

O MATO & O ASFALTO: CAMPOS DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL*

A antropologia termina onde começa o asfalto.
Citado por Lurdes Arizpe (1988)

O dito que eu conhecia era ligeiramente diferente: “A antropologia começa onde termina o asfalto”. Tendo chegado à antropologia nos anos 1970, este me aparecia como o modo dominante na disciplina: os que iam para o mato, por oposição aos que ficavam no asfalto, é que eram os verdadeiros antropólogos. Lembro como nos pareciam aborrecidas as intermináveis discussões sobre a teoria de Lévi-Strauss em sala de aula, quando o que mais almejávamos era sair atrás de nativos de outras terras, como ele, e tentar entender como é que eles viam o mundo. A maior parte de nós, estudantes, nunca foi atrás de índios, é claro, e nos contentamos com uma paráfrase da antropologia, analisando os nativos da terra em outras cenas, na sua maior parte urbanas. E, não obstante nossa admiração por *Tristes trópicos*, ou por *O pensamento selvagem*, nossa lealdade política estava em outra parte: éramos fervorosos partidários da história crítica e contra a “sociologia sem sociedade” de Lévi-Strauss (Clastres apud Viveiros de Castro, 1992). Isto é, que os etnólogos nos pareciam, a nós outros, urbanitas, como uma estranha tribo que invejávamos ou depreciávamos, a medias.¹ Assim, é particularmente difícil fazer uma resenha crítica da antropologia no Brasil nos últimos vinte ou trinta anos sem evocar as tensões, teóricas e políticas, que as últimas modas de Paris — e, mais recentemente, da Califórnia — aqui provocavam. Mas creio que há alguns pontos sobre os quais todos nós, antropólogos dessa geração, que tem hoje entre cinquenta e sessenta anos, concordaríamos: foi nesse então que a etnologia começou a se destacar como, segundo Roberto DaMatta, “a antropologia que deu certo”, e foi também nesse momento que se constituiu, na antropologia brasileira, uma tradição forte de antropologia urbana. Assim, o porquê de outro tema forte na constituição histórica da disciplina no Brasil, os estudos sobre os “negros”, ter saído da cena antropológica naquela época, ou um pouco antes, é uma questão que deve ser abordada desde logo.

NEGROS, MULHERES

Traçando o panorama que encontrou ao se dedicar ao estudo da antropologia no final da década de 1950, diz Roberto DaMatta: “No fundo, estávamos no tempo em que toda a antropologia cultural se resumia em estudos de ‘brancos’, ‘índios’ e ‘negros’, com muito pouca consciência crítica a respeito da constituição destas categorias como objeto de estudo e com pouco interesse na análise de suas relações concretas em casos específicos” (1981: 180). Mas, ainda que DaMatta cite os autores lidos, na época, sobre a questão racial (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Donald Pierson, Ruth Landes e Édison Carneiro), parece que, como jovem estudante, não tinha se dado conta da inflexão que esses estudos estavam já sofrendo no cenário intelectual brasileiro, desde meados da década de 1950. De fato, foi a partir das críticas (Holanda, [1944] 1978) e, em alguns casos, da autocrítica (Carneiro, [1953] 1964), a respeito da perspectiva adotada até então, mas principalmente devido à influência do Projeto Unesco de Relações Raciais (Maio, 1997), que o negro deixou, gradativamente, de ser visto como um objeto exótico, como dizia Sergio Buarque de Holanda, e passou a ser encarado como velho cidadão do país que era, como dizia Édison Carneiro — passando, também, da esfera da antropologia (cultural) para a esfera da sociologia. Sua inserção no mercado de trabalho, e a relação entre raça e classe, receberam desde então dos sociólogos uma atenção que se mostraria permanente.² É quase paradigmático que Luíz de Aguiar Costa Pinto, aluno querido de Arthur Ramos — então o decano do campo de estudos sobre os negros no Brasil — e colaborador dos antropólogos Thales de Azevedo e Charles Wagley numa pesquisa patrocinada pela Universidade de Columbia na Bahia, tenha se aliado, ele também, na crítica às pesquisas sobre “o negro como espetáculo”, tenha sido pioneiro na análise da relação entre raça e classe, e se empenhado ainda em distinguir a sociologia da antropologia (Maio & Villas Bôas, 1999). Seu trabalho, *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança* (1953), é um bom indício da realocação desses estudos desde então na órbita da sociologia.

Hoje, a maior parte dos antropólogos que trabalham com a questão racial fazem pesquisas a respeito das religiões afro-brasileiras, com uma pequena parte deles se dedicando a analisar a própria história da constituição desse campo de estudos.³ Uma inovação recente nesse campo, que me parece caudatária do trabalho dos etnólogos, é uma preocupação com a recuperação das “terras de quilombo” ou “terras de preto” — terras tradicionalmente habitadas por descendentes dos escravos fugidos antes da Abolição da escravatura em 1888, e cuja posse foi, cem anos depois, garantida pela Constituição brasileira — paralela à recuperação das tradições de seus habitantes.⁴ Outra é a dos estudos da relação entre raça e gênero: aparentemente incipiente, esse tema de reflexão tem uma longa história na antropologia brasileira e está também relacionado à reflexão sobre as religiões afro-brasileiras.⁵

