância do uso do plural para o termo para valorizar especificidades que seriam ofuscadas num tratamento no singular. Um dos autores recentes a lembrar esta questão é Augé (2007).

pologia nacional procurando a sua "cara" no conjunto de antropologias não centrais que ganharam uma notoriedade ao serem descritas pelo antropólogo americano George Stocking, historiador principal das tradições disciplinares, no seu artigo para fechar a coletânea sueca em 1982. A periferia criou as suas próprias vozes, realizou as suas próprias articulações, legitimou-se com o reconhecimento pelo centro, e, no processo, passou a sua atenção da pluralidade interna para a pluralidade entre nações, uma mudança muito significativa.

No Brasil a história de antropologia encontra a sua diversidade representada em trabalhos de revisão bibliográfica que mostram riqueza e variedade temáticas⁶. Mariza Correa (1990), com uma experiência de historicizar a antropologia no Brasil e cujo trabalho sobre Nina Rodrigues é uma marca no reconhecimento da participação desse pensador maranhense que passou pela Bahia e pelo Rio de Janeiro (1988) no estabelecimento das bases para uma antropologia sobre raça no Brasil (ou como sublinha Correa, sobre estrangeiros no Brasil), oferece uma interpretação dos antropólogos do Brasil dos anos 30 aos anos 60. É um impressionante compêndio de informações sobre estes anos, com referências muito explícitas às múltiplas origens, fluxos e contra-fluxos de antropólogos em contextos nacionais e internacionais diferentes e muitas informações sobre eventos que criaram solidariedades dentro do grupo.

Cada antropólogo que conta sua história pessoal relembra como veio de um outro campo do saber, de uma outra região de seu país, ou de outro, ou como perdeu qualquer outra referência inicial que possuía. Conta, em suma, como é um desenraizado, um ex-cêntrico. Ironias de uma tribo que talvez se defina, afinal, por pretender não pertencer a nenhuma outra que não a antropológica (CORREA, 1990: 169-170).

A atuação de antropólogos de fora do país, muitos deles chaves na construção de instituições no Brasil, e com estadias de tempo

⁶ Sem pretensões de nenhum levantamento sistemático, Oliveira (1988: 117) cita, além do trabalho de referência dos anos 50 de Florestan Fernandes sobre as "Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil", 13 obras publicadas entre 1977 e 1984, todas elaboradas por antropólogos do Rio, Brasília e São Paulo.

consideráveis e/ou repetidas, parece ter tido um papel importante nesta prática de borrar as diferenciações internas, como declara Correa (1990: 173-174):

Visto da ótica dos viajantes e pesquisadores de outros países que o [Brasil] freqüentavam há muito tempo, o país parecia quase sem fronteiras internamente, como um imenso cenário único para suas expedições e mesmo seus limites externos eram tênues para quem, como era muitas vezes o caso, acompanhava grupos indígenas em seus prolongamentos dentro e fora do país geopolítico.

Estas alteridades destribilizadas tão plurais conseguem se homogeneizar no empenho da construção de uma antropologia com considerável apoio de estrangeiros, que as respeitam e que, com ela, constroem redes de influências mútuas e colaboração, com Rio de Janeiro e São Paulo como seus epi-centros.

As periferias internas da antropologia brasileira, por diversas e criativas que possam ser, e por atuantes que tenham sido na formação da Associação Brasileira de Antropologia, perdem (ou pelo menos diminuem) o reconhecimento das suas especificidades, e a antropologia brasileira chega a compor parte de uma aliança entre antropologias periféricas nacionais - de São Paulo e Rio com o resto do mundo.

Quando Mariza Peirano, que teve a ousadia de tomar o campo de antropólogos brasileiros como o objeto da sua pesquisa de Doutorado na Universidade de Harvard (1981), ela estabeleceu, na sua busca para um "nós" antropológico no Brasil, as bases para uma perspectiva que entendia que a construção da alteridade tem um percurso diferente quando se trata de um país cuja história da antropologia se associa ao fato de ter sido objeto de pesquisa de campo de antropologias provenientes de países "centrais"⁷.

7 Incidentalmente, no meu trabalho sobre a história da antropologia nas franjas da periferia, referindo à história do Programa de Pós-Graduação em antropologia, dou muita importância ao fato de Pernambuco e o Nordeste terem sido os campos de pesquisa de pesquisadores dos centros nacionais, muito mais que parceiros em diálogos sobre as realidades regionais e locais (SCOTT, 1997).

O seu trabalho sobre alteridade com base na antropologia feita no Brasil (1999), publicado proximamente associado a sua publicação em inglês *When Anthropology is at Home* (1998) faz referência a períodos históricos sequenciados, com datas intencionalmente vagas, que mostram que o tão badalado “outro”, que é sempre o objeto de antropologia, esteve em transformação desde as primeiras incursões na disciplina no país. Como diz Peirano (1999: 3):

No contexto da antropologia no Brasil, nos últimos trinta anos a alteridade deslizou territorial e ideologicamente, em um processo dominado pela incorporação de novas temáticas e ampliação do universo pesquisado.

A primeira busca, por um “outro radical”, apresentado num eterno presente etnográfico que sugere uma relativa imutabilidade, é gradualmente suplantada (melhor dizer, “tem a ela superposta”) uma busca de um “outro de contato”. A historicidade da interação entre a sociedade brasileira e os “outros radicais” desavisa o distanciamento que atemporaliza a narrativa e distancia grupos com os quais se interage no cotidiano da nação. São índios, camponeses, e um processo geral de territorialização em que nós, os brasileiros, somos entre “os outros” (ou pelo menos um caminho para chegar a eles) para os pesquisadores estrangeiros emulados e escolhidos para interlocução, até que se descubra que há uma diferença entre o objeto visto de longe e o objeto visto de perto, com parte da nossa nação.

Neste caminho de tirar o exótico e o distanciamento intencional da construção do outro, o passo seguinte é de encontrar “os outros próximos”, os que convivem e compartilham espaços sociais e físicos, especialmente a cidade, mas que o fazem cada um a sua maneira. Os códigos culturais diferem e pluralizam o que parece ser nada mais que o nosso vizinho, e percebemos um outro, que, mesmo diferente, não precisa se arvorar na sua radicalidade para justificar a sua inclusão no rol de objetos, ou focos, da antropologia nacional. Peirano questiona o posicionamento de Kuper contra a inclusão de antropólogos nativos nos debates do centro cosmopolita em antropo-

logia, no seu artigo na revista *Man* (KUPER, 1994), ainda mostrando que esta busca de um “outro próximo” termina por cosmopolitizar internamente a procura do “nós” antropológico. Não é que caminhos semelhantes não estejam sendo percorridos em todos os locais onde se realiza um trabalho disciplinar antropológico, mas a relevância deste percurso é especialmente marcada por se tratar de um país que primeiro se destacou como campo para antropologias internacionais em busca do “outro radical.” Tal trajeto não podia deixar de desembocar na auto-reflexividade antropológica que torna a própria disciplina, na sua história local e na sua inserção particular nas redes profissionais internacionais, um objeto de grande preocupação de antropólogos, que consegue ver que a nossa antropologia é uma “outra” antropologia, sobre a qual se precisa debruçar também. Mais uma vez, nas palavras de Peirano (1999: 3):

ao focalizar a produção da comunidade brasileira de antropólogos, [...]— apesar de ser considerada por muitos como “periférica” — ela oferece uma oportunidade para se detectar elementos fundantes nos próprios centros metropolitanos, além de evidenciar em que sentido a disciplina aqui tanto acompanha as experiências desenvolvidas em outros contextos quanto também difere delas. Este é, portanto, mais um ângulo de visão do que se pode chamar uma antropologia no plural.

A referência da antropologia no plural também é de outro livro da própria autora (PEIRANO, 1992) que examina o quanto os próprios conceitos preferidos por uma ou outra antropologia de centros diferentes (por exemplo, no caso citado, França e Alemanha) se associam às histórias dos países onde são produzidos e também o quanto os conceitos preferidos se relacionam com os projetos e histórias políticas que ocorrem e ocorreram nesses países.

Em *A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil* (1999), o leitor se defronta com outra impressionante revisão da literatura (quase 150 autores, mais de 200 obras), sendo uma literatura referente a todos os períodos da antropologia brasileira, mas especialmente ao período que Cardoso de Oliveira chamou de “burocrático”. É um período de alteração de poderes, um período pós-reconhecimento

central das antropologias periféricas. Refiro-me novamente ao trabalho do antropólogo historiador da disciplina, Stocking (1983), que ajudou a criar a abertura por estas reflexões. Embora Stocking não esteja citado diretamente por Peirano, ele se faz presente, e, em outros artigos posteriores que discutem essas questões é invocado por autores, abordados mais adiante, como ponto de partida para uma nova internacionalização, ou mundialização, de antropologias que focam antropologias nacionais (L'ESTOILE et al, 2002) e que prenunciam propostas a favor de uma cosmopolítica de antropologias (RIBEIRO, 2005, e capítulo 3 deste volume).

As alteridades focadas por antropólogos e discutidas por Peirano (1999) se concentram no triângulo Rio-São Paulo-Brasília. O mero fato de identificar três centros geograficamente distintos com produções notáveis de antropólogos no Brasil atesta uma pluralidade interna. A literatura brasileira que predomina nas extensas referências a autores pela professora da UNB, que fez ciências sociais no Rio, mestrado na UNB e doutorado em Harvard, é primeiro a do Rio de Janeiro (sobretudo do Museu Nacional e da UFRJ), depois São Paulo (tanto da USP quanto da UNICAMP), e terceiro, a própria UNB (no conjunto, 57% dos autores referidos). A literatura escrita por antropólogos fora do Brasil (28% dos autores referidos) tão extensa numericamente quanto a literatura citada do Rio de Janeiro, ora se volta para o Brasil, (campo de pesquisas e cooperação), ora por figuras inquestionáveis de destaque na antropologia, ora por outros autores interessados em captar o momento histórico e político importante para entender a relação entre diversas antropologias nacionais num cenário mundial (com uma predileção particular entre estes últimos pela antropologia indiana, fruto da trajetória particular da autora bem como da especificidade dessa nação). Os 15% dos autores que sobram nesta revisão de alteridades no Brasil se distribuem entre locais de produção brasileiras reconhecida de formas distintas, mas que também, cada um a sua maneira, constituem parte de uma periferia brasileira interna, diversa e plural: Bahia, Pernambuco, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, e Minas. A própria advertência de Peirano, citada acima na busca de uma antropologia no plural, se aplica quando se percebe que esta periferia “além de evidenciar em que sentido a disciplina [nesses locais] tanto

acompanha as experiências desenvolvidas em outros contextos quanto também difere delas!”

Antes de dedicar alguns parágrafos a pluralidades internas, vale acompanhar como a afirmação da pluralidade no cenário internacional abre novos espaços para reflexão e interlocução mundiais. L’Estoile et al (2002) se declaram comparativos e históricos, focando atividades políticas implícitas e explícitas e histórias concretas de construção da disciplina, ultrapassando a simplificação de tratar de denúncias e engajamentos onde a ciência se contrapõe ao Estado (2002: 17). Antropólogos de nações diferentes sempre examinam “as relações entre os saberes antropológicos e a construção dos Estados (2002: 22)”. Os antropólogos são vistos como agentes históricos que operam em locais que enquadram articulações de tradições diferentes que lidam com teorias e modelos de gestão de população. As idéias seguem a diferenciação que Stocking apresentou entre a natureza da construção dos estados onde se realiza antropologias com tradições próprias, a saber: *nation building* ou *empire building*. Os casos reunidos, de autoria de antropólogos de diferentes nações, são análises complexas de diferentes cenários temáticos e históricos estudados por estes autores onde questionam a suposição, muito presente em antropologias centrais, que a internacionalização reflita uma idéia de que nos países centrais (internacionais) há uma sofisticação teórica que não se faz presente nas antropologias nacionais, menores e periféricas. O livro se contrapõe a essa idéia articulando questões nacionais e internacionais nos casos de México, Portugal, França, Brasil, Canadá, Estados Unidos, África do Sul, Grã-Bretanha, sempre demonstrando a circulação de idéias e antropólogos entre as diversas nações. Não negam as assimetrias e hierarquias imbricadas nestas realidades, pois situam antropologias diferentes e inter-relacionadas sempre como crítica e estreitamente ligadas ao campo de políticas de Estado. A diferenciação “teorias sofisticadas vs. teorias menores” cai por terra, e a própria pluralidade de antropologias que são praticadas em cada Estado oferece muito mais que a versão dicotomizada que simplifica a própria idéia de sofisticação teórica e domínio imperial, pois declaram que o que está em jogo “não é apenas o monopólio do conhecimento

científico, mas, também, a definição dos problemas que requerem a ação do Estado." (L'ESTOILE et al, 2002: 22). Escancara ainda mais um diálogo plural atravessado por múltiplas hierarquizações e assimetrias.

Seguindo a já citada tradição de reflexão de Eric Wolf, que questiona representações que tiram o direito a uma história dos "outros" que são incorporados numa visão eurocêntrica do mundo (WOLF 1982), e fazendo referência indireta às idéias da construção de alteridades tão bem apresentadas por Peirano e Gustavo Lins Ribeiro (2005) realça uma inversão esclarecedora no que ele chama da "cosmopolítica de antropologias nacionais e internacionais". Ao reconhecer que "hierarquias de conhecimentos e de cosmopolíticas são sempre baseadas em hierarquias de poder social e político (2005: 2)", mostra a sua afinidade com a visão política dos autores da coletânea sobre *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais* (L'ESTOILE et. al. 2002). Ele se inspira na formação da rede mundial de antropologias, na qual ele foi fundador, cujo objetivo é de "pluralizar as visões prevaletentes da antropologia em uma conjuntura onde persiste a hegemonia dos discursos anglo-saxões sobre a diferença. (2005: 2)" O seu trabalho realça as quantidades e a capacidade de crescimento de associações de antropologia no mundo inteiro e o diálogo entre elas.

Ao refletir sobre este conjunto, mesmo sem se agradar com a dicotomia simplificadora centro-periferia, ele trabalha a noção de **ignorância assimétrica** identificando diferenças marcantes entre as antropologias do centro e da periferia.

Provincianismo metropolitano e cosmopolitismo provinciano são baseados nas relações desiguais existentes na economia simbólica global. Darei uma breve definição de ambas as noções. Provincianismo metropolitano significa a ignorância que centros hegemônicos normalmente têm da produção de centros não-hegemônicos. Cosmopolitismo provinciano significa o conhecimento que centros não-hegemônicos normalmente têm da produção de centros hegemônicos (RIBEIRO, 2005: 15).

Fugindo da simplificação dicotomizada e buscando conciliar as ignorâncias mútuas, propõe uma política mundial, ou global, para

a(s) antropologia(s), conferindo histórias e reconhecimento a cada um. Dependendo dos leitores a quem se destina o que se escreve, a idéia de pluralidade se emprega de formas diferentes.

Seria irônico se o projeto das antropologias mundiais fosse visto como a nova capacidade da "periferia" reagir, uma concepção simplista parecida com algumas interpretações sobre os objetivos das críticas pós-coloniais a respeito das antigas metrópoles imperiais. Prefiro pensar que esse é um momento de alargamento do horizonte antropológico que fará a antropologia uma cosmopolítica acadêmica mais rica, uma cosmopolítica capaz de lidar com os novos desafios que surgem no século XXI. Antropologias mundiais provêm uma janela de oportunidades para todos aqueles que (a) sabem que a hegemonia de certo universalismo não é naturalmente dada; (b) entendem que diferença não é desigualdade; e (c) que a diversidade é um patrimônio da humanidade importante em qualquer atividade e prática humanas (RIBEIRO, 2005: 16-17).

O trabalho de Ribeiro neste volume atualiza a discussão sobre a pluralidade, diversidade e riqueza das antropologias das margens e da relação das antropologias centrais com isso. Desta vez, de Brasília olhando para o mundo, o texto original sendo em inglês, os autores citados são da América do Norte, de Ásia, da África, de Europa e da América Latina. Das 33 obras citadas (excluindo seis do próprio autor), duas são de brasileiros (Mariza Peirano e Peter Fry), e apenas um artigo do total foi escrito em português! Bem de acordo com as próprias observações de Ribeiro, a rede não se homogeneiza linguisticamente por inteiro, mas não escapa das línguas francas (neste caso, inglês e espanhol) como meio de comunicação sobre as suas diferenças valorizáveis.

Há uma ambiguidade que indaga: qual a pluralidade interna que deva ser valorizada, e qual a pluralidade interna que deva ser suprimida? Ao nível geopolítico da nação, especialmente quando se trata de nações de dimensões geográficas significativas, há uma repetição da supressão da história e da complexidade internas, já referida como parte da realidade discursiva centro-periferia que tanto incomodava a Eric Wolf (1982). Para que a pluralidade entre antropologias nacionais, a ser representada pelos antropólogos mais internacionalmente conectados, seja respeitada, opera-se uma hierarquização que engloba

a multiplicidade de antropologias locais sob o manto de qualidade e internacionalização, com uma supervalorização da produção acadêmica e subvalorização da “inserção social” de antropologias que se envolvem na defesa de populações específicas, como exemplifico a seguir.

CAPES: perpetuando a hierarquização da pluralidade interna

Na nossa antropologia burocrática elogiam-se a diversidade, a abrangência, a vivacidade e a criatividade do nosso campo, mas a prática é, de fato, uma perpetuação da hierarquização interna desta diversidade e não o enaltecimento dela. É um caminho curioso, pois a descoberta de alteridades de contato e alteridades mínimas como emblemas do reconhecimento da cidadania de uma “antropologia em casa” que constitui um diferencial para defender as antropologias periféricas, tem um uso inverso na avaliação interna promovida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES). Há uma produção de reflexão, bem como de ação, em torno da relação entre direitos e uma miríade de grupos que defendem a sua cidadania através de etnografização adaptada para a justiça, para a educação, para a formação de quadros qualificados. Todas estas ações, embasadas numa multiplicidade de perspectivas interpretativas e analíticas, são, supostamente, devidamente compreendidas no item de “inserção social” na quesitização capesiana, veiculada e discutida pelos seus idealizadores e administradores, como composta por maneiras diferentes de entender impactos – tecnológicos/econômicos, educacionais, sociais, e culturais da atividade levado a cabo por “docentes pesquisadores de qualidade” (Janine, 2013)⁸.