MULHERES, ÍNDIOS

O campo dos estudos feministas, do qual o dos estudos de gênero é um desdobramento, já foi objeto de várias avaliações (Franchetto, Cavalcanti & Heilborn, 1981; Corrêa, 1984; Heilborn, 1992; Heilborn & Sorj, 1999), cabendo apenas observar que, se a presença de antropólogas, mais do que de antropólogos,⁶ é forte, ele já se constituiu, de saída, como um campo de estudos interdisciplinar, que conta, principalmente, com a colaboração de sociólogas, historiadoras, educadoras e psicólogas.⁷ O que é interessante observar é que a noção de gênero está sendo cada vez mais incorporada ao trabalho das etnólogas, embora ainda apareça timidamente no trabalho dos etnólogos,⁸ e que elas compartilham com as antropólogas que estudam questões de gênero, mas não são etnólogas, uma bibliografia teórica de referência semelhante.⁹ Essa observação é importante porque esses estudos sinalizam uma abertura de fronteira, por assim dizer, para aqueles que, como eu, se sentem intimidados com a especialização crescente dos estudos etnológicos no país e se sentem, ao mesmo tempo, atraídos pelas concepções extremamente inovadoras trazidas pela etnologia para a discussão antropológica (Viveiros de Castro, 1996a; Fausto, 2001).

Que a etnologia feita aqui tem uma ambição teórica mais ampla do que descrever os “índios do Brasil”, é exemplificado em qualquer das monografias produzidas pelo grupo cuja linhagem Eduardo Viveiros de Castro irá reconstituir; e é também um objetivo explícito: “Assim como a Austrália e o sudeste asiático ‘produziram’ a teoria de aliança de parentesco, a África a teoria das linhagens, a América do Sul tropical ainda está à espera de uma intuição temática equivalente, uma *controlling metaphor* capaz de servir de baliza” (Viveiros de Castro, 1992: 188).

O ensaio, quase um depoimento, de Eduardo Viveiros de Castro sobre sua trajetória como etnólogo, nos informa sobre o que mudou de uma geração a outra: quase vinte anos após a chegada de Roberto DaMatta ao Museu Nacional, o panorama encontrado por ele ao lá chegar era inteiramente diferente.¹⁰ Referindo o contexto de sua formação ao Projeto Harvard-Brasil Central, coordenado por David Maybury-Lewis, diz Eduardo:

Maybury-Lewis fora aluno de Herbert Baldus, em São Paulo, e depois de Rodney Needham, em Oxford. Havia-se distinguido por suas contribuições à chamada “teoria da aliança”, que vem a ser a versão inglesa da teoria d’As estruturas elementares do parentesco; havia também entrado em uma polêmica com Lévi-Strauss a propósito das organizações dualistas; e havia produzido uma das primeiras monografias modernas sobre uma sociedade indígena sul-americana. Ele e o grupo de “jê-ólogos” — Matta, Melatti, Turner, Crocker, Lave, Bamberger, e numa próxima geração acadêmica, Seeger — eram assim uma ligação com o centro clássico da teoria antropológica, capazes de pôr os índios brasileiros na série que incluía os Trobriandeses, os Nuer, os Kachin e os Crow. [...] De toda forma, as etnografias de [Da]Matta (1976) e Seeger (1981) foram os modelos essenciais dos meus trabalhos — ainda que não creia que meus dois professores se reconheçam neles (1992: 174).

Num aspecto certamente Roberto DaMatta se reconhecera: numa entrevista de 1994, ele contava, divertido, sua primeira experiência ao fazer um seminário em Harvard quando, a cada pergunta de seus professores e colegas, a respeito da “organização interna” do grupo estudado, ele respondia: “é o contato”.¹¹ O que Viveiros de Castro está enfatizando é, então, a passagem de uma etnologia que privilegiava o “contato interétnico” para uma “sociologia indígena”:

Princípios cosmológicos embutidos em oposições de qualidades sensíveis, uma economia simbólica da alteridade inscrita no corpo e nos fluxos materiais, um modo de articulação com a “natureza” que pressupunha uma socialidade universal — eram esses os materiais e processos que pareciam tomar o lugar dos idiomas juristas e economicistas com que a antropologia descrevera as sociedades de outras partes do mundo, com seus feixes de direitos e deveres, seus grupos corporados perpétuos e territorializados, seus regimes de propriedade e herança, seus modos de produção linhageiros. Longe de se constituir em conteúdos “superestruturais” ou “culturais” das formações sul-americanas, aqueles materiais e processos articulavam diretamente uma sociologia indígena (1999: 147).

É claro que essa descrição alusiva ao que a antropologia fizera em outras partes do mundo já referia um discurso ele próprio sob suspeita pelo menos desde os anos 1960 (Barnes, 1962; Strathern, 1988; Lambeck & Strathern, 1998 — para só ficar em exemplos melanésios), e que continuaria a ser criticado desde então, cada vez mais amplamente; mas o que interessa reter aqui é que, ao delinear esse quadro da pesquisa etnológica no país, nos últimos trinta anos, Eduardo nos ajuda a ver com mais clareza que ventos semelhantes aos que sopravam em outras terras, também batiam por aqui. E se, como ele observa — “Se é para ‘dialogar’, e não tem muito outro jeito, então seria preciso começar a rebater para a matriz nossas lucubrações periféricas, e a meter a colher na sopa metropolitana” (1999: 177) — parece que a etnologia tem sido um bom exemplo desse “meter a colher”.