O documento da área de antropologia na CAPES divide a sua avaliação de inserção social em três subitens⁹ que, lidos com muita

8 http://www.intercom.org.br/boletim/a03n69/forum_avaliacao.shtml

9 Inserção e impacto regional e (ou) nacional do programa: avalia-se qualitativamente neste item os impactos em termos educacional, social, tecnológico e econômico, considerando-se os seguintes aspectos: o intercâmbio de docentes com outras áreas, a participação em cursos de formação permanente para professores e outros profissionais, a formação de recursos humanos para a universidade e outros centros de pesquisa, a atuação no ensino fundamental e médio, na administração pública, empresa, no

atenção, pontuam muito mais as atividades de trocas e transmissão hierarquizada de conhecimento e atuação do que qualquer diversidade ou engajamento em formação e defesa de direitos em si. Parece que, sob nova roupagem, repete-se a ambiguidade e receio que sempre têm estado presentes de antropologias aplicadas, engajadas ou de ação. Mais corretamente, não é o engajamento em si, envolvendo trabalhos junto a “outros radicais, em contato e próximos” e sim a composição interna regimentada na disciplina e no seu público direto que está em jogo. Diversidade e pluralidade sucumbem diante de tão poderoso instrumento avaliativo.

O orgulho de fazer uma antropologia em casa com uma intensa compreensão e um forte envolvimento com as populações pesquisadas (cada vez mais abordadas com uma linguagem de sujeitos atuantes e não simplesmente de objetos de pesquisa) não se expressa com tanta força quando as antropologias periféricas dialogam com as antropologias centrais, e nem mesmo quando dialogam entre si.

Quais são os mecanismos que limitam a percepção, ou melhor, a valorização, da pluralidade interna? São incontáveis, tão diversas como a própria pluralidade dos múltiplos locais onde convivências e conhecimentos são construídos. São os *lugares* que fazem parte da reflexão de Arturo Escobar (2000) sobre a extraordinária riqueza de saberes locais que não precisam ser anulados por discursos que atribuem todas as ocorrências a processos de globalização. Não é que não fazem parte dos processos. É que são mais complexos que o que se conta sobre eles quando privilegia a ótica globalizante. Ele advoga conheci-

terceiro setor, e na definição de políticas públicas e disseminação de técnicas e conhecimentos etc. 5.2 Integração e cooperação com outros programa e centros de pesquisa e desenvolvimento profissional relacionados à área de conhecimento do programa com vistas ao desenvolvimento da pesquisa e da pós-graduação: Espera-se que os programas melhor conceituados e consolidados exerçam o papel de liderança e partilha de experiência junto aos novos ao àqueles em fase de reformulação. Este item considera a existência de programas como Minter, Dinter, PQI, Casadinho, e outras formas de colaboração interinstitucional. 5.3 Visibilidade ou transparência dada pelo programa à sua atuação. Espera-se que os programas divulguem as suas atividades e os procedimentos adotados para seleção e formação de pós-graduandos, de forma transparente a fim de assegurar isonomia para os candidatos a mestres e doutores. (http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/ANTROPOLOGIA_22jun10c.pdf acessado em 07 de julho de 2013).

mento de ecologia, economia política, e, em geral a compreensão de níveis diferentes de poder para que não sejam relegados a um segundo plano. Há uma tensão, não muito criativa, na atribuição de valor a esta diversidade. Os antropólogos, quando atuam em *lugares* elaborando as suas práticas encontram contextos (institucionais e sociais), acionam redes que possam chegar a reinserir as suas contribuições em quadros hierarquizantes que resultam numa diminuição da importância da pluralidade. Alguns entendem isso como mimetização teórica, outros como englobamento conceitual, enfim, não há apenas um nome para este achatamento da pluralidade.

Voltando ao quadro de atribuição de qualidade operada pela CAPES, uso exemplos concretos diversos observados apresentados em uma pequena e sintética lista de alguns mecanismos de englobamento e supressão de pluralidades. Estas são ações que contribuem para a construção de hierarquias que fazem com que ocorra no nível entre o *lugar* e a nação fazendo com que o que vira plural é a antropologia nacional (muito bem controlada internamente) diante de outras antropologias nacionais, e não a própria diversidade interna. Vamos à lista:

- Na elaboração de coletâneas e revisões sobre os campos de antropologia nacional, excluir (ou diminuir as proporções de) autores das periferias internas;
- Relegar a discussão sobre considerações teóricas do campo de autores nas periferias internas a exemplificações provenientes de lugares concretos, e não ao status de novas elaborações teóricas;
- Usar o nome da cidade da edição de uma obra para classificá-la como sendo de dimensão local, regional, nacional ou internacional sem considerar o conteúdo dos trabalhos;
- Registrar prefácios, introduções, traduções e resenhas como artigos originais em revistas bem avaliadas cujos corpos editoriais fazem parte da rede dos autores de programas também bem conceituados (prática menos disponível para antropólogos nas periferias internas);

- Insistir na menor importância do envolvimento dos antropólogos na defesa de populações pesquisadas quando comparada com a sofisticação teórica de elaboração de redações mais acadêmicas;
- Reconhecer a importância histórica de antropólogos dos lugares periféricos na construção da disciplina principalmente ao período dos “primórdios” da disciplina nacional, quando os seus antropólogos colaboravam na busca que antropólogos internacionais faziam para encontrar alteridades radicais;
- Ignorar ou desprezar, implícita ou explicitamente, as contribuições de antropólogos locais para o conhecimento sobre os objetos que fazem parte do “campo” de antropólogos provenientes de antropologias centrais nacionais ou internacionais;
- Limitar a participação em encontros e reuniões regionais, especialmente quando estas reuniões não são mais claramente “internacionais”;
- Centralizar a direção da associação nacional com uma estruturação modernizadora e racionalizadora que reconhece participação plural, mas que contribui para que o poder gravite para os centros mais hegemônicos;
- Buscar espaços para uma expansão de cursos de antropologia em locais novos para onde vão egressos dos seus cursos para formar novos centros de estudos mais fortemente ligados a instituições centrais de que a tradições locais.

Não são poucas as tentativas de contrabalançar essas práticas. Do mesmo jeito que a antropologia nacional celebra as suas datas comemorativas com publicações e exposições que ressaltam a memória e os legados de entes idos, cada programa celebra a sua, e é notável a frequência com a qual as omissões de reconhecimento central são referidas por antropólogos que trabalham nos lugares periféricos, e as publicações nessas ocasiões procuram, mesmo diante de muita dificuldade, estabelecer o reconhecimento. Como exemplos disso, pode-se citar a revista *Anthropológicas* (REVISTA ANTHROPÓLOGICAS, 1997;

HUTZLER, 1997; R. MOTTA, 1997; SCOTT, 1997), outras produções de professores do PPGA-UFPE (A. MOTTA 2003; A MOTTA e BRANDÃO. M. C. T, 2004; CAMPOS e REESINK, 2010), de Natal (SCHADE, 2006), do Pará (LEITÃO; MAUÉS, 2009), da Bahia e Pernambuco (BACELAR, 2007; AZEVEDO; MOTTA, 2004) do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina (GROSSI, 2009; OLIVEN, 2009).

As conexões e redes internacionais estabelecidas de forma mais independente são ressaltadas. As reuniões regionais encontram maneiras de se tornarem internacionais, um empenho mais fácil para regiões com fronteiras com outros países – do sul virou do Mercosul, do Norte-Nordeste virou equatorial! Nessas reuniões quase sempre há uma mesa que, além de historicizar com cuidado as trajetórias de figuras ilustres locais, também identificam contribuições destes antropólogos da região para o campo nacional e internacional. Escrevem-se trabalhos que mostram a relevância teórica das contribuições de antropólogos de diferentes lugares na região. O campo da antropologia cresceu, a profissionalização ampliou, e é impossível ignorar uma pluralidade de contribuições que constantemente se faz presente.

Nesta condição muitos se sentem no dilema que Charles Hale (2002, 2013) descreveu, aplicando idéias de Nancy Fraser temperadas pela localização etnográfica da antropologia bem como dos estudos culturais, como o de políticas de multiculturalismo, no qual grupos que se beneficiaram de políticas de reconhecimento sabem que hoje em dia são, de fato, mais reconhecidos, e isto exige uma agenda ainda bastante indefinida de ação política, por ainda enfrentarem bloqueios na sua procura de justiça e de consideração como iguais, e não somente como “reconhecidos”. Estão englobados como parte da pluralidade dos outros.

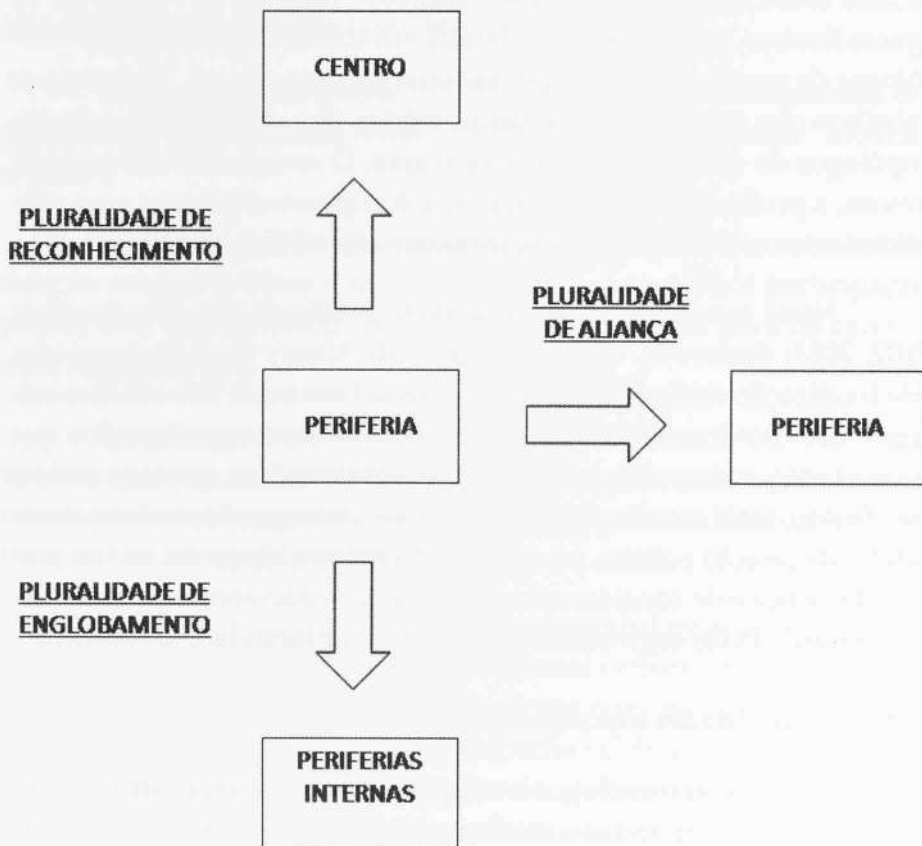
Poder e pluralidades hierarquizadas

Quando antropólogos refletem sobre o campo disciplinar, desde uma escala mundial até uma escala local, evocam pluralidades e diferenças. Trata-se de uma idéia hegemônica no campo, aplicado diferentemente dos casos específicos em níveis de poder diferentes! Partindo da perspectiva de antropologias nacionais que se valorizam

ao mesmo tempo em que se enxergam e que podem ser enxergadas por outros como periféricas, é possível discernir maneiras diferentes de emprego da ideia de pluralidade.

Finalizo esta argumentação, na qual foquei na idéia de pluralidade em níveis de poder diferentes dentro do campo da antropologia fazendo uma categorização de práticas das antropologias brasileiras, e para visualizar o argumento elaborei a figura sobre pluralidades e hierarquias que segue:

FIGURA 1: PLURALIDADES E HIERARQUIAS NO CAMPO DAS ANTROPOLOGIAS NACIONAIS



Quando os antropólogos brasileiros querem ser reconhecidos como produtores de uma antropologia de qualidade, eles mostram

que há fissuras que diferenciam e enfraquecem a unicidade de uma antropologia central, antropologia essa que, emanada de países que historicamente privilegiaram a busca de “outros radicais”, nem sequer estão de acordo com os conceitos preferenciais, pois o seu olhar, além de conter os reflexos da sua história nacional (ou de outro contexto geopolítico), são extraordinariamente provincianos por não enxergar as complexidades e especificidades dos seus locais de campo. Chamo isso de **pluralidade de reconhecimento**. Ao mostrar que as antropologias centrais se diferenciam entre si, abre-se uma fenda para uma inclusão e reconhecimento das antropologias periféricas como mais um espaço de manifestação da pluralidade do campo de estudo.

Quando os antropólogos brasileiros querem encontrar um aliado que tenha experimentado semelhante operação de ofuscamento da sua história, da sua complexidade e da sua pluralidade cooperam na busca de figuras de referência histórica, heróis fundadores, próprios para marcar as suas histórias e se congratulam mutuamente pela sua riqueza de tradições, qualidade de produções e a força da sua união diante das antropologias centrais, tão conhecidas e tão experimentadas por eles, tão associados ao conjunto de trajetórias de diálogos desiguais pelos quais passaram na sua interação com as antropologias centrais, e tão envolvidas com a urgência e relevância de entender que os outros radicais das antropologias centrais integram, nos *lugares* que povoam a sua convivência cotidiana, ou como outros “por contato” ou “mínimos”, na sua dimensão nacional ou local. O reconhecimento mútuo por ter sido formado em processos semelhantes empurram estas antropologias da periferia a um saudável respeito pelas diferenças e pluralidades encerradas nas histórias de cada um. Mesmo que sejam pluralidades muito bem englobadas nas suas versões da história da disciplina na sua nação. Chamo isso de **pluralidade de aliança**.

E quando os antropólogos brasileiros querem representar e regimentar seu quadro plural interno, tão rico e tão diverso que justifica a sua celebração com outras antropologias nacionais, ela opera mecanismos de supressão da valorização da diferenciação interna que terminam englobando as diferenças internas, não somente nas práticas

e interações regulares entre instituições e pessoas, mas também sagazmente regulamentando dinamicamente através de regras normativas de forma a reproduzir as pirâmides valorativas que a CAPES dita, tão dialogicamente quanto a sua estrutura permita. A generosidade das notas para com os programas de pós-graduação nas primeiras décadas das avaliações, quando havia menos instituições no campo, sempre foi alvo de críticas dos “guarda-estatísticas” provenientes de outros campos e influentes nas decisões do órgão regulamentador. Eles sempre sugeriram a busca idealizada do *bell curve*, instrumento estatístico que prevê poucos bons, poucos ruins, e muitos medianos! Essa generosidade histórica diferenciadora do campo de antropologia sugere uma prática de afirmação diante de outras áreas disciplinares, mas o crescimento da fase burocrática forneceu mecanismos de, simultaneamente, expandir o campo interno, e suprimir a sua valorização da pluralidade empregando uma régua menos sensível a diferenças internas. Dessa maneira a reinvenção constante de processos de criação de provincialismo cosmopolita reforça a hierarquização interna. Chamo isso de **pluralidade de englobamento**.

Na construção de disciplinas e abordagens nas antropologias nacionais, a pluralidade estratégica atravessa níveis múltiplos de poder que se entrecortam e, de acordo com o direcionamento do diálogo, de periferia para o centro, entre periferias, ou de centro para periferia, movimenta valorações simbólicas diferentes da pluralidade numa busca do seu lugar no campo de significações hierarquizadas que caracteriza o campo. No meio do ambiente da pluralidade de aliança que permeou o Encontro de Antropólogos Mexicanos e Brasileiros, houve uma pletera de oportunidades não desperdiçadas de exercer também as práticas de pluralidade de reconhecimento e de pluralidade de englobamento. Foi este fato que tanto atçou a minha sensibilidade na mesa redonda que assisti sobre as antropologias nacionais mexicanas e brasileiras. Nas imagens formadas no quadro desenvolvimentista que orientou as ideias de Geertz que primeiro me vieram à cabeça para explicar a ornamentação interna involuta da história da Antropologia Brasileira a partir do Museu Nacional, acoplada à busca de espaços vazios para expansão extracontinental de uma antropologia nacional consolidada, ajudaram apenas como um *insight* na busca da interpre-

tação da supressão da pluralidade. Foi a própria riqueza interna das interpretações de antropólogos brasileiros refletindo sobre pluralidade, alteridade e periferalidade da antropologia brasileira que forneceu elementos mais frutíferos para uma compreensão da operação de diálogos sobre pluralidade, evocada, enaltecida, criticada, suprimida, e, sobretudo, estrategicamente empregada em diferentes níveis de poder no campo disciplinar.

REFERÊNCIAS CITADAS

AQUINO, M. J. S.; MAUÉS, R. Heraldo. Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Pará: Notas sobre formação de 'quadros' na Amazônia Brasileira a partir dos anos 1990. *Humanitas*, v. 25, p. 125-141. 2010.

AUGÉ, Marc. Por uma antropologia da mobilidade. Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.

AZEVEDO, Thales; MOTTA, Antonio (Org.). O Cotidiano e seus Ritos: Praia, Namoro e Ciclo da Vida. Recife: Massangana/Ministério da Educação, 2004.

BACELAR, J. A. ; PEREIRA, C. (Orgs.). Vivaldo da Costa Lima Intérprete do Afro-Brasil. Salvador: EDUFBA, 2007.

CAMPOS, R. B. C.; REESINK, M. L., Mudando de eixo e invertendo o mapa: para uma antropologia da religião plural. *Religião e Sociedade*, v. 31, p. 209-227. 2010.

CORREA, Mariza. As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. Bragança Paulista: EDUSF, 1988.

_____. Traficantes do Excêntrico (Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60). In: ZARUR, George de Cerqueira Leite (Coord.). *A Antropologia na América Latina*. Mexico: Instituto Panamericano de Geografia e Historia, Publicación 448. Mexico, 1990. p.169-202. (originalmente publicado na Revista Brasileira de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, ANPOCS, Vol. 6, no. 3 79-98, 1988b).

- FERNANDES, Florestan. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.
- GEERTZ, Clifford. *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley and California, University of California, 1963a.
- _____. *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, University of Chicago Press, Chicago and London., 1963b.
- GROSSI, Miriam. P. *Silvio se foi, e agora?*. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 117, p. 1-14. 2009.
- HUTZLER, Celina Ribeiro. *A Antropologia em Pernambuco: Tradição e Atualização*, *Revista Antropologicas*, Ano II, Serie Especial Comemorativa: 20 Anos de Pós-Graduação em Antropologia, Memória, Tradição e Perspectivas, 41-55, 1997.
- HALE, Charles. *O que foi o multiculturalismo e o que vem depois? Reflexões a partir das lutas afro-indígenas na America Central*. Palestra proferida no PPGA-UFPE, Recife, 23 de maio, 2013.
- _____. *Does Multiculturalism Menace? Governance, Culture Rights and the Politics of Identity in Guatemala*. *Journal of Latin American Studies*, Vol 34, issue 3, 485-524, 2002.
- JANINE, Renato, *Inserção social: novo quesito na avaliação da pós-graduação*, *Intercom: Sociedade Brasileira de estudos interdisciplinares da comunicação*, acessado em 07 de julho de 2013 (http://www.intercom.org.br/boletim/a03n69/forum_avaliacao.shtml)
- KUPER, Adam, 1994 - *Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology*. *Man* 29: 537-54.
- LEITAO, W. M.; MAUÉS, R. Heraldo (Orgs.) . *Nortes Antropológicos: trajetos, trajetórias*. Belém: EDUFPA, 2009.
- L'ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais: uma abordagem comparativa* In: L'ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico ; SIGAUD, Lygia (Orgs.) *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, p. 9-37, 2002.
- MOTTA, Antonio (Org.). *Aproximações: antropologia no Norte e*

Nordeste. Recife: Edições Bagaço, 2003.