Para não remontarmos ao famoso “fieldwork in absentia”, como Robert Lowie referia sua colaboração com Curt Nimuendaju, lembremos apenas que, desde os anos 1970, bem no (re)começo de nossa história institucional, a noção de fricção interétnica já era apropriada por Bonfil Batalla, em seu debate com Aguirre Beltrán (Bonfil Batalla, 1972) e que, no Coloquio sobre Friciones Interétnicas en América del Sur, reunido em Barbados, em 1971, aquela noção era o centro da cena de discussão antropológica/indigenista;¹² que, um pouco depois, uma jovem aluna de Lévi-Strauss (Carneiro da Cunha, 1973) publicava um artigo que, segundo um especialista, antecipava “questões só levantadas bem mais tarde pela antropologia” (Viveiros de Castro, 1999: 141 — na mesma frase, ele refere DaMatta, 1970) e, para não ampliar demasiado a lista (há outros exemplos de intervenção na cena internacional ao longo deste texto), que em 1993 a antropologia da Amazônia mereceu um número especial da revista *L’Homme*.¹³ Ao mencionar esses exemplos não me move nenhum impulso nacionalista, mas sim a intenção de indicar instâncias de diálogo, a partir de uma

percepção da antropologia como, no dizer de Mariza Peirano (1991), “plural”: será preciso lembrar que os pais fundadores da disciplina estabeleceram suas tradição em países dos quais não eram nativos?

Mas a etnologia seria a única vertente da antropologia brasileira a levar ingredientes para a “sopa metropolitana”? Vejamos.

ÍNDIOS, BRANCOS

Se a etnologia tem sido um dos campos fortes na definição da antropologia no Brasil, tem sido também um campo constituído sob o signo do diálogo — com pesquisadores das mais diferentes tradições antropológicas, com questões teóricas que atravessam a nossa, e outras, tradições e, o que é tanto mais interessante por ser menos comum aqui, com uma tradição etnológica localmente constituída desde, pelo menos, o século passado.¹⁴

O segundo campo forte naquela definição é o da antropologia urbana — sobre o qual talvez se possa dizer quase o mesmo, ainda que com menos ênfase. Ao “perder” um de seus “objetos” tradicionais, um de seus “outros” sobre os quais a antropologia tanto gosta de fazer alarde em sua definição como disciplina, nem por isso perdeu uma tradição de estudos que se constituiu como urbana (com todas as aspas que a cena urbana mereceria na virada do século XIX para o XX) nas melhores (e piores) páginas etnográficas dos autores que pesquisaram a *mala vita*, na Bahia e alhures, na esteira dos trabalhos da chamada “Escola Nina Rodrigues”, à qual médicos e juristas se filiavam, compartilhando uma preocupação pela “desordem” urbana e pela imposição da “ordem” a essas categorias sociais que foram os primeiros a descrever (Corrêa, [1982] 1998; Carrara, 1993). Isto é, que apesar de conter aquele elemento de exotismo de que depois foram justamente acusados, tais trabalhos, e seus autores estão, quase ao modo dos primeiros etnólogos, estabelecendo uma cartografia urbana que, certamente, será inteiramente renovada mais tarde, em outras bases, mas que não obstante definiu uma legião de *outsiders* e “desviantes” sobre os quais a antropologia urbana no Brasil vai se deter.¹⁵

Levados a sério pelos primeiros pesquisadores da cena urbana (isto é, como “tipos” — de fato estereótipos — que representavam anomalias sociais), esses desviantes serão depois cuidadosamente desconstruídos — justamente como o produto de uma construção feita a partir de uma ótica da “normalidade” que não mais se sustentava: homossexuais, prostitutas, delinquentes de todo o tipo, traficantes, drogados, travestis, velhos, michês, malandros, meninos e meninas de rua... a série é longa.¹⁶ Quase todos esses trabalhos, e muitos outros que focalizam grupos urbanos, tem em comum a procura do equivalente ao que, no caso da etnologia, Eduardo Viveiros de Castro chamou de uma “sociologia indígena”, isto é, a sua lógica de atuação — por contraste com abor-

dagens que são tentadas a analisá-los desde a ótica do Estado ou, o que é pior, da ótica de uma subcultura dos pobres e marginalizados.

Nesse caso, não haveria como reconhecer na violência um mal a combater, nem como não estender o conceito de ética particularista a todas as formas de violência existentes no país: a dos policiais militarizados ou corruptos, a dos grupos de extermínio, a dos crimes encomendados por fazendeiros, comerciantes e empresários, a que mata homossexuais, índios, mulheres e crianças. Essa é a principal armadilha do relativismo cultural radical: não há como não admiti-lo para todas as “éticas” ou “etos” existentes, todos “particularistas”, inclusive aqueles condenados por serem autoritários, ditatoriais, despóticos ou, ainda, militarizados (Zaluar, 1999: 37–38).