MOTTA, Antonio. O campo da antropologia no Brasil e suas margens: a pesquisa e sua disseminação em diferentes instituições de ensino superior no Nordeste. In: TRAJANO FILHO, Wilson e RIBEIRO, Gustavo (Orgs.). O Campo da Antropologia no Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 163-88, 2004.

MOTTA, Roberto, Um mestrado em Antropologia em Pernambuco: Reminiscências e Perspectivas. Revista Antropológicas. , Ano II, Serie Especial Comemorativa: 20 Anos de Pós-Graduação em Antropologia, Memória, Tradição e Perspectivas. , p. 15- 39. 1997.

OLIVEN, Ruben G. O que aprendi com Sílvio Coelho dos Santos. Ilha. Revista de Antropologia (Florianópolis), v. 10, p. 325-329. 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, Roberto. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

PEIRANO, Mariza. The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case, PhD Thesis, Harvard University, Cambridge, Mass, 1981.

PEIRANO, Mariza. A alteridade em contexto: A antropologia como ciência Social no Brasil. Série Antropologia, n. 255. 1999.

_____. When Anthropology is at Home: the different contexts of a single discipline. Annual Review of Anthropology, v. 27, Palo Alto, p. 105-128, 1998.

_____. Uma antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias mundiais: Cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia. Serie Antropologia, n. 379., 2005.

ROSTOW, Walt Whitman. The Stages of Economic Growth: a Non-Comunist Manifesto, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

SCHWADE, Elizete. Os 50 anos da ABA na UFRN e a antropologia no Rio Grande do Norte. In: ECKERT, Cornélia; GODOI, Emilia Pietrafesa. (Orgs.). Homenagens: Associação brasileira de Antropologia 50 anos. Florianópolis: Nova Letra, p. 133-134, 2006.

SCOTT, Parry. Antropologias Nacionais e Articulações Internacionais: Brasil e Estados Unidos. In: DE OLIVEIRA, Marcos Guedes. Brasil e EUA no novo milênio. Recife: Editora Universitária UFPE/NEA, 2004. p. 101-126, 2004.

_____. A Antropologia nas Franjas da Periferia: Vinte anos de pós-Graduação em Pernambuco. Revista *Anthropologicas*, Ano II, Serie Especial Comemorativa: 20 Anos de Pós-Graduação em Antropologia, Memória, Tradição e Perspectivas. p. 57-74, 1997.

SCOTT, Parry, MOTTA, Antonio; ATHIAS, Renato. "Três memoráveis encontros: as reuniões brasileiras de antropologia no Recife". In: ECKERT, Cornelia. (Org.). Homenagens: Associação Brasileira de Antropologia 50 anos. Florianópolis-SC: Nova Letra/ABA, p. 317-332, 2006.

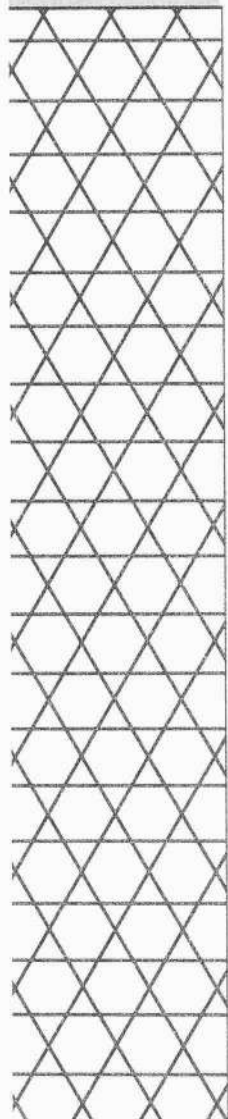
STOCKING JR. George W. Afterword: a view from the center, *Ethnos*, Stockholm v. 47, n. 1-2, p.172-186, 1982.

STOCKING JR. (1992) Nationalist ideology and a comparative anthropology, *Ethnos*, 54 (3-4), 161- 199.

WHITE, Benjamin. Agricultural Involution and its critics: twenty years after Clifford Geertz, Working Paper No. 6, Institute Of Social Studies, The Hague, 1983.

WOLF, Eric. Europe and the People without History, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1982.

ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE
RELIGIÃO NA AMAZÔNIA ORIENTAL:
O CASO DO PARÁ



Raymundo Heraldo Maués

Universidade Federal do Pará

*P*retendo tratar aqui, parcialmente, de estudos antropológicos sobre religião na Amazônia Oriental brasileira. Não tenho a pretensão de abordar todos os estudos desenvolvidos neste campo – do ponto de vista teológico, sociológico, geográfico, histórico (e seria difícil enumerar aqui todos os tipos de abordagem existentes no campo das ciências da religião) – porque também não tenho competência para tal. Além disso, embora de forma restrita e considerando minhas limitações de conhecimento do que foi feito no campo dos estudos antropológicos sobre religião em todo este imenso território, limito-me, neste texto, a alguns aspectos do que tem sido produzido no Pará e, mais particularmente, com referência à área mais próxima de Belém, incluindo esta cidade e as microrregiões vizinhas, no seu entorno. Por outro lado, embora reconheça algumas importantes contribuições de pesquisadores de fora da Amazônia (brasileiros ou estrangeiros), elas só serão referidas na medida em que forem mais relevantes para a produção “autóctone”, isto é, dos pesquisadores que, residentes na Amazônia, podem ser considerados como antropólogos “regionais” (no sentido que aqui atribuo ao termo, de residentes na região, mas não necessariamente nativos) ou “amazônidas” (no sentido que lhes dá o conhecido dicionário Aurélio, de “pessoas que nasceram ou habitam na Amazônia”).

Convido os que me leem a oferecer suas contribuições, tanto na crítica daquilo que aqui expresso como, também, na complementação das informações e análises da produção regional dos estudos sobre religião na Amazônia, feitos por *amazônidas* (no sentido acima há pouco colocado), sobretudo em outros locais de produção e formas de abordagem diferentes daqueles que utilizo aqui, especificamente. Ao lado disso, devo dizer que tento oferecer um histórico dessa produção

antropológica que abordo, levando em conta o que se poderia considerar como suas "origens". É necessário esclarecer bem esse ponto, já que não sou historiador, nem devo necessariamente colocar um peso decisivo na história dos começos de uma atividade, tomando-a por suas origens. Como antropólogo, devo dizer, a partir de um artigo clássico de Alfred Kroeber (1917), que uma invenção ou descoberta e, por extensão - acréscito -, um novo tipo de produção intelectual, depende fundamentalmente de dois fatores: meios técnicos disponíveis para que ocorra e, também, uma necessidade social. É nesse momento que temos a origem, não no sentido de começo, mas no daquilo que permite que algo surja e se mantenha por certo período de tempo. E que deve estar sempre presente, caso contrário o que surgiu - no caso, os estudos antropológicos sobre religião na Amazônia - tende fatalmente a desaparecer como atividade atual e efetiva. Entretanto, para que essa compreensão sobre as origens seja examinada com mais propriedade, não podemos esquecer os começos (quando é possível abordá-los), pois neles já está presente a origem, no sentido daquilo que permite que uma atividade intelectual específica - como a produção de estudos antropológicos sobre religião na Amazônia (e por *amazônidas*) - esteja presente e se mantenha através dos anos.

Alguns marcos e estudos pioneiros

Pretendo então, inicialmente, sinalizar alguns marcos e estudos pioneiros no campo da antropologia. Os dois mais importantes são os livros de Eduardo Galvão, "Santos e Visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas" (GALVÃO, 1955) e do casal americano Ruth e Seth Leacock, "Spirits of the Deep: a Study of an Afro-Brazilian Cult" (LEACOCK; LEACOCK, 1972). O primeiro, que pode ser caracterizado como um estudo sobre "a religião do caboclo amazônico", para utilizar a frase cunhada pelo próprio autor, é trabalho antropológico pioneiro sobre o catolicismo popular e a pajelança "cabocla" - no sentido daquela pajelança não indígena, mas por ela influenciada -, uma forma de ritual e prática terapêutica largamente praticada pelas populações amazônicas, principalmente nas áreas rurais, mas também presente nas principais cidades regionais, como Manaus e Belém, para só citar as duas capitais mais populosas. O segundo, que resultou de trabalho

de campo desenvolvido na cidade de Belém, trata do que se chamava, na época, de "batuque" (expressão utilizada pelo folclorista Edson Carneiro e adotada pelo casal Leacock), a forma de culto ou religião de matriz africana mais tradicional da Amazônia Oriental, com muita influência da mina maranhense. Além do livro publicado posteriormente, Seth Leacock também publicou artigos como resultado de sua pesquisa, tratando de temas específicos, como a bebida ritual utilizada nesses cultos, bem como as chamadas "fun-leving deities" (divindades brincantes) presentes nos rituais que observou, juntamente com Ruth Leacock (LEACOCK, S. 1964a, 1964b).

Não obstante, o marco decisivo para o desenvolvimento dos estudos de antropologia da religião em Belém, por antropólogos regionais, foi a realização da VII Reunião Brasileira de Antropologia nesta cidade, no ano de 1966. Embora Galvão tenha se fixado definitivamente na Amazônia, desde o ano de 1965, até a sua morte, em 1976, não mais se dedicou aos estudos de antropologia da religião, tarefa que foi assumida por seu discípulo e, logo em seguida, professor da Universidade Federal do Pará, Napoleão Figueiredo¹. Este, na condição de professor de Etnologia na antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da UFPA, convidou para trabalhar como sua assistente a jovem graduada em História, Anaíza Vergolino e Silva. Foram os dois que assinaram o único trabalho sobre o tema da religião durante a VII Reunião Brasileira de Antropologia, em Belém. Esbocei anos atrás um resumo deste trabalho, a fim de analisá-lo no contexto dos estudos mais importantes apresentados durante essa reunião que, por circunstâncias políticas ligadas à repressão estabelecida pelo golpe militar de 1964, teve de se realizar em Belém, como apêndice do Simpósio sobre a Biota Amazônica, comemorativo dos cem anos do Museu Goeldi. Poucos antropólogos puderam participar de tal reunião, presidida pelo então presidente da ABA, Eduardo Galvão, uma das vítimas da intervenção militar ocorrida na Universidade de Brasília, no ano de 1965 (MAUÉS 2006: 351-353). O trabalho apresentado por Napoleão Figueiredo e

1 Talvez este fato tenha contribuído para que a produção de estudos no campo da religião, no Pará, tenha se concentrado historicamente na UFPA e não no grupo de antropólogos do Museu Paraense Emílio Goeldi (muito competente em outras áreas de pesquisa), com uma exceção notável, de que tratarei a seguir.

Anaíza Vergolino e Silva era um estudo de caso sobre “as casas de culto com reminiscências africanas em Belém”, a que chamaram de “batuques”, a partir de classificação proposta por Edson Carneiro e seguida por Leacock (1964a).

Segundo esses autores, ao “visitante” que percorre essas casas de culto, torna-se “impossível a determinação de tipos padrões capazes de fornecerem modelo, pois os mesmos apresentam dessemelhanças de estrutura e de cerimonial” (FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA, 1967). Os autores, preocupados com a reconstituição da história desses cultos, já que constatam a precariedade e insuficiência de informações a respeito, buscam notícias nos naturalistas viajantes, como Bates, Agassiz e Spix & Martius, os quais, embora tragam informações sobre o “elemento negro” na Amazônia, silenciam, porém, quanto a seus cultos. Em jornais antigos, os autores apenas encontram referências sobre a repressão policial, no começo do século XX, “às ‘casas de feitiçaria’ que perturbavam o sossego público nas ruidosas sessões noturnas”, ou sobre os “despachos [nas] encruzilhadas, que amedrontavam a população religiosa dos subúrbios distantes da cidade”. Quanto a fontes orais, constatam também um grande desconhecimento a respeito da história desses cultos (FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA, 1967: 102, 119). Na literatura antropológica, encontram referências mais precisas em artigos do antropólogo americano Seth Leacock, que estudou esses cultos em Belém. Para este autor, “o batuque é similar, em muitos aspectos, aos outros cultos de origem africana em outras partes do Brasil e do novo mundo”, além do fato de que seus praticantes “não chamam o culto de batuque, mas referem-se a ele como Nagô, Mina ou Umbanda, dependendo de pequenas variações em crença e ritual”. Entretanto, pelo fato de que “esses últimos termos são usados na literatura com várias conotações, o termo batuque foi escolhido como denominação geral para os cultos de Belém, a fim de evitar confusão” (LEACOCK, 1964 a: 344 e 354, *apud* FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA, 1967: 105-104; minha tradução).

Em sua pesquisa, os autores encontraram, em Belém, elementos “novos”, que consideraram como ainda não revelados pela pesqui-

sa antropológica nesta cidade: os “cultos fitolátricos” e uma nova categoria de entidades, a chamada “gente fina”. Constataram, por outro lado, nesses cultos, não apenas a influência da literatura “não codificada” sobre “religião umbandista”, mas também a influência das obras de estudiosos nos campos da antropologia e da sociologia da religião. Quanto aos cultos fitolátricos, afirmam que se trata de “rito que vamos encontrar bastante difundido nos candomblés baianos, nos xangôs do nordeste e na Casa das Minas no Maranhão (...). Em Belém (...), o culto e a função das árvores sofreram modificações (...). Em apenas três casos podem ser estabelecidas comparações válidas (...). O cerimonial e o ofertório são entretanto diferentes”. Quando à “gente fina”, trata-se de

reis, príncipes, fidalgos, nobres, pessoas importantes que se destacam dos outros por terem *status* mais elevado e mais esmerada educação. Quando ‘baixam’, têm comportamento bem diferente dos demais encantados; vestem-se algumas vezes com indumentárias da época, dão conselhos, jamais ingerem bebida cuja base seja a aguardente. Bebem vinho e refrigerantes, pedem perfumes e enfeites. Pertencem a esse grupo: D. João, D. Luiz de França, Rei da Nuvem, Rei da Bandeira, Rei Floriano, Fina Joia, Sinhá Bé, Rainha Nave-Orina, Rei Turquia, sua família e outros (FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA, 1967: 116-118).

Quanto à influência constatada de autores das ciências sociais sobre os cultos de Belém, não se trata realmente de elemento novo, mas os autores chamam bastante atenção para o fato e, numa nota de rodapé, insistem:

Os problemas de reinterpretação e reformulação dos cultos afro-brasileiros têm sido objeto de muitos estudos por parte de pesquisadores nacionais e estrangeiros e, também, pelos militantes dos mesmos. É bastante comum encontrar-se nas estantes dos pais de santo, ao lado dessa literatura não codificada e que é adquirida nas feiras, nos mercados, nas livrarias onde se vendem também banhos, amuletos, defumações, as obras dos autores clássicos, nacionais e estrangeiros, que realizaram estudos sobre os cultos (FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA, 1967: 119).

O Laboratório de Etnologia e a constituição de um campo de estudos

A constituição de um campo de estudos antropológicos sobre religião em Belém foi proporcionada principalmente pela criação do Laboratório de Etnologia e Etnografia, por Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino, na antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Federal do Pará². Esses antropólogos, além de uma produção científica bastante considerável e importante - da qual tratarei a seguir -, criaram as condições que permitiram o desenvolvimento do Laboratório de Etnologia, o qual, a partir da Reforma Universitária implantada na UFPA, em 1971, que levou a mudanças no ensino de graduação e à necessidade de contratação de novos professores mediante concurso público, abolido o sistema de cátedra e de nomeação de assistentes a partir de indicação por catedráticos, passou a abrigar novos professores. Constituiu-se, assim, na década de 70 do século XX, o grupo de trabalho dos professores de antropologia, pertencentes, então, ao Departamento de História e Antropologia.

Sob a orientação de Napoleão Figueiredo, professor titular de antropologia, todos esses professores buscaram realizar cursos de pós-graduação (mestrado e doutorado), o que contribuiu para o desenvolvimento dos próximos passos, que consistiram no oferecimento de cursos de pós-graduação *lato sensu* (especialização em Teoria Antropológica) e, a partir de 1994, na implantação do Mestrado em Antropologia, o qual, anos depois, fundindo-se ao Mestrado em Sociologia, deu origem ao atual Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/PPGCS, com mestrado e doutorado e duas áreas de concentração: Antropologia e Sociologia, a partir de 2003.

Abordagens privilegiadas: as religiões de matriz africana

Trato agora de algumas abordagens privilegiadas no campo de estudos de antropologia da religião, desenvolvidas pelo trabalho dos professores do Laboratório de Etnologia. Vale lembrar que o mesmo, após a morte de seu principal fundador, em 1989, passou a chamar-se

2 Sobre Napoleão Figueiredo e a implantação da antropologia na Universidade Federal do Pará, ver o artigo de Anaíza Vergolino, onde a autora trata também da carreira desse importante antropólogo paraense (VERGOLINO, 1998).

Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo (LAANF). Abordarei, inicialmente, os estudos realizados sobre religiões amazônicas de matriz africana, que foram desenvolvidos, primeiro, por Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino e Silva. Esses estudos, com ênfase no chamado “batuque”, resultaram também em contribuições importantes para o maior conhecimento do catolicismo popular, da pajelança e das religiões afro-brasileiras em Belém e seu entorno. Entre eles, além de vários artigos e livros, em que são abordados os temas do catolicismo rural e da pajelança cabocla, da cura e da encantaria (tanto na pajelança quanto nas práticas de matriz africana) e, também, da medicina popular em termos mais abrangentes (FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA, 1972; e FIGUEIREDO 1976, 1979, 1981 e 1983), é importante considerar duas contribuições também muito relevantes, nas quais irei me deter um pouco mais: a dissertação de mestrado de Anaíza Vergolino; e o livro conjunto, de Napoleão Figueiredo e Anaíza, resultante de extensa pesquisa em arquivos, sobre a presença africana na Amazônia desde o período colonial.

A dissertação de mestrado de Anaíza Vergolino e Silva, intitulada “O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965 - 1975)”, foi defendida e aprovada na UNICAMP, sob a orientação de Peter Fry, no ano de 1976. Trata-se, como diz a autora na introdução, de um estudo sobre a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará/FEUCABEP, na medida em que tal Federação representa uma “experiência religiosa popular e não católica - o ‘Batuque’ (...) - em uma cidade turisticamente definida como católica; onde, por ocasião do ‘Círio de Nazaré’ (...), milhares de fiéis vão às ruas numa demonstração pública das classes unidas pela fé” (VERGOLINO E SILVA, 1976: 7). Mas o estudo empreendido por Anaíza não é simplesmente uma análise dessa Federação. Ao tratar das “nhigrinhagens” (simplicadamente, *gossips*, *fofocas*), da “carreira do pai de santo”, da Federação como um campo de conflitos e do “Tambor das Flores” como um “ritual de mediação”, a autora consegue não só dar conta - de forma original e competente - de vários aspectos do batuque em Belém, não tratados em seus estudos pelo casal Leacock (cuja referência é muito importante para a autora), mas também analisar uma ampla rede de

relações, tomando como paradigma teórico, sobretudo, o trabalho de Epstein (1969). Assim, consegue demonstrar as ligações ou redes sociais (*social networks*) existentes que vão desde os terreiros do batuque, até as esferas mais altas do poder político, bem como as relações com o catolicismo e a Festa de Nazaré – o conhecido Círio, num sentido genérico – e desde as categorias sociais populares até a burguesia paraense. Dessa forma, a dissertação de Vergolino e Silva não se limita a ser um simples estudo sobre religiões de matriz africana, mas representa também uma competente análise – como fato social total, em termos maussianos – de algo que é fundamental para entender, entre outros aspectos, a estrutura de classes da sociedade paraense, bem como seus meandros políticos.

O livro “A Presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica”, de autoria de Anaíza Vergolino-Henry (publicado agora com o nome de casada da autora) e de Arthur Napoleão Figueiredo, foi lançado em 1990 pelo Arquivo Público do Pará, no ano seguinte ao do falecimento do segundo autor (VERGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990). Antes de prosseguir na breve apresentação desse livro, devo retornar ao trabalho conjunto de Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino que foi apresentado na VII Reunião Brasileira de Antropologia, em Belém. Esse retorno é feito a partir de artigo recente desta autora, ao tratar dessa mesma reunião. Diz Vergolino, referindo-se à comunicação que os dois antropólogos apresentaram em 1966:

Comunicar esses dados [os novos elementos pesquisados nos batuques de Belém] era para nós constatar empiricamente a existência de uma tradição religiosa de origem africana, o que nos possibilitava estabelecer um diálogo com a literatura africanista daquele momento que assumia uma perspectiva contrária, notadamente as ‘áreas de culto’ de Edson Carneiro e Roger Bastide, nos seus respectivos livros *Ladinos e Crioulos* (1964) e *Religiões Africanas no Brasil*, cuja primeira edição circulara em francês no ano de 1960.

O que desejavam Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino com essa comunicação, na VII Reunião Brasileira de Antropologia? Segundo Vergolino, no mesmo artigo: “nosso objetivo não era discutir e rever paradigmas ou modelos perfeitos, mas sim reivindicar a existência de um objeto (o negro) e de uma realidade (a cultura religiosa) de

origem africana em Belém". E, acrescento eu, na Amazônia. Isso porque – fato que ainda não deixou de ocorrer, mesmo em nossos dias – a crença dos estudiosos da época que não conheciam/conhecem a Amazônia era/é de que a influência cultural e religiosa africana foi nula ou quase inexistente nesta região, vista ao contrário como eminentemente indígena. Daí porque, nesse mesmo artigo que aqui refiro, Anaíza Vergolino-Henry também nos diz, em nota de rodapé:

Desde 1966, eu vinha realizando uma exaustiva pesquisa documental na então Biblioteca e Arquivo Público do Pará, quando consultei 48.816 documentos do tipo códices datados do séc. XVIII, relativos ao período da administração pombalina na Amazônia e referente ao tráfico de escravos e à participação do negro na vida socioeconômica da Amazônia (VERGOLINO E SILVA, 2008: 21-22).

O livro discute na primeira parte a importância da presença africana na Amazônia colonial, tratando sobre o tráfico, a distribuição e a ocupação dos escravos, fugas e prisões, levantes e mocambos. Segue-se a partir daí a transcrição dos documentos pesquisados, que incluem a correspondência de diversos com os governadores do Grão-Pará, a dos governadores com diversos, a da Metrópole com os governadores e a dos governadores com a Metrópole. Ele tem — entre outros — o mérito de contestar as teses de Roger Bastide e de Edson Carneiro, demonstrando a importância da presença negra na Amazônia no período colonial, fato que foi corroborado e ampliado por pesquisas mais recentes, como a tese de doutorado de Rafael Chambouleyron (CHAMBOULEYRON, 2005). A primeira parte do livro, nas suas conclusões, se encerra com a seguinte afirmativa:

O conteúdo das informações encontradas [também] nas obras de Marcos Carneiro de Mendonça, Manuel Nunes Dias, Antônio Carneira, Vicente Salles e na que produzimos, todas elas versando, na continuidade do material investigado, sobre o tráfico de escravos e suas implicações no período colonial, na região norte do Brasil, e que possibilita a abertura de novos temas para pesquisa, resgata, no discurso africanista, a presença do Negro na Amazônia Colonial (VERGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990: 86).

A pós-graduação e os estudos de religião

Com o desenvolvimento da pós-graduação *stricto sensu* no Departamento de Antropologia da UFPA, a partir do mestrado, os trabalhos antropológicos no campo da religião puderam ser intensificados, não só pelos professores, mas também por estudantes sob sua orientação. Esse fato permitiu ainda a contratação de novos professores, entre os quais Marilu Márcia Campelo, que em sua dissertação de mestrado e na tese de doutorado, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ e na Antropologia da USP, tinha desenvolvido estudos sobre religiões de matriz africana, com pesquisas realizadas no Rio de Janeiro, um deles já publicado em livro (CAMPELO, 2003).

Essa professora, ao vir para Belém, começou logo a trabalhar em projeto de pesquisa intitulado “A obra e o legado de Arthur Napoleão Figueiredo”, no período de 1997 a 1999, integrando-se à Linha de Pesquisa, do então Mestrado de Antropologia, “Simbolismo, Religião e Saúde” e ao Grupo de Pesquisa “Antropologia, Religião e Saúde” do mesmo mestrado e do Laboratório de Antropologia da UFPA. Posteriormente, voltou-se para a pesquisa das religiões de matriz africana em Belém, concentrando-se mais recentemente no estudo do candomblé. Seus trabalhos mais importantes (dois deles em colaboração com outros autores), versando sobre temas ligados às religiões de matriz africana no Pará, tratam sobre o que chama de “as duas africanidades”, a história e os “conflitos intra-religiosos” dos candomblés em Belém (e, dentro desse tema, em outro artigo, da figura emblemática do introdutor do candomblé nesta cidade, pai Astianax), assim como questões ligadas à educação e à memória (CAMPELO, 2006, 2008, 2009; CAMPELO; LUCA, 2007; e GOMES; CAMPELO, 2005)³.

3 Em nosso livro “Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia” (MAUÉS; VILLACORTA, 2008), onde se encontra artigo de Marilu Márcia Campelo sobre esse pioneiro (CAMPELO, 2008), incluímos dedicatória a ele, falecido antes da publicação: “Astianax Gomes Barreiro, primeiro paraense iniciado no candomblé - ‘feito’ em Salvador, nos anos 1950, por pai Rufino, do terreiro do Beiru -, vice-presidente da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (FEUCABEP), durante a gestão de Maria Júlia Gaia, mãe-de-santo ‘mineira’, mais conhecida como Nenê Gaia, no final dos anos 1970. Pai Astianax, também conhecido como Prego, foi um dos participantes mais ilustres [do seminário de que resultou o livro], a respeito de quem e sobre cuja importância se lerá no texto da professora Marilu Márcia Campelo”.

A esse esforço, deve-se acrescentar os trabalhos de dissertações de mestrado orientados por Anaíza Vergolino, Erwin Frank e Marilu Campelo. O primeiro resultado é representado pela dissertação de João Simões Cardoso Filho, que realizou, sob orientação conjunta dos dois primeiros professores, o estudo de um polêmico ritual dedicado a Iemanjá, fazendo sua análise a partir de uma perspectiva simbólica, mas também política, tendo em vista os conflitos e rivalidades existentes entre a “jovem” Associação dos Amigos de Iemanjá e a mais tradicional Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (CARDOSO FILHO, 1999).

Dois outros trabalhos importantes, embora não tratando diretamente sobre religiões de matriz africana, foram orientados por Marilu Campelo. Trata-se das dissertações de Madian de Jesus Fração Pereira e de Dilma Lopes da Silva Ribeiro. O trabalho de Madian Pereira analisa os mitos recolhidos na ilha dos Lençóis, no litoral do Maranhão, ilha que possui duas características que se conjugam. De um lado, sua população abriga um alto percentual de albinos, o que chama a atenção de vários pesquisadores da área das ciências médicas e biológicas; de outro, é vista pelos praticantes da pajelança maranhense e do nordeste do Pará, bem como por adeptos das religiões de matriz africana, como a morada principal do rei Dom Sebastião (no litoral entre Belém e São Luís) que ali se manifesta através da figura de um “touro encantado”. A combinação desses dois fatos leva à crença popular (rejeitada, porém, pelos sujeitos aos quais se aplica) de que esses albinos seriam “filhos da lua” e “de D. Sebastião” (PEREIRA, 2000). A dissertação de Dilma Lopes Ribeiro volta-se para o estudo da União do Vegetal (UDV), na região metropolitana de Belém, enfatizando a oralidade, a memória e a cosmovisão de um grupo que estudou mais particularmente (RIBEIRO, 2010).

Mas o trabalho mais importante orientado por Marilu Márcia Campelo, no que se refere ao tema das religiões de matriz africana na Amazônia, é o de Taissa Tavernard de Luca. Trata-se de tese de doutorado, que estuda o panteão da que é considerada a mais antiga religião de origem africana em Belém, com muitas influências do Maranhão: a mina. A autora se detém especialmente numa categoria de divinda-

des chamadas “senhores da toalha ou nobres gentis nagôs”, que são pensadas como “reis ou aristocratas europeus”, entre eles personagens importantes para a história da Amazônia como o Marquês de Pombal, que designou seu próprio irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para governar o então Estado do Grão Pará e Maranhão, com sede em Belém. Aprofunda um dos temas abordados por Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino, no trabalho apresentado na VII Reunião Brasileira de Antropologia, em Belém, já comentado acima, neste texto (LUCA, 2010).

O campo de estudos sobre catolicismo e pajelança

Passo a tratar, agora, do campo de estudos sobre catolicismo e pajelança, no qual foram pioneiros não só Eduardo Galvão, mas também Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino. Já foram mencionados e brevemente comentados acima seus principais trabalhos neste campo (GALVÃO, 1955; FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA, 1972; e FIGUEIREDO, 1976). É, sobretudo, o trabalho de Galvão, *Santos e Visagens* (1955), fruto de sua tese de doutorado, que inaugura o campo de estudos antropológicos sobre a pajelança (mas também sobre o catolicismo popular) na Amazônia, como nos mostra Aldrin Moura de Figueiredo em seu belo livro, originalmente tese de mestrado defendida na UNICAMP (FIGUEIREDO, 2009). Há também, sobre Eduardo Galvão, o importante livro de Orlando Sampaio Silva, antropólogo que foi compulsoriamente aposentado da Universidade Federal do Pará, a quando do regime militar, mas, posteriormente, anistiado e reintegrado ao Departamento de Antropologia, tendo ainda chefiado, antes de sua aposentadoria por tempo de serviço, o Laboratório de Etnologia e Etnografia da mesma universidade (SAMPAIO SILVA, 2007)⁴.

Trabalho também seminal e mesmo um clássico nesse campo de estudos é o do antropólogo Isidoro Maria da Silva Alves, na época pesquisador do Museu Paraense Emílio Goeldi, mas também ligado ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da UFPA, como pesquisador e professor. Trata-se do livro “O Carnaval Devoto” (ALVES

4 Ver também sobre esse livro a resenha de Ciacchi (2008).

1982), que resultou de sua dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia/PPGAS do Museu Nacional/UFRJ. Em livro mais recentemente publicado (MAUÉS, 1999: 184-185) faço uma breve análise desse trabalho, que é também o pioneiro nos estudos antropológicos de religião sobre o Círio de Nazaré, em Belém. Isidoro Alves, em seu estudo, opõe aquilo que chama de "ideologia do controle" a uma "ideologia da *communitas*" (Victor Turner), identificando a primeira com a diretoria da festividade, "a quem cabe tomar as medidas que compatibilizem os objetivos da empresa de bens de salvação, a Igreja Católica, com as aspirações que emergem no contexto ritual". E prossegue, mais adiante:

O que chamamos de *ideologia da communitas* [grifo no original] corresponde às disposições coletivas no sentido de mobilização de um conjunto de símbolos que permitam, momentaneamente, aos diferentes grupos, ideais comunitários, concepções, atos e gestos informais, e atitudes que não aspiram à sacralização. Ela emerge então como disposição coletiva em resposta a uma demanda estrutural representada pela ordem e controle da festa (ALVES, 1980: 102-103).

Essa análise, embora limitada a um ritual específico – mas ritual que é paradigmático para a sociedade brasileira como um todo -, não deixa de considerar questões mais gerais, apontando para aspectos fundamentais do controle eclesiástico [e] indica pistas muito importantes para a compreensão do problema mais vasto, mostrando o que de fato ocorre, isto é, a resistência sempre presente da parte do povo (o conjunto dos leigos) ao controle eclesiástico, que se faz por fluxos e refluxos, com momentos de maior ou menor intensidade, de avanços e recuos, de ocasiões em que o controle avança até quase atingir o limite da anulação das iniciativas populares, seguidas de momentos em que o povo avança até quase retomar o domínio completo da devoção.

Minha própria produção nessa área resulta da influência de Galvão (e também de Isidoro Alves), mas não está desligada da primeira experiência como professor de antropologia na antiga Escola de Enfermagem "Magalhães Barata", hoje incorporada à Universidade do

Estado do Pará (UEPA). Daí nasceu meu interesse pela antropologia da saúde e da religião, reforçado sobretudo pela participação no Laboratório de Etnografia e Etnologia da UFPA, a partir do momento em que me integrei ao mesmo, já como professor da UFPA, sob a orientação de Napoleão Figueiredo, meu antigo professor de graduação nessa mesma Universidade. Isso me levou a produzir dissertação de mestrado na UnB, sob a orientação de Kenneth I. Taylor, estudando os conceitos populares de doença numa “ilha encantada”, Itapuá; e tese de doutorado no Museu Nacional/UFRRJ, sob a orientação de Rubem César Fernandes, ampliando meu foco de estudo para abranger não só a pajelança, mas também o catolicismo (popular e erudito), numa área mais vasta, que incluía a microrregião do Salgado paraense, trabalhos esses mais tarde publicados como livros (MAUÉS, 1990 e 1995). Posteriormente meus estudos se voltaram para a Renovação Carismática Católica/RCC, em Belém, procurando atualmente ampliá-los para o âmbito mais vasto dos novos movimentos eclesiais da Igreja Católica, daí resultando livros, artigos e capítulos de livros, alguns em colaboração, bem como uma coletânea de alguns de meus textos antes publicados esparsamente (MAUÉS, 1999, 2003, 2004, 2009a; 2009b, 2010a; 2010b; MAUÉS; SANTOS; SANTOS, 2002; MAUÉS; VILLACORTA, 2001, 2006; PANTOJA; MAUÉS, 2008; MAUÉS; LIMA, 2005; MAUÉS; VILLACORTA, 2008; e LEITÃO; MAUÉS, 2009)⁵.

Orientei e às vezes também coorientei alguns trabalhos de dissertação e tese sobre o tema da pajelança e do catolicismo. Em casos especiais, orientei ou coorientei também trabalhos sobre pentecostalismo, adventistas do sétimo dia, judaísmo, islã e outras temáticas, menos claramente definidas. Os trabalhos sobre pajelança foram os de Gisela Villacorta (2000) tratando de mulheres vistas como bruxas (matintape-reras) na povoação de Itapuá, no Salgado paraense; de Raida Trindade (2007) sobre pajelança em São Caetano de Odivelas; de Gianni Quin-

5 Gostaria também de lembrar que, no campo de estudos sobre a pajelança cabocla na Amazônia, existe um estudo bem conhecido, embora não pertencente propriamente ao campo de estudos antropológicos (ARENZ, 2000). Há também duas teses de doutorado em antropologia que abordam esse tema (CRAVALHO, 1993; GABRIEL, 1980). O tema é tratado também no belo livro de Harris (2000) e em alguns de seus artigos.

tas (2007) sobre pajelança em Belém; e de Patrícia Cavalcante, sobre pajelança na ilha do Marajó (2008). Houve dissertações sobre a RCC, abordando variados aspectos. O trabalho pioneiro, nesse campo, em Belém, foi o de Fernando Arthur de Freitas Neves, defendido no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NEVES, 1996), que me inspirou o desejo de fazer estudo mais sistemático sobre esse movimento eclesial, tentando relacioná-lo com o Círio de Nazaré. Em seguida vieram outras dissertações, abordando a cura (SANTOS, K., 2002; SANTOS, M., 2002) e a identidade carismática (SOUZA, 2002). O pentecostalismo foi estudado por Roseane Freitas Nicolau, que analisou o processo de conversão do catolicismo para algumas igrejas pentecostais (NICOLAU, 1997) e Rosa Marga Rothe, que estudou as origens da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) em Belém, sob orientação de Anaíza Vergolino e Silva e minha coorientação (ROTHER, 1998). Jaime Silva Delgado estudou as mudanças na identidade pentecostal, abordando, sobretudo a Assembleia de Deus (AD), mas também a IEQ, enfatizando certas mudanças resultantes da postura assumida por fiéis com formação mais moderna, propiciada pelo estudo da teologia, mas ao mesmo tempo a persistência do sincretismo e de práticas mágicas na AD e na IEQ e, mesmo, práticas importadas do catolicismo, mas adaptadas ao mundo pentecostal (como, por exemplo, as novenas); seu trabalho foi orientado pela professora Kátia Marly Leite Mendonça e coorientado por mim (DELGADO, 2008).