Nem todas as pesquisas que tratam de grupos urbanos, da perspectiva antropológica, no país, focalizam a violência como aspecto central: a festa, o ritual, a sociabilidade nos bairros, a religiosidade popular, entre outros temas, são também analisados. Mas o fato de que a grande maioria das pesquisas antropológicas sobre grupos urbanos tenha de incorporar a questão da violência, em grau maior ou menor, também diz alguma coisa, no seu conjunto, a respeito da maneira como se estruturam as relações sociais no Brasil (Caldeira, 1992). E aqui, adianto um ponto do qual vou tratar abaixo, o da relativa incomunicabilidade entre as pesquisas antropológicas que lidam com objetos distintos: quando leio a observação de Zaluar (1999: 66), de que “trata-se de tornar complexa a análise dos contextos sociais amplos e locais para entender porque um número cada vez maior de jovens (de todos os estratos sociais) incorporam práticas sociais que os tornam predadores do próximo”, não posso deixar de pensar em como poderia ser interessante um diálogo entre este questionamento e a discussão sobre a predação nas sociedades indígenas, em andamento na etnologia...

Cabe, finalmente, perguntar se esse conjunto de pesquisas, muito mais rico e abrangente do que se pode dar uma ideia aqui, ocupa um lugar equivalente ao da etnologia na antropologia brasileira.¹⁷ Creio que sim. Por mais arbitrária que seja a classificação aqui utilizada, como o são quase todas, ela parece cobrir um amplo leque de temas que tem em comum a referência ao meio urbano, às redes de sociabilidade estabelecidas nas cidades, às questões só propiciadas por quem vive em cidades. E é claro que essas questões suscitam comparações com o que se passa nos meios urbanos em outros países: basta percorrer a bibliografia, ainda que restrita, aqui citada, para se observar que o diálogo com os resultados de pesquisa em outras cidades é constante e parte do ofício dos que estudam essas questões. E, lá como aqui, os antropólogos urbanitas estão também metendo sua colher na sopa metropolitana... Apesar de todas as restrições estruturais que são parte do fato de se viver na “periferia”, como gostamos de nos referir a nós mesmos, e à parte alguns lucros disso derivados,¹⁸ uma boa parte dos resultados das pesquisas feitas por aqui, circulam por lá e, nos dois exemplos da prática da antropologia aqui escolhidos,

com resultados ainda difíceis de prever, desde que estamos tratando de um fenômeno relativamente recente.

Mas, como a história nos mostra com abundantes exemplos, creio que a experiência antropológica é transplantável por natureza: como aquela “flor da lua” sobre a qual Thales de Azevedo escrevia a seu amigo e companheiro de tantos empreendimentos, o antropólogo norte-americano Charles Wagley, e cuja semente lhe fora mandada por Cecília, mulher de Wagley. Dizia ele: “Cresceu enormemente e enramou sobre um muro e a parede da cozinha, dando abundantes flores alvas, grandes, que murcham com o calor do dia e abrem de noite até o amanhecer”.¹⁹

MOONFLOWER: OS DIÁLOGOS DA ANTROPOLOGIA

Ao percorrer essa gama de trabalhos que, de um modo ou de outro, se vinculam (histórica, institucional ou teoricamente) à antropologia, não é possível deixar de fazer algumas observações mais gerais sobre a trajetória da nossa disciplina nos últimos vinte ou trinta anos. A primeira é que se podemos traçar, desde uma perspectiva mais ou menos distanciada, um mapa onde se incluam as instituições de transmissão do saber — pelo menos desde 1968, os programas de pós-graduação tendo aí posição privilegiada, e a ABA tendo tido um papel continuado de bastião disciplinar — e as redes de interesses teóricos, temáticos, e outros, através das quais as pessoas se vinculam umas às outras, quando nos aproximamos da produção individual dos antropólogos brasileiros, essa tarefa se torna bem mais complicada. Seja porque se desvanece aquela suposta comunidade a qual tanto estimamos, e se tornam mais claras as diferenças de abordagem, de produção, de atuação — isto é, *distinções* sempre cuidadosamente empacotadas em campos, áreas ou temas, seja porque perdemos de vista aqueles parâmetros anteriores que nos permitem ancorar a disciplina nesse rio turbulento que compartilhamos com nossos vizinhos das outras ciências sociais. Mas é preciso ancorá-la? Justamente, o que se perde em fronteiras claramente delimitadas, se ganha, me parece, ao atravessá-las. Não creio que esse constante cruzar de fronteiras, assiduamente praticado, e não só pelos antropólogos, nos últimos anos, tenha posto em risco, ou em xeque, a disciplina. Não falo em identidade da disciplina, essa noção já gasta até o osso: o que faz um antropólogo, para o bem ou para o mal, me parece ser muito mais da ordem cosmológica do que da ordem morfológica.