No campo do catolicismo tradicional e popular devo falar sobre o trabalho de Sônia Cristina de Albuquerque Vieira, que defendeu dissertação sobre uma festa de São Benedito, na cidade de Ananindeua, vizinha a Belém, a qual mantém relação estreita com a mesma festa que se realiza tradicionalmente em outra cidade do interior paraense, Bragança, onde acontece uma importante Marujada, que tem sido estudada por antropólogos e outros estudiosos (BRANDÃO, 1997 e NONATO DA SILVA, 2006). O trabalho de Vieira (2008) foi orientado por Maria Angelica Motta Maués e coorientado por mim. Mas, ainda no campo do catolicismo devocional e popular, pude orientar a dissertação de Vanda Maria Leite Pantoja, que também estudou o Círio de Nazaré, tradicional e imponente festa religiosa católica, entretanto sob novo enfoque, sem desconhecer as abordagens mais antigas e competentes que têm

sido feitas por tantos outros estudiosos, especialmente Isidoro Alves. A inovação que Vanda Pantoja introduz em sua dissertação diz respeito às próprias mudanças ocorridas mais recentemente em sua organização, que incorporam o chamado marketing católico, com a finalidade de angariar mais recursos para a realização da festa. Assim, Pantoja analisa o Círio a partir do novo paradigma do mercado, derivado sim de Weber e Peter Berger, mas retrabalhado mais recentemente por sociólogos americanos como Finke e Stark (1988), nos EUA, e por Lemuel Guerra (2003) no Brasil. Não obstante, para evitar possíveis reducionismos, a autora combina essa análise com a teoria das prestações totais e da reciprocidade de Marcel Mauss (PANTOJA, 2006).

Já em sua tese de doutorado, recentemente defendida, que também orientei, Vanda Pantoja faz um estudo sobre a presença e as relações (por vezes conflituosas) entre católicos e evangélicos em vários municípios da ilha do Marajó. Embora a presença de evangélicos nessa ilha não seja recente (desde o início do século XX missionários *assembleianos* visitam o Marajó, já tendo ali criado bases sólidas), só agora os evangélicos como um todo passaram a ter um grande crescimento na área, o que preocupa as autoridades católicas. Curiosamente, os evangélicos não se preocupam com os católicos que, para eles, não são propriamente concorrentes. Os verdadeiros concorrentes, que disputam seriamente uns com os outros dentro desse campo religioso são, de fato, as diferentes igrejas e denominações evangélicas (PANTOJA, 2011).

Duas dissertações por mim orientadas tratam sobre comida e religião. Trata-se de estudos sobre a alimentação de adventistas do sétimo dia e de judeus, em Belém. Embora a maioria das prescrições adventistas resulte de proibições contidas na Torá judaica (no Levítico e no Deuteronômio), os adventistas as seguem de modo diverso e a elas acrescentam prescrições ditadas por sua profetiza Helen White - depois dela, segundo eles, não pode existir nenhum outro profeta -, que são outras regras de boa alimentação (pelo que consideram), como por exemplo a não ingestão de café e a meta ideal do vegetarianismo (que, no entanto, não é obrigatória, mas opcional e com nuances). As diferenças entre os dois trabalhos decorrem, em parte, das diferenças en-

tre os dois grupos religiosos, mas, também, das ênfases estabelecidas pelos dois pesquisadores, um homem e uma mulher, aquele, nascido e até hoje adepto da fé adventista e, esta, uma jovem não judia, educada no catolicismo. Os estudos são ricos e não seria possível resumi-los em tão pouco espaço, mas desejo também enfatizar a semelhança dessas práticas com as crenças e práticas tradicionais amazônicas (também nordestinas e de outras partes do país) que colocam ênfase nos chamados alimentos reimosos (que são praticamente os mesmos proibidos na Torá). Vale a pena ir aos originais (um deles já está publicado) e conferir sua importância para os estudos sobre religião e alimentação na Amazônia (FUCKNER, 2005; GUIMARÃES, 2011).

Quatro outras dissertações apresentam características distintas e, por isso, deixei-as para o final deste rápido inventário. Delas, a segunda a ser defendida foi a de Bruno Guilherme dos Santos Borda, que trata sobre *rap*, cristianismo pentecostal e antropologia. Trata-se de estudo muito bem realizado sobre um grupo de músicos pentecostais que utiliza a música como forma de evangelização (BORDA, 2008). A segunda, defendida há mais tempo, estuda a figura de um santo do catolicismo popular que, coincidentemente, é também venerado numa espécie de culto espírita, em um dos cemitérios de Belém. Trata-se de famoso médico paraense já falecido há muitos anos, cuja sepultura é frequentada por grande número de devotos: Camilo Salgado (COSTA, 2004). A terceira dissertação para a qual desejo chamar atenção é um belo estudo sobre o ecumenismo em Belém (SILVA, 2008)⁶. E, finalmente, a quarta dissertação, a última a ser defendida entre as quatro, que é também um belo estudo sobre o islã no Suriname. Esse estudo merece atenção não só pela sua originalidade, mas ainda por ter sido realizado fora do Brasil, num país que, embora muito pequeno e com população reduzida, possui, nas Américas, o maior percentual de população muçulmana (ARAÚJO, 2009).

6 Sobre o mesmo tema, mas utilizando-se de abordagem diferente, orientei também o trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais do aluno Daniel Aguiar de Souza, intitulado "Ecumenismo no campo religioso de Belém do Pará: Uma abordagem através do paradigma da dádiva", no ano de 2005.

Não mais uma dissertação, mas tese de doutorado, que não poderia ter sido esquecida aqui. Trata-se do excelente trabalho de Regina Alves, intitulado "O Manto, a Mitra e o Microfone: a midiaticização do Círio de Nazaré em Belém do Pará". A tese constitui, nas palavras da autora, um estudo sobre "o Círio de Nazaré, utilizando a perspectiva da midiaticização da religião para atualizar a reflexão sobre as tensões entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular, que marcam a Festa de Nazaré desde sua origem" (ALVES, 2012).

E, para finalizar este breve roteiro de trabalhos acadêmicos - não deixando de acentuar que todos eles constituem trabalhos científicos produzidos em instituições de ensino universitário e, na maioria, em programas de pós-graduação -, devo ainda lembrar a tese de doutorado de Gisela Macambira Villacorta, também por mim orientada na UFPA, intitulada "Rosa Azul: uma xamã na metrópole da Amazônia". Trata-se de tese "biográfica", a partir de sugestão proporcionada por seu coorientador no estágio sanduíche que fez no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFRGS, o professor Carlos Steil. Ela realiza um estudo sobre a nova consciência religiosa, neoxamanismo e nova era que, também nas palavras da autora, possui como "característica mais marcante" o "discurso ecológico, isto é, de 'preservação e proteção da natureza' a partir de uma 'pajelança ecológica'". E a mesma autora ainda acrescenta:

O 'desfecho' da cena é Roseana Gil - a personagem enfocada na tese - atuando como xamã urbana na cidade de Belém (...), acentuando a sua tendência para a "errância" e a "mobilidade" religiosa, deixando sempre uma possibilidade de abertura para o acaso e a improvisação", a partir do que se pode constatar "que a mesma faz parte de um movimento mais amplo, onde 'xamanismo tradicional' e xamanismo urbano se encontram, proporcionando as mais variadas traduções e reinvenções neste contexto do 'religioso na modernidade'" (VILLACORTA, 2011: 199).

Reflexões finais, inconclusivas

Encerro este texto com algumas reflexões finais que visam, inicialmente, chamar atenção para a importância da pós-graduação na produção acadêmica antropológica sobre religião na Amazônia Orien-

tal. Vale lembrar que, no caso de Eduardo Galvão, o pioneiro nesse esforço, seu trabalho marcante, que deu início a toda essa produção, foi originalmente a tese de doutorado que defendeu na Universidade da Flórida, sob a orientação de Charles Wagley. Não se pode também esquecer que dois dos trabalhos mais importantes sobre a temática da antropologia da religião dos inicialmente discípulos de Eduardo Galvão e Napoleão Figueiredo, Isidoro Alves e Anaíza Vergolino, foram originalmente dissertações de mestrado defendidas, respectivamente, no Museu Nacional e na UNICAMP. Assim, quase toda a produção acadêmica aqui referenciada tem ligação com a pós-graduação, exceto os trabalhos também seminais de Napoleão Figueiredo que, de fato, constitui talvez aquilo que se poderia nomear como a “exceção que confirma a regra”.

Esse aspecto – a importância da pós-graduação para a produção dos estudos antropológicos sobre religião – deve ser ressaltado aqui, pois permite sublinhar um ponto que considero de fundamental importância e que está na origem (não no sentido de começo, mas no daquilo que permite a um determinado fato social ter sua gênese e continuidade), conforme tentei salientar nas primeiras páginas deste texto, onde lembro o clássico artigo de Alfred Kroeber (1917).

Por outro lado, porém, não se pode deixar de lado os trabalhos de iniciação científica, nem mesmo aqueles da pós-graduação *lato sensu*, a especialização e o aperfeiçoamento. Mas é só com a pós-graduação *stricto sensu*, o mestrado e o doutorado, que podemos passar a ter uma produção científica disciplinada e bem orientada, num sentido produtivo. Ao lado disso, não se pode também esquecer os eventos científicos, onde esta produção é discutida, numa primeira instância, que propicia a publicação em Anais e uma discussão face a face e, quando a discussão não pode ter lugar, pelo menos a possibilidade da expressão oral na apresentação do texto. Se tomarmos como parâmetro o penúltimo evento científico mais importante na área de antropologia, a 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida em Belém no ano de 2010, podemos constatar a significativa produção de textos acadêmicos em todos os âmbitos, incluindo a antropologia da religião,

e aquela que se produz no Norte e Nordeste.

Durante a 27^a RBA três GTs foram destinados a temáticas dentro do âmbito da antropologia da religião: o GT 33 — “Religiosidades brasileiras: percursos e desafios do cristianismo”, o 55 — “Religiões e percursos de saúde no Brasil de hoje: as ‘curas espirituais’” e o 57 — “Religião e objetos”. Neles, como indicativo da presença de uma produção local, amazônica e paraense (no sentido acima indicado, neste texto), constam dos anais os seguintes trabalhos: “O culto dos santos e a etnogênese indígena na Amazônia” (Florêncio Almeida Vaz Filho — UFOPA); “Os pentecostais na Amazônia” (Vanda Pantoja - UFPA); “O ‘boom’ pentecostal em Belém do Pará: o caso da comunidade evangélica Sara Nossa Terra” (Jorge Lucas Gonçalves de Souza das Neves e Joyce Medeiros de Melo — UFPA); “Ressignificação Iurdiana das práticas mágico-religiosas do campo religioso em Belém” (Diego Barros — UFPA/UEPA); “Autoridade e poder: mulheres assembleianas” (Wilson Max Costa Teixeira Pessoa); “Análise antropológica sobre a recusa de sangue alogênico por pacientes Testemunhas de Jeová” (Queise Hellen Luz Ramos — UFPA); “A ida ao médico e ao curador: a cura xamânica realizada em São Caetano de Odivelas” (Raida Trindade — DP-PA); “Mistérios de Patu-Anu: mulher, natureza e pajelança em Soure, Ilha de Marajó — PA” (Mayra Cristina Silva Faro — UEPA); “Será que realmente o simbólico tem eficácia na cura xamânica?” (Pedro Alex Rodrigues Viana e Gilson Iannini — UFOPA); “O trapiche, o bom católico e o encantamento do boto” (Agnaldo Aires Rabelo — SEDUC/PA); “Adolescentes e jovens no contexto do HIV/SIDA: entre oráculos e saberes médicos” [em Moçambique] (Kátia Bárbara da Silva Santos — UEPA e Raymundo Heraldo Maués — UFPA); “Manifestações espirituais: a identidade religiosa em um estudo comparativo entre a mediunidade no espiritismo e as práticas da RCC em Belém — PA” (Suelen de Souza Brito — UFPA).

A simples relação desses trabalhos mostra a diversidade de interesses dos diferentes pesquisadores; e, embora que, em vários casos, trate-se de estudantes de graduação (com apresentação de *posters*, con-

correndo ao Prêmio Lévi-Strauss⁷), há também entre eles estudantes de mestrado, mestres em antropologia e estudantes de doutorado, assim como também alguns pesquisadores com doutorado e professores/pesquisadores de Universidades locais. Vale também lembrar que um dos trabalhos é de pesquisador que trabalha no estado do Amazonas: "Missionários reformados e católicos disputando a 'alma' do índio: eventos, implicações e ressignificações - Rio Negro, Amazonas, Brasil" (Mauro Gomes Costa - FAPEAM/FSDB).

Mas, para finalizar, devo também dizer algumas palavras sobre a "invisibilidade" dessa produção amazônica em plano nacional. Ela decorre, em parte, da falta de publicações em periódicos de maior prestígio ou em editoras de circulação nacional. Resulta, também, de menor participação de pesquisadores locais em eventos científicos mais relevantes, como as reuniões bienais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e as reuniões anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Outro fator é aquele que reproduz, parcialmente, algo que não é só nosso, amazônica (ou paraense), mas que é muito disseminado entre nós: consultamos e citamos os outros, aqueles que produzem e publicam fora da Amazônia e, preferencialmente, nas áreas hegemônicas da produção antropológica nacional ou internacional. Ao lado disso, não somos suficientemente críticos, nem com os autores de fora e, muito menos, com os autores locais (que, na maior parte dos casos, desconhecemos, solenemente). Ora, se não conhecemos, nem somos suficientemente críticos com nós mesmos e com nossos parceiros regionais, não avançamos suficientemente na produção científica. Encerro aqui estas breves reflexões. Mas, pergunto, será que não existem outros fatores para nos fazer compreender essa "invisibilidade" e contribuir para superá-la? Certamente que há. Peço então, ainda, a contribuição daqueles que possam ler este texto - criticamente, como deve ser -, para poder avançar nestas reflexões.

7 A propósito, um desses trabalhos, o de Queise Hellen Luz Ramos, acima citado, que resultou de sua monografia de conclusão de curso de graduação em Ciências Sociais da UFPA, foi contemplado com o terceiro lugar nacional do Prêmio Lévi-Strauss.

REFERÊNCIAS CITADAS

ALVES, Isidoro M. S. O Carnaval Devoto. Um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

ALVES, Regina de Fátima Mendonça. O Manto, a Mitra e o Microfone: A midiaticização do Círio de Nazaré em Belém do Pará. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

ARAUJO, John da Silva. O "Oriente" no "Ocidente": observando o islã no Suriname. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

ARENZ, Karl Heinz. A teimosia da pajelança: o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena - ICBS, 2000.

BORDA, Bruno Guilherme dos Santos. Palavras sagradas, rimas e experiências: Uma tentativa de compreensão sobre cristianismo pentecostal, rap e antropologia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

BRANDÃO DA SILVA, Dedival. Os Tambores da Esperança. Um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na festa de São Benedito da cidade de Bragança. Belém: Falangola, 1997.

CAMPELO, Marilu Márcia. O meu nome é Exu Mirim - Imaginário e marginalidade social na Umbanda. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

_____. Cultura, religiosidade afro-brasileira e educação formal no Pará -os valores culturais afrobrasileiros chegam às salas de aula? In: BRAGA, M. L. S.; SOUZA, E. P.; PINTO, A. F. M. (Orgs.). Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola. Brasília: Ministério da Educação, v. 9, p. 139-160, 2006.

_____. Os Candomblés de Belém: história, origens, conflitos intra-religiosos. In: LEITÃO, Wilma Marques; MAUÉS, R. Heraldo. (Orgs.). Nortes Antropológicos trajetos, trajetórias. Belém: EDUFPA, p. 29-40, 2009.

_____. Recontando uma história: a formação e a expansão do candomblé paraense. In: MAUÉS, R. Heraldo; VILLACORTA, Gisela M.

(Orgs.). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: Editora da UFPA, p. 259-271, 2008.

CAMPELO, M. M.; LUCA, T. T. As duas africanidades estabelecidas no Pará. *Revista Aulas*, v. 4, p. 1-27, 2007.

CARDOSO FILHO, João Simões. Uma rosa a Iemanjá: uma análise antropológica da Associação dos Amigos de Iemanjá. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. De nascença ou de simpatia: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706. Tese (Doutorado em História). University of Cambridge, Cambridge, 2005.

CIACCHI, Andrea. SILVA, Orlando Sampaio. Eduardo Galvão: índios e caboclos. *Cadernos de Campo*, v. 17, p. 313-316, 2008.

COSTA, Éden Moraes da. Médico de Ontem e de Hoje: Ciência, fé e santidade no culto a Camilo Salgado (1874-1938) em Belém do Pará. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

CRAVALHO, Mark. *An Invisible Universe of Evil: Supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasants*. Dissertation de Doutorado em Antropologia. San Diego: University of California, 1993.

DELGADO, Jaime Silva. Nem terno nem gravata: As mudanças na identidade pentecostal assembleiana. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

EPSTEIN, A. I. Gossip, Norms and Social Network. In: A. I. EPSTEIN (ed.): *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. London: Manchester University Press, p. 117-130, 1969.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950. Belém: EDUFPA, 2009.

FIGUEIREDO, Napoleão. Pajelança e catimbó na região bragantina. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v. 32, p. 41-52, 1976.

_____. Rezadores, pajés e puçangas. Belém: UFPA, Boitempo, 1979.

_____. Todas as divindades se encontram nas encantarias de Belém. *Ciência & Trópico*, v. 9, n. 1, 1981, p. 51-66, 1981.

_____. Banhos de cheiro, ariachés & amacis. Rio de Janeiro: FUNARTE-INF, 1983.

FIGUEIREDO, Napoleão; VERGOLINO E SILVA, Anaíza. Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. In: SIMPÓSIO SOBRE A BIOTA AMAZÔNICA, 2, 1967, Rio de Janeiro. Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica. Rio de Janeiro: CNPQ, p.101-122, 1967.

_____. Festas de santo e encantados. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

FINKE, Roger; STARK, Rodney. Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in American cities, 1906. *American Sociological Review*, v.53, n.1, p. 41-49. 1988.

FUCKNER, Ismael . Comidas do céu, comidas da terra: as dimensões simbólicas da culinária adventista. *Humanitas*, v. 21, p.107-130, 2005.

_____. Comidas do Céu, Comidas da Terra. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

GABRIEL, Chester E. Communications of the Spirits; Umbanda, Regional Cults and the Dynamics of Mediumnistic Trance. Dissertação de Doutorado em Antropologia. McGill University (Canadá), 1980.

GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. Coleção Brasileira, 284. São Paulo: Nacional, 1955.

GOMES, F. S.; CAMPELO, M. M. Brincadeiras de Santa Bárbara: narrativas e notas de pesquisas sobre religiosidades, identidades e me-

mória. In: GOMES, F. S.; ACEVEDO, R. M.; COELHO, M. C.; QUEIROZ, J. M.; PRADO, G. M. (Orgs.). Meandros da Hisória. Trabalho e poder no Grão-Para e no Maranhão. Belém: Unamaz, p. 191-207, 2005.

GUERRA, Lemuel D. Mercado Religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião. João Pessoa: Idéia, 2003.

GUIMARÃES, Larissa Maria de Almeida. "Os que podeis comer": Hábitos e práticas alimentares entre judeus em Belém do Pará. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

HARRIS, Mark. Life on the Amazon. The Anthropology of a Brazilian Peasant Village. Oxford: Oxford University Press/The British Academy, 2000.

KROEBER, Alfred. The Superorganic. *American Anthropologist*, v.19, n. 2, p.:163-213, 1917.

LEACOCK, Seth. Cerimonial drinking in an afro-Brazilian cult. *American Anthropologist*, v. 66, n.(2), p. 344-354. 1964a.

_____. Fun-loving deities in an afro-Brazilian cult. *American Quarterly*, v. 37, n. 3, p. 94-109. 1964b.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a Study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: Doubleday Natural History Press, 1972.

LEITÃO, Wilma M.; MAUÉS, R. Heraldo (Orgs.). *Nortes Antropológicos: trajetos, trajetórias*. Belém: EDUFPA, 2009.

LUCA, Taissa Tavernard de. *Tem branco na guma: a nobreza europeia montou corte na encantaria*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

MAUÉS, R. Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa, 1990.

_____. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP, 1995.

_____. *Uma Outra "Invenção" da Amazônia: religiões, histórias,*

identidades. Belém: CEJUP, 1999.

MAUÉS, R. Heraldo. Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 1, p.: 9-40. 2003.

_____. Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica. *Sociedad y Religion*, v. 22/23, p. 57-79. 2004.

_____. Eduardo Galvão, a crise da UnB e a VII Reunião Brasileira de Antropologia. In: ECKERT, Cornélia; GODOI, Emília Pietrafesa de (Orgs.). *Homenagens - Associação Brasileira de Antropologia, 50 Anos*. Florianópolis: Nova Letra, p. 343-366, 2006.

_____. Catolicismo e xamanismo: reflexões sobre pajelança amazônica, renovação carismática e outros movimentos eclesiais. *Revista Pós Ciências Sociais*, v.4, p.11-30. 2009a.

_____. Catolicismo, religiosidade e cultura popular entre pescadores e camponeses na Amazônia Oriental. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; M. A. MENEZES; R. A. MARIN (Orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. São Paulo: Editora UNESP, v. 1, p. 95-112, 2009a.

_____. Comunidades 'no sentido social da evangelização': CEBs, Camponeses e Quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira. *Religião & Sociedade*, v. 30, p. 13-37. 2010b.

_____. Cura e Religião: Pajés, Carismáticos e Médicos. In: FLEISCHER, Soraya; TORNQUIST, Carmem S.; MEDEIROS, Bartolomeu F. (Orgs.). *Saber Cuidar, Saber Contar: Ensaio de Antropologia e Saúde Popular*. Florianópolis: UDESC, p. 125-142. 2010b.

MAUÉS, R. Heraldo; LIMA, Maria Dorotéa de. Reflexões a propósito do registro do Círio de Nazaré como patrimônio de cultura imaterial. In: FALCÃO, Andréa (Org.): *Registro e Políticas de Salvaguarda para as Culturas Populares, Série Encontros e Estudos*. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, v. 6, p. 25-43, 2005.

MAUÉS, R. Heraldo; SANTOS, Kátia B.; SANTOS, Marinéia S. C. Em busca de cura: ministros e doentes na Renovação Carismática Católica. *Humanitas*, v. 18, n.1, p.61-81. 2002.

MAUÉS, R. Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e Encantaria Amazônica. In PRANDI, Reginaldo (Org.): Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____. Xamanismo e Renovação Carismática Católica em uma Povoação de Pescadores no Litoral da Amazônia Brasileira: Questões de Religião e de Gênero. *Antropolítica*, v. 18, p. 79-101, 2006.

MAUÉS, R. Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.): Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia. Belém: Editora da UFPA, 2008.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. O Batismo de Fogo: A Experiência da Renovação Carismática Católica. 1996. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido), Universidade Federal do Pará, Belém, 1996.

NICOLAU, Roseane Freitas. O Caminho da Fé: Um Estudo da Conversão Religiosa ao Pentecostalismo e suas Implicações na Vida do Sujeito. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.

NONATO DA SILVA, Dário Benedito Rodrigues. Os Donos de São Benedito: Convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XIX. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

PANTOJA, Vanda M. L.; MAUÉS, R. Herald. O Círio de Nazaré na Constituição e Expressão de uma Identidade Regional Amazônica. *Espaço e Cultura*, v.24, p.57-68. 2008.

PANTOJA, Vanda M. L. Negócios Sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

_____. Santos e Espírito Santo, ou Católicos e Evangélicos na Amazônia Marajoara. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. O Imaginário fantástico da ilha dos Lençóis: estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universi-

dade Federal do Pará, Belém, 2000.

QUINTAS, Gianno Gonçalves. Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

RIBEIRO, Dilma Lopes da Silva. A busca de si em uma religião hoasqueira -oralidade, memória e conhecimento na União do Vegetal. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

ROTHER, Rosa Marga. Pentecostais, Protestantes? Estudo na Igreja do Evangelho Quadrangular, Belém -Pará. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém. 1998.

SAMPAIO SILVA, Orlando. Eduardo Galvão: índios e caboclos. São Paulo: Annablume, 2007.

SANTOS, Kátia Bárbara. Entre as Rosas e o Espírito Santo: em busca do self sagrado. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará. Belém, 2002.

SANTOS, Marinéa do Socorro Carvalho. Da Doença à Cura Carismática: implicações e transformações numa prática terapêutica religiosa. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará. Belém, 2002.

SILVA, André Luiz Martins da. Ser-para-o-mundo, salvação pela política: Um estudo sobre a vontade de salvação pela política no Movimento ecumênico em Belém-PA. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará. Belém, 2008.

SOUZA, Maurício Rodrigues de. A Igreja em Movimento: um estudo sobre identidades religiosas carismáticas em Belém, Pará. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

TRINDADE, Raida Renata Reis. Aqui a cura é de verdade: Reflexões em torno da cura xamânica em São Caetano de Odivelas-PA. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém. 2007.

VERGOLINO, Anaíza. O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Umbandista e dos cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965 - 1975). Dissertação (Mestrado em Antropologia). UNICAMP, Campinas, 1976.

_____. Arthur Napoleão Figueiredo: da vida militar à antropologia. *Anthropológicas*, v. 3, n.7, p.:80-102, 1998.

_____. ABA, Biota e Goeldi 100 anos: Pelos fios da lembrança. In LEITÃO, Wilma M.; R. Heraldo MAUÉS (Orgs.). *Nortes Antropológicos: Trajetos, trajetórias*. Belém: Editora da UFPA, p. 15-27, 2008.

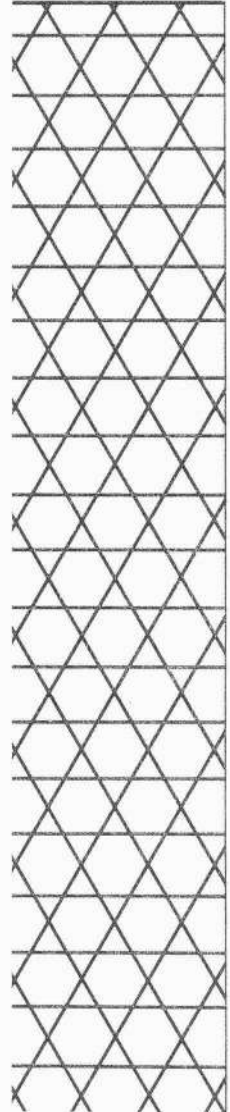
VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A Presença Africana na Amazônia colonial: Uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

VIEIRA, Sônia Cristina de Albuquerque. "É um pessoal lá de Bragança": Um estudo antropológico acerca de identidades em uma festa de migrantes para São Benedito em Ananindeua-PA. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

VILLACORTA, Gisela Macambira. *As Mulheres do Pássaro da Noite: Pajelança e feitiçaria na Região do Salgado (Nordeste Paraense)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

_____. *Rosa Azul: Uma xamã na metrópole da Amazônia*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Pará, Belém, 2011.

O PENTECOSTALISMO MUDA O BRASIL? UM DEBATE DAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS COM A ANTROPOLOGIA DO CRISTIANISMO.





THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
50 EAST LAKE STREET, CHICAGO, ILL. 60607
TEL: (773) 837-3200 FAX: (773) 837-1500
WWW.CHICAGO.PRESS.EDU

Cecília L. Mariz

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Roberta B. C. Campos

Universidade Federal de Pernambuco

O objetivo desse artigo é propor um diálogo entre a produção brasileira sobre pentecostalismo e os autores da chamada “antropologia do cristianismo”¹. Entendemos a antropologia do cristianismo como uma agenda metodológica que defende a legitimidade do estudo antropológico não apenas das diferentes expressões do cristianismo, como também das rupturas e mudanças culturais que essas expressões podem ter promovido ou estar promovendo em diferentes contextos sócio-culturais. Os pesquisadores que adotam essa agenda criticam os modelos teóricos hegemônicos na antropologia por sua incapacidade de perceber mudanças culturais. Também relacionam a atitude crítica em relação à civilização ocidental da antropologia dominante à sua tendência de negar (ou não reconhecer) a conversão ao cristianismo dos povos não ocidentais, tendência essa que incapacitaria relativamente essa antropologia de entender discursos e práticas dos cristãos em geral especialmente dos novos adeptos.

Os estudos sobre o cristianismo no Brasil

O Brasil ainda hoje é predominantemente um país católico e, de um modo geral, pesquisadores brasileiros entendem que foi um catolicismo sincrético que, se fazendo presente no dia a dia dos indivíduos, moldou a identidade do povo brasileiro. Tal como o idioma português, o catolicismo seria uma “matriz” que teria dado substrato à cultura que surge nesse país como “a sua cultura” desde concebida

* Este artigo é uma versão parcial de artigo publicado na revista *Religion and Society*, 2011. Esse estudo foi apoiado pelo CNPq.

1 Estamos usando essa expressão no sentido atribuído por Robbins (2004b, 2010).

como nação. Nesse sentido o catolicismo é a paisagem cultural na qual o pentecostalismo se insere e se expande entre a população local.

Embora no Brasil muitos dos protestantes e praticamente todos os pentecostais se definam como únicos cristãos, essa redução do cristianismo não é aceita pelos católicos nem por outros grupos, como espíritas kardecistas, e nem por diversos outros setores da população brasileira. Por sua amplitude, a categoria “cristão” tende a ser pouco útil e invisibilizada, não aparecendo usualmente nos estudos sobre religião no Brasil. Antropólogos e sociólogos se referem a católicos, protestantes, evangélicos, pentecostais, mas raramente a cristãos². No entanto, vamos argumentar que no Brasil encontramos um conjunto de estudos sobre pentecostalismo que se identifica com a agenda da antropologia do cristianismo, reconhecendo que o pentecostalismo reflete ou possibilita a criação de uma nova subjetividade que rompe com a cultura mais ampla. Esse tipo de reflexão, contudo, além de não ser a corrente hegemônica atual para o contexto brasileiro, por vezes é erroneamente identificada e criticada como tratando-se de interpretações culturalistas da pobreza e do atraso social e econômico brasileiro. A crítica, em geral, está estruturada na interpretação equívoca de que esses pesquisadores estão afirmando que o Brasil é “atrasado” por causa do catolicismo.

Embora haja pentecostais no Brasil desde 1910, esse grupo somente será computado pelo censo como uma forma de religiosidade distinta das demais igrejas protestantes no censo de 1980. Antes disso os pentecostais eram identificados como protestantismo. No entanto, observações etnográficas esparsas como a de Roger Bastide (1945) sobre o protestantismo negro em *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco* e sobre o crente da zona da mata de Pernambuco, de Renato Carneiro Campos (1967), assim como também Emilio Willems (1967),

2 Antonio F. Pierucci e Ricardo Mariano (2010: 288) criticam os cientistas sociais brasileiros por esquecerem que, dentre os que se declaram religiosos no Brasil, pouquíssimos rejeitam a identidade cristã, sugerindo que esses cientistas sociais adotam irrefletidamente a antropologia internacional contemporânea do multiculturalismo, insistindo em afirmar uma pretensa pluralidade de nosso campo religioso.

revelavam que um tipo distinto do protestantismo das igrejas reformadas missionárias se espalhava no Brasil.

As primeiras reflexões sistemáticas sobre os pentecostais publicadas no Brasil foram as de Beatriz Muniz de Souza (1969) e as de Peter Fry & Gary Howe (1975), seguidas na década de 1980 pelos trabalhos de Regina Novaes (1985), Francisco C. Rolim (1985) e Cecília Mariz (1988). Desde então já é possível observar as duas vertentes que marcam esse campo de estudo. Apesar das diversidades do pensamento de cada autor, podemos identificar **dois tipos de leituras: uma que percebe** no pentecostalismo a reprodução do status quo e **uma outra que o percebe** como sinal de uma mudança mais ampla que pode também estimular essa mudança.

Nessa segunda leitura, com a qual nos identificamos, estariam o ensaio de Fry e Howe (1975), os trabalhos de Novaes (1985), Mariz (1988, 1994, 1997), Maria das Dores C. Machado (1996), Roberta Campos (1995) e Rubem C. Fernandes et al (1998).

Comparando umbanda com o pentecostalismo, Fry & Howe (1975) distinguem os dois movimentos como duas respostas à aflição: uma mais adaptada à sociedade moderna individualista e urbana e a outra relativa à sociedade mais relacional. Nessa mesma linha estaria também o livro de Novaes (1985), onde a autora, com base em pesquisa com pentecostais da Assembleia de Deus na zona rural de Pernambuco, aponta para afinidades entre a visão de mundo pentecostal e alguns aspectos de uma sociedade pós-tradicional, como, por exemplo, o discurso dos direitos do trabalhador e a ênfase na palavra. Esse tipo de argumentação reaparece na comparação entre pentecostais e católicos vinculados com as comunidades de base e teologia da libertação nos trabalhos de Mariz (1988, 1994) e Machado e Mariz (1997). Essas pesquisadoras apontam para similaridades entre esses grupos e argumentam que ambas formas de religiosidade, embora com ideologias políticas distintas, promoviam redefinição das subjetividades, tanto entre homens, mas especialmente entre mulheres, e estimulariam uma maior individuação, representando uma ruptura com a cultura brasileira tradicionalmente mais autoritária. Argumentação similar aparece

também nos textos de R. Campos (1995), Fernandes, et al (1998), Clara Mafra (2000, 2002) e outros mais recentes, como os de Wânia Mesquita (2008), Paulo Gracino Jr. (2008). A visão desses autores não parece, contudo, representar a visão hegemônica atual.

A tendência dominante na academia, tanto entre antropólogos quanto entre sociólogos, tem sido subestimar essas rupturas questionando o poder analítico do conceito de conversão (MONTERO, 1999). Apesar de igualmente argumentarem que o pentecostalismo não romperia com a sociedade mais ampla, esses trabalhos se diferenciam entre si: alguns afirmam que o pentecostalismo seria apenas uma resposta à anomia, outros argumentam que seria uma nova forma de alienação, há ainda os que o consideram uma nova roupagem para a tradição religiosa mediúmica e encantada brasileira. Essas diferenças podem ser notadas nos trabalhos pioneiros de Beatriz Muniz de Souza³ (1969) e de Francisco Cartaxo Rolim (1985). A primeira autora compara a Assembleia de Deus (AD) com a Congregação Cristã do Brasil (CCB) em São Paulo, e argumenta que apesar da AD se distinguir da CCB por se aproximar do tipo ideal de “igreja” e ser mais aberta à sociedade mais ampla, se assemelharia por seu papel conservador. Já Rolim, adotando um ponto de vista marxista, considera que o pentecostalismo reforça a alienação de classe já existente, além de reforçar também os valores tradicionais.

Ainda nessa linha, Carlos Rodrigues Brandão (1986) identifica forças conservadoras no pentecostalismo chamando atenção para o papel de resistência cultural desempenhado por essa religião, como as demais expressões de cultura e religiosidade popular. Apesar de reconhecer a ruptura com a identidade católica por parte dos pentecostais, Brandão argumenta que o pentecostalismo não rompe com a cultura e religiosidade popular mais ampla. Juntamente com as demais expres-

3 Nesse trabalho a autora identifica rupturas, mas sua análise nos parece dar mais ênfase à continuidade, como fez Willems quando discute pentecostalismo. Da mesma forma queremos chamar atenção que ao identificar um trabalho com uma ou outra linha não queremos dizer que esse não perceba algum tipo de ruptura ou continuidade, mas, sim, privilegia uma ou outra dimensão em sua conclusão. A mesma observação faríamos para quase todos trabalhos que comentamos, entre esses do Fry & Howe (1976) e Mafra (2000).

sões dessa religiosidade popular, o pentecostalismo desempenharia um papel de resistência antimoderna do povo. O estudo de Brandão busca apontar semelhanças entre as igrejas pentecostais e as demais religiosidades populares mostrando que todas são um conjunto único de expressões de resistência cultural⁴.

Esse tipo de interpretação que questiona que o crescimento pentecostal represente mudanças em visão de mundo, práticas culturais e até mesmo religiosas aparece em grande conjunto de trabalhos tanto de sociólogos como antropólogos (ALMEIDA, 2010; BIRMAN, 1996a; 1996b; BITTENCOURT, 1991, 1993; BOBSIN 2002; L. CAMPOS, 1997; HOFFNAGEL, 1978; PRANDI, 1992; SILVA, 2006). Essa argumentação reaparece nas considerações iniciais de livro organizado pelo sociólogo Lísias Negrão (Universidade de São Paulo) com a colaboração de antropólogos da PUC de São Paulo Josildeth Consorte, Claude Lepine, Geraldo Paiva. Os autores (Negrão et al) dizem:

[...] partimos da hipótese que a condição religiosa dúplice ou múltipla, tradicional da religiosidade brasileira, vinha se mantendo ou aumentando [...] e mesmo se diversificando [...] Por outro lado, supúnhamos que as mudanças frequentes de religião [...] significavam em realidade antes uma acumulação de crenças do que uma real conversão [...] Cremos que os relatos apresentados nos diversos capítulos que compõem esse livro demonstrem a confirmação dessa hipótese, pois são eloquentes quanto à demonstração dessa peculiaridade da dinâmica de nosso campo religioso⁵.

A citação acima expressa uma posição largamente defendida em muitos trabalhos de sociólogos e antropólogos brasileiros. Grande parte dos pesquisadores interpreta que o aumento revelado nos censos brasileiros da população identificada como evangélica ou protestante não implica mudanças “na dinâmica do campo religioso brasileiro”, como esclarecem os autores anteriormente citados. O pentecostalismo em nosso país, para esses autores, estaria crescendo por ter se subme-

4 A ênfase na ideia de resistência cultural aproxima os trabalhos de Brandão mais aos de Jean & John Comaroff (1991) do que da Antropologia do Cristianismo como proposta por Joel Robbins (2003 e 2004b).