Se precisamos da morfologia social para aceder à cosmologia, isto talvez seja mais um vício de formação compartilhado pelas ciências sociais (pela ciência?) em geral, do que uma imposição da vida real. Não creio estar fetichizando a disciplina, ou, o que é pior, sendo condescendente com a magia que permeia o atual ar do nosso tempo, ao dizer que nós nos tornamos antropólo-

gos no contato com outros antropólogos, no amor pelo trabalho do antropólogo e no gosto pela leitura de trabalhos antropológicos. E uma vez antropólogos, não há incursão a outros territórios que seja perigosa para essa definição — ao contrário. Assim, ao criarmos os tantos *grupos de trabalho* que têm sido a marca mais recente de atuação da disciplina no país (e não só da nossa), seja no próprio interior das universidades, nos núcleos de pesquisa, seja nas reuniões de associações, como a ABA e a Anpocs, seja no trabalho profissional, que cada vez mais nos obriga a sentar com colegas de outras áreas (e não só das ciências sociais, mas também agrônomos, historiadores, demógrafos, geólogos), para discutirmos as famosas *interfaces* do tema que nos ocupa no momento, seja para defendermos o interesse desta ou daquela minoria, junto à qual resolvemos atuar com alguma ONG, não creio que estejamos contribuindo para enfraquecer a disciplina, ou fugindo de alguma missão histórica. Ao contrário — seríamos mulheres e homens de muito pouca fé se o contato pudesse por a perder as lealdades adquiridas para com nossa “tribo”.

Uma segunda observação quase deriva desta, mas é também o seu avesso: à proporção que se ampliam os nossos contatos com outras disciplinas, parecem definhar os contatos internos, por assim dizer, à disciplina. Quando foi a última vez que, numa reunião da ABA, por exemplo, nos sentamos à mesma mesa os que nos interessamos por “índios”, “mulheres” ou “negros”? Só me lembro das mesas dos bares ou restaurantes onde nos reunimos *depois* de termos sentado nas mesas canônicas que cuidadosamente nos separam: e lembro com prazer. Muita intuição teórica de meus trabalhos se deve a essa fricção interáreas nas reuniões da ABA. Recentemente fui convidada a fazer uma resenha do belo livro de cartas escritas por Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira, mais de meio século atrás (Nimuendaju, 2000). Mesmo não sendo da “área” de etnologia, senti um enorme prazer em fazê-lo e um enorme gosto de reconhecimento ao ler aquelas cartas. Não precisei de nenhuma “âncora” que o ligasse a mim ou à disciplina — ainda que, como resenhista cuidadosa, tenha tentado juntar às minhas observações as de tantos etnólogos que já trabalharam sobre Nimuendaju — nem senti falta de não ter conhecimento prévio deste ou daquele grupo indígena para entender perfeitamente o que é que ele estava fazendo ali, no meio do mato, tão longe do asfalto, há tanto tempo...

Mariza Corrêa foi professora do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) por trinta anos e é atualmente pesquisadora do Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero da mesma universidade. Foi também presidente da Associação Brasileira de Antropologia. Publicou, entre outros, *Morte em Família* (1983), *As ilusões da liberdade* (1998) e *Antropólogas & antropologia* (2003).

NOTAS

* O que se segue é um ensaio sobre a antropologia brasileira contemporânea, escrito para leitores estrangeiros, tentando apontar alguns aspectos gerais, em dois campos de atuação que considero fortes na definição de nosso trabalho: me socorro assim, amplamente, de resenhas e de avaliações feitas por colegas sobre temas ou questões a respeito dos quais não posso me estender aqui, textos aos quais remeto os leitores para mais informações bibliográficas. Não pretendo, é claro, que essa visão geral esteja mais isenta de vieses do que qualquer daquelas resenhas e avaliações. Para uma análise histórica sobre as instituições nas quais ela se instalou e os agentes que promoveram a institucionalização da disciplina, ver Corrêa (1995). Lá também analiso brevemente a importância que os estudos rurais tiveram na antropologia, em meados dos anos 1960. Com a crescente urbanização do país, as pesquisas com grupos rurais também foram saindo da cena antropológica — e das ciências sociais de modo geral. Nos três volumes da série *O que ler na ciência social brasileira* (1970–1995), organizados por Sergio Miceli (1999b), nenhum artigo é dedicado a essa temática. Essa série é também uma excelente fonte de referência sobre temáticas das quais não posso tratar aqui. Para uma visão diferente da minha sobre a antropologia no Brasil — e para outras tantas referências — ver Peirano (1999).

1 Alguns dentre eles são sensíveis a essa apreciação: “Os antropólogos que estudam sociedades indígenas são hoje uma minoria dentro da disciplina no Brasil; eles, sobretudo os que estudam coisas como parentesco, ritual ou cosmologia, são vistos por seus colegas como praticando um ofício bizarro, um pouco antiquado, simbolicamente importante mas demasiado técnico e, no fundo, irrelevante. Em troca, é possível que nos concebamos como a aristocracia da disciplina, descendentes em linha direta dos heróis fundadores — como uma espécie de brâmanes da religião antropológica, escolhidos pelo ordálio do trabalho de campo junto a primitivos autênticos, perdidos no coração da selva. Estudamos sociedades que, se não são ‘complexas’, são completas; aprendemos línguas e costumes exóticos; tratamos de assuntos como xamanismo, aliança matrilateral,

metades exogâmicas, ritos funerários, canibalismo; administramos, em suma, aqueles *sacra* apresentados aos novichos antes que enveredem, majoritariamente, pelas sendas profanas da antropologia em sentido lato. Para nós, as antropologias urbanas e rurais são etnologizações do alheio, obra de aventureiros que invadiram com nossa bandeira os domínios dos burgos vizinhos. Nós etnólogos continuamos morando na cidade velha da antropologia” (Viveiros de Castro, 1992: 170). O autor acrescenta: “Estou brincando”.

- 2 Um pequeno exercício estatístico o comprova: numa recente avaliação dos estudos sobre a questão racial no país, Lilia Moritz Schwarcz (1999) cita 99 autores “brasileiros” (incluindo aí os estrangeiros que trabalham e pesquisam no Brasil). Desses, 38, pouco mais de um terço, são antropólogos — e há que se levar em conta que ela cita autores no campo desde o tempo de Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos e chegando até os dias de hoje, e que me utilizei de uma definição frouxa de antropólogo: os pesquisadores que estão em departamentos de antropologia, ou que são vistos como parte da história da disciplina. Os autores contemporâneos com maior número de citações são, pela ordem: Livio Sansone (seis citações); Antonio Sergio Alfredo Guimarães, Roberto DaMatta (cinco); Nelson do Valle e Silva e Jocélio Teles dos Santos (quatro). Como a atestar a persistência de uma tradição (ideológica), a avaliação foi incluída no volume sobre a antropologia... Esta pequena “amostra” não deve ser levada muito ao pé da letra: a própria autora cita um levantamento mais amplo no qual a presença dos historiadores é majoritária (Schwarcz, 1999: 268), como o é também numa revista especializada na questão racial, *Estudos Afro-Asiáticos* (Segura-Ramírez, 1999). Sobre a participação dos antropólogos no campo de estudos da religião, ver também Pierucci (1999).
- 3 Ver Corrêa ([1982] 1998); Dantas (1988); Araújo (1994); Cavalcanti (1996); Schwarcz (1993) e Maio & Santos (1996), para mais referências. Esse subcampo da antropologia é, evidentemente, compartilhado também por historiadores e sociólogos, e forma parte também de um conjunto de produção mais amplo sobre a vida intelectual brasileira. Para a crítica dessa produção e as referências respectivas, ver Miceli (1999a).

- 4 Ver Vogt & Fry (1996) e, para uma avaliação geral da questão, Arruti (1997), Almeida (1998) e Leite (2000). Deixo de lado a importante discussão a respeito da política racial no Brasil, sobre a qual não só antropólogos, mas outros cientistas sociais frequentemente se manifestam. Para ficar na nossa seara, ver Fry (1999, 2000).
- 5 Ver Landes ([1947] 1994); Fry (1982); Birman (1995) e Corrêa (2000). Ver também *Cadernos Pagu* (1996), no qual foram publicados vários trabalhos apresentados na XX Reunião Brasileira de Antropologia, no mesmo ano, na mesa-redonda Raça e Gênero, organizada por Maria Luiza Heilborn e por mim, bem como um debate sobre a revista *Raça Brasil*, organizado por Suely Kofes.
- 6 Mas ver Fry (1982) e Pérlongher (1987).
- 7 Uma área de estudos importante no campo do feminismo, e no qual a presença de antropólogas tem sido também preeminente, é a de estudos sobre a violência. Ver Zaluar (1999), para uma avaliação geral desses estudos, e Gregori (1993) — trabalho que teve um importante impacto na reconfiguração teórica da discussão, por abandonar a perspectiva do “vitimismo” que era até então dominante no debate.
- 8 Mas ver Silva (1998).
- 9 Ver o dossiê *Mulheres Indígenas*, publicado na revista *Estudos Feministas* (1999). Já num simpósio realizado no Museu Nacional em 1978, Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro, baseados em suas pesquisas, sugeriam que “a noção de pessoa e uma consideração do lugar dado ao corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades” (1979: 3), antecipando assim uma preocupação que tem se tornado central nos estudos antropológicos contemporâneos (Lambeck & Strathern, 1998) e que é também crucial para os estudos de gênero.
- 10 Há uma certa “tradição”, no entanto: desde os anos 1940–50, quando era diretora do Museu Nacional, Heloisa Alberto Torres se empenhava em trazer antropólogos estrangeiros, interessados na etnologia, para o Brasil e em propiciar treinamento para os “jovens rapazes” que eram, como DaMatta foi depois, estagiários no Museu Nacional (Corrêa, 1997);

e, quando Roberto Cardoso de Oliveira lá chegou, retomou a tradição, ainda que em outras bases. No curso de Roberto, diz DaMatta, “dava-se ênfase às seguintes linhas de trabalho: (a) ao estilo da pesquisa de campo compreensiva, em oposição ao estágio de campo para produzir relatórios curtos, do tipo ‘a situação dos índios Bicudos’, tão ao gosto da nossa Etnologia tradicional; (b) ao estudo teórico sério de sociologia comparada e de antropologia inglesa em oposição ao estudo dos autores norte-americanos, como era a tradição dos cursos dirigidos por Darcy Ribeiro no Museu do Índio. [...] (c) à importância concomitante dos estudos de situações sociais concretas e não a estágios do passado, onde as sociedades tribais surgiam apenas como exemplos num drama social global que, de fato, é o drama de civilização ocidental” (1981: 181).