5 Negrão et al, 2008: 14.

tido à cultura brasileira, cujas peculiaridades seriam, entre outras, a não exclusividade de identidade religiosa, sincretismos, maior ênfase em magia e menor em ética, flexibilização de doutrinas e regras (o chamado “jeitinho brasileiro”, DAMATTA, 1979 e 1984). Com efeito, uma quantidade representativa de trabalhos sobre pentecostalismo desenvolvidos no Brasil procura identificar nesse movimento, e especialmente na Igreja Universal, vários dos traços culturais acima citados.

Quando observamos o debate sobre os resultados do *survey* realizado pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) em 1994 sobre evangélicos na região metropolitana do Rio de Janeiro⁶ fica claro que o foco dessas análises é nas continuidades e na Universal. Os dados indicavam que a maior parte dos pentecostais congregava em Assembleias de Deus e declaravam valores e práticas que rompiam com vários aspectos da cultura hegemônica local. Mas os debatedores, Otávio Velho e Pierre Sanchis, não valorizaram esse resultado. Otávio Velho questiona a validade de dados de *survey* para analisar conversão, valores e outros temas da pesquisa. Pierre Sanchis (1998) se declara fascinado pela Igreja Universal. Seu comentário foca especialmente os dados sobre essa igreja que chama mais sua atenção por representar uma continuidade não apenas com o que já existe na Igreja Católica e no campo religioso brasileiro, mas também com a pós-modernidade e o discurso da confissão positiva que se amplia cada vez mais nos diferentes setores sociais. Como ele próprio explica,

a Igreja Universal consegue [...] inserir-se com organicidade no campo religioso brasileiro, quer dizer o da velha cultura católica-afro-espírita. Institucionalmente, ela tende a reeditar o modelo da Igreja Católica (inclusive no seu aspecto planetário, católico/universal), e implanta o seu campo próprio em continuidade (continuidade invertida, através da figura do demônio) com o campo afro-brasileiro. [...] ela consegue articular, numa oferta só, as ressonâncias da modernidade “protestante” e pentecostal com as da pré-modernidade brasileira e também através da sua teologia da prosperidade, inspirada nas correntes americanas da “confissão positiva”, de uma pós-mo-

6 *Survey* e debates foram publicados no livro *O Novo Nascimento* de R.C. Fernandes et al, 1998.

dernidade individualista e esotérica, que não deixa de torna-la próxima da certas sensibilidades de tipo New Age (SANCHIS, 1998: 168).

Para o autor, o “novo” dessa igreja repetiria o padrão brasileiro tradicional, não sendo, portanto, nada novo para nós brasileiros. Em outras palavras, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) inova em relação ao padrão clássico protestante e talvez até pentecostal quando ela se mostra mais “brasileira”. Dessa forma sua novidade se reduz a uma nova forma de expressar elementos “antigos”, já por longa data presentes na cultura brasileira. A IURD representaria assim uma ilustração de como culturas locais, no caso a brasileira, reformulam os elementos globais externos dando a eles outros significados. Os elementos importados seriam traduzidos na estrutura cosmológica local, no caso a brasileira, e assim absorvidos por essa sociedade.

Observamos ainda que para Sanchis, a IURD inova também por se aproximar do que acontece no primeiro mundo, com o que tem sido chamado de pós modernidade. Nesse cruzamento com experiências da pós-modernidade também se nota um conjunto de autores que sugerem que a sociedade contemporânea tem destituído as instituições religiosas de sua força, os indivíduos tendem a abandonar as igrejas ou a ter autonomia religiosa adotando práticas e crenças diversas daquelas definidas por essas instituições. Isso que estaria ocorrendo em todo o mundo, se expressaria também no Brasil com maior força devido à sua tradição já sincrética. Assim, a adoção de uma identidade pentecostal seria superficial, passageira e com pouca ou nenhuma importância na redefinição da subjetividade dos indivíduos. Nesse caso, também a conversão pentecostal não seria capaz de transformar indivíduos nem romper com a cultura mais ampla da sociedade pós-moderna.

Nesse modelo interpretativo, também essa cultura mais ampla pós moderna estaria impondo seus valores e estilo de vida à prática pentecostal. De forma que, sob a ótica desses autores brasileiros, dados como o de Simon Coleman (2000) sobre a fluidez, até o multipertencimento, ou a frequência a diferentes denominações no contexto da Sué-

cia dos aderentes da *Word of Life* seria interpretado como um fenômeno não cristão, em si, mas pós-moderno.

Observa-se ainda que desde os anos de 1990, a IURD tem sido objeto quase exclusivo de análise quando se pretende discutir pentecostalismo no Brasil, como faz Paula Montero, em 2006. Os argumentos acima de Sanchis (1998) e Negrão et al (2008), de que a novidade pentecostal seria no Brasil apenas uma aparência, são amplamente compartilhados e serão reapresentados com ênfase distintas nos textos de Oro (1992), Pierucci e Mariano (2010), Birman, (1996b), Velho (2009), Almeida (2009), Montero, (2006), entre outros. É preciso dizer, no entanto, que mais recentemente alguns desses autores têm reelaborado suas interpretações a exemplo de Birman (2009) e Pierucci (2006), no sentido de passarem a cogitar algum nível de impacto do pentecostalismo sobre a cultura brasileira. Birman, por exemplo, em artigo publicado na revista *Mana* sugere uma “pentecostalização” da moralidade de segmentos sociais mais pobres. Pierucci, por sua vez, apontará para o *self* individualista produzido pela conversão ao pentecostalismo.

A Igreja Universal como objeto

Apesar da Igreja Universal não ser a maior igreja pentecostal no Brasil, podendo ser bem pequena em várias regiões do país, muitos autores analisam a questão do pentecostalismo no campo brasileiro referindo-se apenas ao que se observa na IURD. Essa super ênfase na IURD traz ainda mais dificuldades ao entendimento do pentecostalismo no Brasil devido a problemas metodológicos recorrentes em pesquisas sobre essa igreja.

Um desses problemas mais comumente repetido por vários pesquisadores da IURD é o de negar ou silenciar a existência de níveis diferenciados de adesão a esta denominação. Com isso se considera a prática e discurso daquele que seria um “cliente”, ou então alguém em uma etapa inicial do processo de conversão, como sendo o discurso de todos os fiéis dessa igreja. Nega-se, ou silencia-se, que há na IURD fiéis com forte comprometimento à sua comunidade religiosa e que esse comprometimento pode refletir uma conversão que se dá por

etapas e essas podem ser bem lentas. Os autores deixam de problematizar a complexidade do processo de adesão/conversão e fidelização na IURD, preferindo congelá-la e caracterizá-la através da sua clientela e não da sua comunidade. Esse modelo interpretativo e metodológico contrasta justamente com aquele empregado com a religião que estes mesmos pesquisadores dizem a IURD mais se parecer: a afro-brasileira. Nestas últimas, não é a clientela que a caracteriza, ou não é ela o foco da pesquisa, pois se assim o fosse seriam os pesquisadores obrigados a dizer que os aderentes se dizem católicos, e não haveria portanto relação genuína com o afro-brasileiro. Centra-se na comunidade de santo, pequena mas, como argumentam os pesquisadores, qualitativamente representativa do conhecimento religioso.

Por outro lado, a dificuldade de pesquisar essa comunidade da IURD pode levar muitos a negar que a IURD possua algum tipo de comunidade e se reduza a pastores, bispos e clientes. Por seu alto grau de fechamento, tem-se pouco acesso aos obreiros, pastores e outros membros mais militantes e convictos da IURD. Pastores e obreiros se recusam a dar entrevistas e até a conversar com pesquisadores. Dilemas éticos de pesquisar sem se revelar pesquisador têm gerado conflitos e impedido pesquisas. Por isso, com poucas exceções (R. CAMPOS, 1995; COSTA, 2002; GOMES, 2011), tem se afirmado não existir nenhuma comunidade religiosa, e se estudado apenas os “clientes” que vão à igreja para resolver problemas específicos; e afirma-se que estes não se integram em nenhum grupo ou atividade como fazem conversos das outras igrejas. Os estudos desses clientes reforçam o já suposto de que não há teologia na IURD e que os seus membros não possuem nenhum conhecimento religioso.

Por sua capacidade de lidar com a política, com a mídia e especialmente por sua expansão internacional, a IURD tem despertado interesse de pesquisadores de várias partes do mundo, e tem levado pesquisadores brasileiros a ampliar geograficamente seu campo de estudo, embora continuem a estudar a cultura brasileira. Com efeito, é a cultura brasileira que tem sido o foco de muitos estudos sobre a IURD no exterior (ver livro sobre a IURD organizado por ORO; CORTEN; DOUZON, 2006). Não podemos esquecer, contudo, a ênfase que tem

sido dada também à sua capacidade de adaptação à economia global e neoliberal.

Nessa linha de reflexão, é importante destacar também que há um conjunto de estudos que apontam afinidades da IURD com os novos tempos do neoliberalismo e nesse caso a IURD é apontada não como continuidade da cultura brasileira, mas uma expressão da cultura global. Entre esses estudos destacamos Paulo Gracino (2008), Wânia Mesquita (2008) e Diana Lima (2010) que apontam para afinidades entre o discurso da teologia da prosperidade e o neoliberalismo.

Apesar de alguns autores terem interpretado o pentecostalismo da mesma forma que as demais igrejas protestantes como ameaças à “cultura brasileira”, seja por converter “malandros”, seja por criticar a valorização que se fazia da malandragem, outros autores, adotando o paradigma da impossibilidade de conversão e de rupturas culturais, veem no pentecostalismo uma forma de malandragem, isto é uma estratégia de ludibriar para obter vantagens materiais (DIAS, 2008). Nesse aspecto, embora o objeto de maior interesse seja a Universal, analisam-se também as diferentes igrejas (CUNHA, 2008). Essa linha de argumento é muito forte nos muitos trabalhos que estudam a conversão ao pentecostalismo nas prisões. Eduardo Gusmão (2011), em tese defendida pelo PPGA da UFPE, critica a maioria dos estudos sobre conversão pentecostal no universo prisional por imputar sempre uma motivação nada espiritual nem ética, mas instrumental aos presos. Esses trabalhos, portanto, questionam a sinceridade da conversão, ou melhor, a própria conversão: os presos não se tornariam de fato pentecostais, mas fingiriam para se proteger de alguma coisa ou obter alguma vantagem. Para Gusmão, esses estudos não levam em conta que a conversão é um processo relacional, e que a transformação que se espera que tenha ocorrido precisa ser presentificada, comprovada pelo convertido (GUSMÃO, 2011). Por outro lado, os sinais da transformação sempre serão avaliados de maneiras variadas, validados, questionados ou negados, de acordo com o lugar que se ocupa no campo religioso (pastor, irmãos de fé, fiéis de outras reli-

giões, companheiro de carceragem que comunga ou não da mesma fé, antropólogo, etc).

De forma similar, outro conjunto de autores de vertente mais sociológica, e também da ciência da religião, explica o crescimento de movimentos pentecostais e carismáticos, e em especial da IURD, como fruto de estratégias de marketing das agências religiosas. Entre esses autores destacamos Leonildo Campos (1997), Jardimino (1993), Ricardo Mariano (2008), R. Mariano e A. Pierucci (2010). Novamente aí as conversões seriam processos culturalmente superficiais que não levariam a mudanças com algum tipo de permanência. O foco desses estudos seria mais nas agências religiosas e em seus projetos de proselitistas e missionários, cujo objetivo de promover o cristianismo seria questionado pelos autores desses estudos. Esses projetos são interpretados e estudados como meras propostas de ampliação de igrejas. É, portanto, nesse sentido, que a literatura brasileira sobre IURD afirma que essa igreja não traria nada de novo para a cultura brasileira. Embora seja nova em termos de uso da mídia, de expansão para o exterior, uma nova forma de relacionar religião política e dinheiro, não seria nova em termos culturais. Além de não promover rupturas com a cultura mais ampla, ela não seria capaz de transformar de fato os fiéis.

Esse tipo de análise feita da Universal tem sido transposta para o neopentecostalismo e pentecostalismo em geral. A Igreja Universal parece ser um caso preferido na antropologia brasileira por que aparentemente estaria dando suporte empírico para os argumentos de continuidade cultural e da inutilidade e ineficiência do conceito conversão, que têm sido hegemônicos na antropologia e sociologia da religião no Brasil.

Em contraste com os estudos acima, na antropologia do cristianismo o conceito de conversão, a metodologia comparativa e a sociologia weberiana estão em destaque. Sobre esta última, apesar de não ser reconhecida e citada explicitamente por esses antropólogos, podemos identificar em Joel Robbins (2010), por exemplo, que a própria temática, com foco nas religiões de salvação e na ruptura dessas com a tradi-

ção, e ainda o uso da tipologia ideal como sendo aproximações desse autor com os escritos de Weber ([1922]1993)].

A noção de cultura e interpretação do pentecostalismo

Para definir se conversão seria uma ruptura ou continuidade seria preciso identificar com o que se rompe ou dá continuidade. E isto só pode ser feito se entendemos o que é cultura para o (no) contexto. E aqui já destacamos que a ideia de cultura e “nossa cultura” entre os pesquisadores brasileiros tem forte impacto nas suas interpretações da conversão pentecostal. Uma questão anterior que se levanta é em que medida essa “cultura brasileira” não teria sido, em certa medida, “construída” ou “inventada” tal como proposto por Roy Wagner ([1975] 1981) por nossos cientistas sociais? Quando Gilberto Freyre ([1933]1978) e Roberto DaMatta (1979, 1984) destacam a tendência à mistura de raças e de religião na cultura brasileira como traço da cultura nacional e Sérgio Buarque de Holanda ([1936]1963) a “cordialidade”, estão valorizando positivamente esses traços e mostrando contraste e “rupturas” com a cultura dominante na Europa e nos Estados Unidos.

Afirmar que o pentecostalismo não tem sucesso em mudar nossa cultura corresponderia afirmar que fomos bem sucedidos resistindo à colonização de nossas consciências: somos fiéis a nós mesmos. O pentecostalismo seria parte dessa cultura ocidental que ameaçaria e colonizaria as consciências dos povos que foram dominados pelo Ocidente (COMMAROFF; COMAROFF, 1991). Esse tipo de argumento cria um paradoxo: como algo que não consegue afetar nem mudar uma consciência pode ser entendido como ameaçador? Se não teria poder para mudar nada, como seria capaz de ameaçar?

Importa destacar que nessa linha interpretativa, a nação brasileira apenas aparentemente, devido a seu idioma e religião (cristianismo católico aparente também), daria continuidade à cultura do colonizador, por que diferentemente desse teríamos a capacidade original de tudo sincretizar. “Canibalismo” surge como metáfora poderosa para pensar e fabricar o Brasil. Sobre o pensamento social brasileiro, Rober-

to Motta (1994a) já chamou atenção para a presença da ideia de “identofagia” em muitos intérpretes do Brasil.

Mais recentemente notamos a reinvenção desse modelo identofágico na produção teórica da antropologia brasileira em Maria Aparecida Vilaça (2008) e Eduardo Viveiros de Castro (1992,1998). O “perspectivismo” observado em seus nativos muito se assemelha e se alia a essa tradição intelectual hegemônica brasileira, que remonta ao início da formação do que se pode chamar de ciências sociais em nosso país. Não se trata aqui de reduzir o sofisticado modelo teórico do perspectivismo de Viveiros de Castro a uma ideologia do nacional. Por outro lado, consideramos que se o perspectivismo com a sua ideia de transformação à *indígena* nos ajuda a romper com essencialismos, substâncias inatingíveis; por outro, notamos nesse modelo teórico a recorrência do “canibalismo” como metáfora chave para interpretação e análise cultural, onde a transformação à *indígena* é sempre a transformação do mesmo. Portanto, paradoxalmente não será o perspectivismo, mas justamente a antropologia do cristianismo, como pensada por Joel Robbins (2003, 2004b), que pode e tem provocado uma reavaliação de antigas interpretações sobre o pentecostalismo e cristianismo em geral em solo brasileiro.

Outra ilustração de como dependendo da noção que se adote de cultura se pode chegar a um tipo de interpretação que reduza capacidade analítica do pesquisador é apresentada de forma detalhada por David Lehmann (1996) em sua análise sobre a noção de cultura popular usada por vários pesquisadores no Brasil, entre esses Carlos R. Brandão. A noção de cultura popular como resistência, ou forma de luta, expressa uma reação a processos intensos de urbanização e modernização da economia que tendem a estimular o desprezo por crenças e práticas tradicionais consideradas “atrasadas”, inferiores. Assim, a noção de cultura popular como uma forma velada de luta, além de trazer embutida uma interpretação a priori, traz também um projeto social e político de apoio a essas resistências. No entanto os aspectos, que o antropólogo definirá como parte da “cultura popular”, serão os que ganharão legitimidade e deverão ser defendidos ou reforçados em sua resistência.

Esse problema acima tem sido discutido também por Roberto Motta (1994a, 1994b) analisando o maior apreço da religião afro-brasileira pelos antropólogos. Esse autor comenta a existência do que chama de uma *Santa Aliança* entre as religiões afro-brasileiras e os antropólogos no Brasil, e sugere que os pentecostais recusam essa aliança e tendem a não ser muito bem vistos pela antropologia nacional. Motta (2002) ainda chama atenção que os livros de antropologia sobre as religiões afro-brasileiras vêm já algum tempo sendo lidos por pais de santo que baseados nessas leituras escrevem seus livros religiosos. Dessa forma, os antropólogos se tornam fonte de referência religiosa também. Dito de outro modo, os antropólogos que estudam a religião afro-brasileira têm contribuído na redefinição e recriação desse seu objeto de pesquisa elaborando discursos e valores adotados pelos próprios líderes religiosos (ver também FRY, 1984; BIRMAN, 1983; GÓES DANTAS, 1988).

Para efeito do argumento deste artigo, o que importa aqui é chamar atenção para a questão da antropologia de si próprio resultar na construção de uma auto-imagem. Vale ressaltar que consideramos que o papel desempenhado pela antropologia na construção da cultura brasileira em nosso país seria quase que inevitável, reforçado o fato de ser uma antropologia feita em casa.

Entendemos que a antropologia do cristianismo pode, por contraponto metodológico, com sua ênfase em uma agenda comparativa e utilização de tipos ideais, nos ajudar a relativizar o nosso lugar no campo, e com isso pôr em perspectiva as nossas interpretações do pentecostalismo e da cultura brasileira. Perguntamos: em que medida essas interpretações não estão contaminadas por ideias apriorísticas sobre o que entendemos e definimos ser cultura brasileira? A proposta de Robbins nos ajuda ir além do viés de nossas ciências sociais que enfatiza as nossas especificidades e faz com que percamos a noção de que o que acontece no Brasil também pode ocorrer em outros lugares. A ênfase no sincretismo como sendo algo tipicamente brasileiro seria um exemplo desse viés; ou seja, dessa nossa mania epistemológica quase obsessiva de vincular tudo a uma matriz cultural sincrética e à nossa identidade brasileira específica. Esse desejo de mostrar que não

nos contaminamos com o pentecostalismo ou modernidades contrasta com o desejo de dizer que não somos mais portugueses apesar da língua ser a mesma, a religião a mesma; não somos igual ao resto da América Latina e temos uma identidade própria de uma nação. Como isso é construído pelas próprias ciências sociais, e que precisa ser relativizado, é o que a antropologia do cristianismo coloca em evidência com sua metodologia que foca na ruptura.