- 11 A entrevista foi feita para o projeto História da Antropologia no Brasil, que coordeno desde 1984, está gravada em vídeo e, como as outras do Projeto, sob a guarda do Arquivo Edgard Leuenroth, na Unicamp. Com sua verve habitual, DaMatta recria várias cenas do mundo antropológico de então e, ao se referir a sua própria experiência, diz: “Tudo era contato, o contato explicava tudo. E quando me perguntavam detalhes etnográficos, ficava uma grande interrogação. Furo na etnografia”. Para uma análise extensa do campo da etnologia no país, com ênfase na distinção entre duas concepções sobre seu objeto, justamente a vertente que trabalhou com base na ideia de “contato interétnico”, versus a vertente chamada de “etnologia clássica” no debate, ver Viveiros de Castro (1999). Viveiros de Castro se identifica com a segunda vertente; para uma avaliação da primeira, ver Ramos (1990) e Oliveira (1998). O texto fundador sobre a noção de fricção interétnica é o de Cardoso de Oliveira (1964).
- 12 Agradeço as referências a Mariano Baez Landa. A noção parece cativante até hoje como metáfora: em meu texto de 1995, eu falava em “fricção intertextos”; em seu texto de 1999, Viveiros de Castro fala em “fricção interetnológica”.
- 13 Ver *L’Homme* (1993b), e também *L’Homme* (1993a, 1994), para uma recente polêmica entre Françoise Héritier-Augé, Élisabeth Copet-Rougier e Eduardo Viveiros de Castro sobre modelos de parentesco.

- 14 Não posso acompanhar esse diálogo histórico, mas sirvam como pistas dele os textos de Viveiros de Castro (1984–1985; 1987; 1996b); Carneiro da Cunha (1992); Coelho (1993) e Gruppioni (1998).
- 15 Um dos autores influentes nessa releitura foi Howard Becker, que também traduziu para o inglês uma série de trabalhos de antropólogos brasileiros e publicou uma apreciação sobre a “teoria social no Brasil” na revista *Sociological Theory*. Ver as referências em Becker (1995).
- 16 Aqui, mais uma vez, é impossível ser exaustiva nas citações mas, pela ordem de tipos elencados, ver, por exemplo, Fry (1982); Gaspar (1985); Ramalho (1979); Zaluar (1994); Velho ([1975] 1998); Mott (1996); Debert (1999); Pérlongher (1987); DaMatta (1979); Fonseca (1985) e Gregori (2000). Sobre a interessantíssima experiência de um antropólogo “do outro lado da mesa”, isto é, atuando como integrante do governo nessa questão, ver Soares (2000). Vale observar que, ainda que os trabalhos sobre homossexualidade tenham adquirido autonomia em relação às antigas visões estereotipadas dos primeiros observadores da cena urbana, o mesmo não aconteceu com as pesquisas sobre travestis: elas não são citadas, nem nas resenhas sobre gênero, nem nas resenhas sobre violência, ainda que, claramente, se vinculem a ambas temáticas.
- 17 Quase todos os autores citados, e vários outros, tem publicado os resultados de seus trabalhos no exterior — e a intervenção de vários deles na cena internacional é conhecida e reconhecida em certas temáticas. O livro de Roberto DaMatta (1979), por exemplo, está disponível em inglês e em francês e é reconhecido como uma influência importante para os estudos que costumamos chamar de “antropologia urbana”. A esse respeito, ver Gomes, Barbosa & Drummond (2000).
- 18 Durante a realização de um colóquio sobre a influência de Roger Bastide nos estudos brasileiros, Maria Isaura Pereira de Queiroz contou de sua experiência *sui generis*, ao chegar na França, de ser a única participante de um seminário com pesquisadores norte-americanos, que havia lido a obra de um certo autor francês, já traduzido para o português, mas não ainda para o inglês...

19 Carta de Thales de Azevedo a Charles Wagley, 2 de junho de 1974. A correspondência entre ambos é um belo exemplo de amizade, pessoal e profissional, entre antropólogos de tradições diferentes — e da importância do diálogo em todas as tradições. Sobre os empreendimentos antropológicos de ambos, ver Charles Wagley & Cecília Roxo Wagley (1970), no volume de *Universitas* dedicado a Thales de Azevedo (1904–1995). Dedico este pequeno ensaio, feito, espero, um pouco à sua maneira, à sua memória, com gratidão por tudo o que me ensinou sobre a antropologia no Brasil e sobre os bons modos antropológicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida (1995–1997). *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais BIB*, 1998, 45, p. 51–70.

Araújo, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

Arizpe, Lourdes. La antropología mexicana en el marco latinoamericano: viejos linderos, nuevos contextos. In: Canciani, Néstor García; Sitton, Salomón Nahmad & Menéndez, Eduardo. *Teoría y investigación en la antropología social mexicana*. México: Ciesas, 1988, p. 315–337 (Cuadernos de la Casa Chata, 160).

Arruti, José Mauricio Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 1997, 3/2, p. 7–38.

Barnes, John A. African Models in the New Guinea Highlands. *Man*, 1962, 62, p. 5–9.

Becker, Howard S. “Foi por acaso”: reflexões sobre a coincidência. *Anuário Antropológico/93*, 1995, p. 155–173.

Birman, Patricia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Eduerj, 1995.

Bonfill Batalla, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 1972, 9, p. 105–124.

Cadernos Pagu, 1996, 6/7.

Caldeira, Teresa Pires do Rio. *City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo*. Tese de Doutorado. University of California at Berkeley, 1992.

Carneiro, Édison. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1953] 1964.

Cardoso de Oliveira, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukuna do Alto Solimões*. São Paulo: Difel, 1964.

Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.