Por outro lado, não podemos imaginar que os processos sociais se dão num vazio, e, portanto, o modelo da antropologia do cristianismo precisa dialogar com questões relativas ao local, ao contexto, à cultura. Surge como fundamental para análise uma perspectiva relacional. Do que analisamos até este momento não podemos pensar a ideia de ruptura sem levar em conta continuidade. Tanto uma como outra são relacionais, tal qual o conceito de identidade, você só tem uma identidade porque existe alguém para contrastar, existe um outro. Da mesma forma você somente pode romper ou continuar em contraste, e também apenas pode romper em aspectos e não no total. A continuidade total seria a não mudança, o mesmo que a negação da vida que é processo contínuo de transformação. Do mesmo modo, a ruptura total seria morte, o fim e o não existir mais.

REFERÊNCIAS CITADAS

ALMEIDA, Ronaldo. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____. *Religião em Transição* In BRANDÃO, Carlos R.; DUARTE, Luiz F. D. (Org) . *Horizontes das ciências sociais no Brasil: Antropologia*, P. 367-406. 2010.

BASTIDE, Roger. *Imagens do nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro: Seção de Livros de Empresa Gráfica "O Cruzeiro" S.A, 1945.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda?* São Paulo: Brasiliense

(Coleção Primeiros Passos), 1983.

BIRMAN, Patrícia. Mediação feminina e identidade pentecostal. *Cadernos Pagu*, v. 6-7, p. 201-226. 1996a.

_____. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: Passagens. *Religião e Sociedade*, v.17, n.1-2, p. 90-109. 1996b.

_____. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. *Mana*, v. 15, n.2, p. 321-348. 2009.

BITTENCOURT, José F. Remédio Amargo. *Tempo e Presença*, v. 13, n.259, p. 31-34. 1991.

_____. Do protestantismo sincrético: Um ensaio teológico pastoral sobre o pentecostalismo brasileiro. In: *Curso de verão, ano VII*, São Paulo: Editora Paulus, p. 107-119, 1993.

BOBSIN, Oneide.. A morte morena do protestantismo branco: Contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas. In *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos. p. 39-63, 2002.

BRANDÃO, Carlos R. Deuses do povo: Um estudo sobre religião popular. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, [1936] 1963.

CAMPOS, Roberta B. C. Emoção, magia, ética e racionalização: As múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação de Mestrado em Antropologia Universidade Federal de Pernambuco, 1995

CARNEIRO CAMPOS, Renato. *Igreja, política e região*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1967.

COLEMAN, Simon.. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. In BUCKSER, A.; GLAZIER, S. (org) *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield., Pp. 15-28, 2003.

COMAROFF, Jean; John COMAROFF. Of Revelation and Revolution. Vol. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago: University of Chicago Press. 1991.

COSTA, Livia A. F. da. Qu'est-ce qui fait crier les crientes? Emotion, corps et délivrance à l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu. Tese (Doutorado em Antropologia). École des hautes études en sciences sociales, Paris, França. 2002.

DAMATTA, Roberto. Carnaval, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. O que faz o brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984

DANTAS, Beatriz G. Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIAS, Camila C. C. N. A Igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo: Religião e violência na prisão. São Paulo: Humanitas, 2008 .

FERNANDES, Rubem C.; SANCHIS, Pierre,; VELHO, Otávio; PIQUET, Leandro; MARIZ, Cecília; MAFRA, Clara . Novo nascimento: Os evangélicos em casa, na política e na igreja. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala. 19ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, [1933] 1978.

FRY, Peter. Gallus Africanus est! Ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: VON SINON, Olga. (Org.). Revisitando a terra de contrastes. CERU, p. 31-45, 1984.

FRY, Peter; Gary HOWE. Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo. Debate e Crítica, v. 6, p. 75-94, 1975.

GOMES, Edlaine C. A era das catedrais: A autenticidade em exibição. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

GRACINO, Paulo, Jr.. Surtos de aconselhamento e soluções biográficas: A Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. Antropológicas, v. 19, n.1, p. 43-66, 2008.

GUSMÃO, Eduardo H. A. de. Dinâmicas prisionais e religião: Uma análise sobre as trajetórias e experiências de detentos em processos de

conversão. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2011.

HOFFNAGEL, Judith C. Pentecostalism in a Brazilian City. Tese de doutorado em Antropologia, University of Indiana, EUA, 1978.

JARDILINO, José R. L. Sindicato dos mágicos: Um estudo de caso da eclesiologia neopentecostal. São Paulo: Centro Ecumênico de Publicações e Estudos, 1993.

LEHMANN, David. Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America. Cambridge, MA: Polity Press, 1996.

LIMA, Diana N. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Mana*, v. 16, n. 2, p. 351-373, 2010.

MACHADO, Maria das D. C. Carismáticos e pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Editora Autores Associados, 1996.

MACHADO, Maria das D. C.; MARIZ, Cecília L. Mulheres e práticas religiosas: Um estudo comparativo das CEBs, comunidades carismáticas e pentecostais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.34, p. 71-87, 1997.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: Experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, v. 6, n.1, p. 57-86. 2000.

_____. Na posse da palavra: Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências, 2002.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 2, n.2, p. 41-66, 2008.

MARIZ, Cecília L. Religião e pobreza: Uma comparação entre CEBs e igrejas pentecostais. *Comunicações do ISER*, v. 7, n.30, p.10-19, 1988.

_____. Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1994a.

_____. L'affirmation des intérêts dans l'étude des faits religieux au Brésil. *Social Compass*, v. 41, n.3, p.355-365, 1994b.

_____. Deliverance and Ethics. In: Barbara BOUDEWIJNSE; André DROOGERS; Frans KAMSTEEG (org.). *More than Opium: An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*. London: Scarecrow Press, p. 203-223, 1998.

MARIZ, Cecília L.; CAMPOS, Roberta B. C. Pentecostalism and 'National Culture', *Religion and Society: Advances in Research*, v.2, p.106-121, 2011

MARIZ, Cecília. L.; MACHADO, Maria das D. C. Pentecostalism and Women in Brazil. In: Edward CLEARY; Hannah GAMBINO (Org.). *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder: Westview Press, p. 41-54, 1997.

_____. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, v. 5, p. 21-43, 1998.

MESQUITA, Wânia A. B. A promessa, a crença e a prosperidade: As gramáticas da Igreja Universal. *Antropológicas*, v. 19, n. 1, p. 91-122, 2008.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: ANPOCS-Editora Sumaré, p. 327-367, 1999.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 74, p.47-65, 2006.

MOTTA, Roberto. Ethnicité, nationalité et syncrétisme dans les religions populaires brésiliennes. *Social Compass*, v.41, n1, p. 67-78, 1994a.

_____. L'invention de l'Afrique dans le candomblé du Brésil. *Storia, Antropologia e Scienze Del Linguaggio*, v. 9, n.2-3, p.65-85, 1994b.

_____. L'expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes: Réenchantement et décomposition. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 117, p.113-125, 2002.

NEGRÃO, Lisias; PAIVA, J.; CONSORTE, Josildeth G.; LEPINE,-

Claude. In: NEGRÃO, Lísias (Org.). *Novas tramas do sagrado*. São Paulo: Edusp, p. 9-32, 2009.

NOVAES, Regina. *Os Escolhidos de Deus*. Rio de Janeiro: MarcoZero/ISER. 1985.

ORO, Ari P. Podem passar a sacolinha: Um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*, v. 9, p. 7-44, 1992.

_____. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n.53, p. 53-69, 2003.

ORO, Ari P.; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PIERUCCI, Antônio F. Sociologia da Religião área impuramente acadêmica. In: MICELI, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol. 2, Brasília/ DF: Editora Sumaré/ ANPOCS, P. 237-286, 1999.

_____. 'Bye bye, Brasil': O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Revista Estudos Avançados*, v. 18, n.52, p. 17-28, 2004.

_____. Ciências sociais e religião – a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, F. and MENEZES, R. (org.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, p. 17-33, 2006.

PIERUCCI, Antônio F.; MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião, uma sociologia da mudança. In: MARTINS, Carlos B.; MARTINS, Heloisa H. T. de Souza. (Org.). *Horizontes das ciências sociais: Sociologia*. São Paulo: ANPOCS, P. 279-301, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1991

_____. Perto da magia e longe da política: Derivações do encantamento no mundo desencantado. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 34, p. 81-91, 1992.

ROBBINS, Joel. On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking. *Religion* 33, v.3, p. 221-231, 2003.

_____. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004a.

_____. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, v. 33, p. 117-143, 2004b.

_____. *Transcendence and the Anthropology of Christianity: Change, Language, and Individualism*. Aula Inaugural na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

ROLIM, Francisco C. *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura 'católica-brasileira.' *Revista de Antropologia (USP)*, v.37, p. 145-182, 1994.

_____. Comentário de Pierre Sanchis (5 de junho de 1997). In: FERNANDES, Rubem C.; SANCHIS, Pierre.; VELHO, Otávio G.; PIQUET, Leandro.; MARIZ, Cecília; MAFRA, Clara. *Novo nascimento: Os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad, p. 150-168, 1998.

_____. *Religiões, religião: Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro*. In: SANCHIS, P. (org.). *Fiéis e cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil* Rio de Janeiro: Editora UERJ, p. 9-57, 2001.

SOUZA, Beatriz M. de. *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SZTUTMAN, Renato. "Apresentação". In: SZTUTMAN, R. (org). *Eduardo Viveiros de Castro: Entrevistas*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, p. 6-19, 2008.

VELHO Otávio G. Comentário sobre a pesquisa. In: FERNANDES, Rubem C. , SANCHIS, Pierre., VELHO, Otávio G., PIQUET., MARIZ, Cecília. e MAFRA, Clara. . *Novo nascimento: Os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad, p. 169-180, 1998.

_____. *Missionization in the Postcolonial World: A View from Brazil and Elsewhere*. In CSORDAS, Thomas J.(org) *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley: University of California Press, p. 31-54, 2009.

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. *Mana*, v. 14, n. 1, p. 173-204. 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. (Tradução. Catherine V. Howard). Chicago: University of Chicago Press, [1986] 1992.

_____. Cosmological Deixis and Ameridian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.), v. 4, n.3, p. 469-488. 1998.

_____. *Etnologia Brasileira*. In: MICELI, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: ANPOCS-Editora Sumaré, p. 109-223, 1998.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Rev. ed. Chicago: University of Chicago Press, [1975] 1981.

WEBER, Max. *The Sociology of Religion*. (Tradução. Ephraim Fischhoff). Boston: Beacon Press, [1922] 1993.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1967.

SOBRE OS AUTORES

Carmen Rial

Jornalista e antropóloga tem doutorado em Antropologie et Sociologie pela Université de Paris V (1992). Professora do departamento de Antropologia da UFSC (1982), atua no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, os quais coordenou. Lecionou em diversas universidades entre as quais a UNB, a Universidad de La República e a Universidade de Lisboa. Pesquisadora visitante na Universidad de Cádiz, na Universidad Complutense de Madrid, Visiting Scholar na Berkeley University. Pós-doutorados na EHESS, na Université de Toulouse, e no LAS do College de France. Participou da criação das revistas *Ilha*, *Vibrant*. Orientou 20 monografias de conclusão de curso de graduação, 21 dissertações de mestrado, 22 teses de doutorado (sendo 5 co-orientações). Tem publicações na área de Antropologia Urbana, principalmente nos seguintes temas: antropologia visual, antropologia da alimentação, globalização cultural, estudos de mídia e antropologia do esporte. Recebeu o premio Pierre Verger de Contribuição à História da Antropologia, a bolsa de Pesquisa Faculty Enrichment do Governo do Canadá. Coordena o Núcleo de Antropologia Audiovisual e Estudos da Imagem (Navi) e o Grupo de Antropologia Urbana e Marítima, e integra o Instituto de Estudos de Gênero (IEG). Atualmente, é presidente da Associação Brasileira de Antropologia.

Cecília Mariz

Obteve o PhD em Sociology of Culture and Religion pela UNI/Boston University (1989). De 1999 a 2000 realizou pós doutoramento na EHESS em Paris. Desde 1995 é professora de sociologia no Depto de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Foi também professora na Universidade Federal Fluminense e na Universidade Federal de Pernambuco. Sua especialização é sociologia da religião e tem pesquisado religiões no Brasil com maior ênfase no catolicismo

e pentecostalismo.

Fabiana Maria Gama Pereira

Psicóloga pela Universidade Católica de Pernambuco, Mestre e Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco com período sanduíche na Universidade de Salamanca, Espanha. Doutora em Antropologia pela Universidade de Salamanca (Espanha) no Programa de Antropologia de Iberoamérica em 2008. Desde 2004 é pesquisadora do Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade (FAGES) e do Laboratório de Estudos em Cultura Contemporânea (LECC), ambos ligados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Museologia da UFPE. Atualmente é bolsista de Pós-Doutorado pela Capes e pela FACEPE. Está ligada ao Núcleo de Estudos em Religiões Populares (NERP) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Museologia da UFPE. Suas principais linhas de pesquisa são estudos na área de antropologia do corpo, das emoções, no campo da antropologia brasileira, entre outras. E-mail: gamapereirafabiana@gmail.com

Gustavo Lins Ribeiro

Ph.D. – CUNY, 1988. Prof. titular DAN/UnB. Pesquisador 1-A do CNPq. Prof. visitante nos EUA, A. Latina e África do Sul. Membro de comitês editoriais no Brasil e no exterior. Publicou 20 livros no Brasil, Argentina, China, Colômbia, Espanha, Estados Unidos, Inglaterra e México e mais de 150 artigos em português, espanhol, inglês, japonês, francês e alemão. Ex-presidente da ABA. Primeiro presidente do WCAA. Vice-presidente da IUAES, 2009-2018. Presidente da ANPOCS, 2012-2014.

Josefa Salete Barbosa Cavalcanti

Professora Titular do Departamento de Sociologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco; pesquisadora do CNPq. Áreas de atuação: Antropologia e Sociologia, com ênfase em Sociologia Rural e Antropologia Rural. Principais temas de interesse e publicações em artigos e livros sobre: globaliza-

ção da agricultura e dos alimentos; desenvolvimento rural, sociedades camponesas; desigualdades sociais; trabalhadores migrantes, trabalho e gênero. E-mail: saletecav@gmail.com

Mariza Peirano

Formada em Ciências Sociais pela FNF/ IFCS/UFRJ (1970), obteve o mestrado em Antropologia Social na UnB (1975) e o doutorado na Universidade de Harvard (1981). Antes, cursou três anos de Arquitetura na UnB (1962-4). Professora Titular, aposentada, da Universidade de Brasília, é atualmente Pesquisadora Sênior do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Foi professora visitante do Museu Nacional/UFRJ, Unicamp, Instituto Rio Branco e Universidade de Columbia; visiting scholar no MIT, Harvard e Columbia. Ocupou a vice-presidência da ABA (Associação Brasileira de Antropologia, 1994-1996) e fez parte do Comitê Assessor do CNPq para a área de Antropologia por dois mandatos. Suas áreas de interesse incluem etnografia e teoria antropológica, rituais, antropologia da política, antropologia em perspectiva comparada. É autora de *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas* (Editora UnB, 1992), *A Favor da Etnografia* (Relume Dumará, 1995), *Rituais Ontem e Hoje* (J.Zahar, 2003), *A Teoria Viva e Outros Ensaios de Antropologia* (J.Zahar, 2006) e organizadora de *O Dito e O Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais* (Relume Dumará, 2001).

Mísia Lins Reesink

Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales-Paris (2003) e Mestre em Antropologia, concluído na UFPE em 1995. Foi professora adjunta do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, atuando também no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA, entre 1997 e 2008. Desde janeiro de 2009 é professora de Antropologia no Departamento de Antropologia e Museologia e da Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Tem publicações e desenvolve pesquisas na área de Antropologia, especial-

mente nas temáticas de religião, morte e do campo da antropologia brasileira.

Raymundo Heraldo Maués

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/PPGCS da Universidade Federal do Pará/UFPA e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/PPGCR da Universidade do Estado do Pará/UEPA. Bolsista de produtividade do CNPq.

Roberta Bivar Carneiro Campos

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (1992), mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (1995) e doutorado em Antropologia Social - University of St. Andrews (2001). Atualmente é professora adjunto IV da Universidade Federal de Pernambuco, pesquisadora e vice líder do Núcleo de Pesquisa sobre Religiões Populares do PPGA da mesma universidade, e membro da comissão editorial da Revista *Anthropológicas*. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em emoções, atuando principalmente nos seguintes temas: religião, cultura e identidade, emoções, teoria antropológica, corpo e sociedade.

Russell Parry Scott

Professor titular de Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco. Possui graduação em Línguas Contemporâneas (concentração: Espanhol) - Hamilton College (1971), Mestrado em Latin American Studies, Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin (1973) e doutorado em Antropologia - University of Texas at Austin (1981). Foi professor e pesquisador visitante nas Universidades de Georgetown (1984-1985), Harvard (1991-1993) e Salamanca (2006-2007). Tem experiência na área de Antropologia e de Sociologia, com ênfase no interface entre estruturas domésticas e outras esferas de poder em diversos contextos sociais urbanos e rurais, tendo realizado pesquisa entre trabalhadores rurais e agricultores no Nordeste, com atingidos de

barragens e de projetos de desenvolvimento, e com residentes da periferia urbana. Temas ressaltados incluem poder, gênero, família, saúde, saúde reprodutiva, migrações. Também aborda ensino, pesquisa a elaboração de teoria em diferentes antropologias nacionais.

E-mail: rparryscott@gmail.com

**RUMOS DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL E NO MUNDO:
GEOPOLÍTICAS DISCIPLINARES**

FORMATO

16 x 23 cm

TIPOGRAFIA

Book Antiqua

CommercialScript BT

Felix Titling

PAPEL

Capa em Triplex 250g/m²

Miolo em Offset 75g/m²

Montado e impresso na oficina gráfica da

Editora  **UFPE**

Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 | Várzea, Recife - PE CEP: 50.740-530

Fones: (0xx81) 2126.8397 | 2126.8930 | Fax: (0xx81) 2126.8395

www.ufpe.br/edufpe | livraria@edufpe.com.br