_____. Logique du mythe et de l'action: le mouvement messianique canela de 1963. *L'Homme*, 1973, XIII/4, p. 5–37.

Carrara, Sergio. *Tributo a Vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1993.

Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: o estudo do estigma e do preconceito racial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1996, 31/11, p. 5–28.

Coelho, Vera Penteadado (org.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1993.

Corrêa, Mariza. A antropologia no Brasil (1960–1980). In: Miceli, Sergio (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Sumaré/Fapesp, 1995, p. 25–106 (vol. 2).

_____. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Edusf/Fapesp, [1982] 1998.

_____. Dona Heloisa e a pesquisa de campo. *Revista de Antropologia*, 1997, 40/1, p. 11–54.

_____. Mulher & família: um debate sobre a literatura recente. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais BIB*, 1984, 18, p. 27–44.

_____. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. *Etnográfica*, 2000, IV/2, p. 233–266.

DaMatta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

_____. Mito e antimito entre os Timbira. In: Lévi-Strauss, Claude et al. *Mito e linguagem social: ensaios de Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, p. 77–106.

_____. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

Dantas, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Debert, Guita Grin. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Edusp, 1999.

Estudos Feministas, 1999, 7/1–2 (Dossiê Mulheres Indígenas).

Fausto, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

Fonseca, Claudia. *Amour maternel, valeur marchande et survie: aspects de la circulation d'enfants dans une bidonville brésilien*. *Annales ESC*, 1985, 40/5, p. 991–1022.

Franchetto, Bruna; Cavalcanti, Maria Laura & Heilborn, Maria Luiza. *Antropologia e feminismo*. In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981, p. 11–47.

Fry, Peter. *Color and the Rule of Law in Brazil*. In: Mendez, Juan E.; O'Donnell, Guillermo & Pinheiro, Paulo Sergio (orgs.). *The (Un)Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, p. 186–210.

_____. *Para inglês ver: identidade e cultura na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

_____. *Politics, Nationality, and the Meanings of "Race" in Brazil*. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 2000, 129/2, p. 83–118.

Gaspar, Maria Dulce. *Garotas de programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

Gomes, Laura Graziela; Barbosa, Livia & Drummond, José Augusto (orgs.). *O Brasil não é para principiantes: Carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

Gregori, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e práticas feministas*. São Paulo: Paz e Terra/Anpocs, 1993.

_____. *Viração: experiências de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Grupioni, Luís Donisete Benzi. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Anpocs, 1998.

Heilborn, Maria Luiza. Fazendo gênero? A antropologia da mulher no Brasil. In: Costa, Albertina de Oliveira & Bruschini, Cristina (orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, p. 93–126.

_____ & Sorj, Bila. Estudos de gênero no Brasil. In: Miceli, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, p. 183–221 (vol. 2).

Holanda, Sergio Buarque de. *Cobra de vidro*. São Paulo: Perspectiva, [1944] 1978.

Lambek, Michael & Strathern, Andrew (orgs.). *Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Landes, Ruth, *The City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, [1947] 1994.

Leite, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, 2000, IV/2, p. 333–354. *L'Homme*, 1993a, 33/125.

_____, 1993b, 33/126–128.

_____, 1994, 34/129.

Maio, Marcos Chor. *A história do projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese de doutorado. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1997.

_____ & Santos, Ricardo Ventura (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1996.

_____ & Villas Bôas, Gláucia (orgs.). *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 1999.

Miceli, Sergio. Intelectuais brasileiros. In: _____(org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999a, p. 109–145 (vol. 2).

_____(org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999b.

Mott, Luís R. B. *Epidemic of Hate: Violations of the Human Rights of Gay Men, Lesbian and Transvestites in Brazil*. Salva-

dor/San Francisco: Grupo Gay da Bahia/International Gay and Lesbian Human Rights Commission, 1996.

Nimuendaju, Curt. *Cartas do sertão: de Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*. Apresentação e notas de Thekla Hartmann. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2000.

Oliveira, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 1998, 4/1, p. 47–77.

Peirano, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: Miceli, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, p. 225–266 (vol. 1).

_____. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UnB, 1991.

Pérlongher, Néstor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Pierucci, Antônio Flávio. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: Miceli, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, p. 237–286 (vol. 2).

Ramalho, José Ricardo. *Mundo do crime: a ordem pelo avesso*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

Ramos, Alcida Rita. *Ethnology Brazilian Style*. *Cultural Anthropology*, 1990, 5/4, p. 452–472.

Schwarcz, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870–1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Questão racial e etnicidade. In: Miceli, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, p. 267–325 (vol. 1).

Seeger, Anthony. *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

_____; DaMatta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 1979, 32/1–2, p. 2–19.

Segura-Ramírez, Héctor. *Revista Estudos Afro-Asiáticos (1978–1997) e relações raciais no Brasil: elementos para o estudo do subcampo acadêmico das relações raciais no Brasil*.

Dissertação de Mestrado. IFCH/Universidade Estadual de Campinas, 2000.

Silva, Márcio. Masculino e feminino entre os Enawene-Nawe. *Sexta feira*, 1998, 2, p. 162–173.

Soares, Luiz Eduardo. *Meu casaco de general: quinhentos dias no front da segurança pública do Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Strathern, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Velho, Gilberto. *Nobres e anjos*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, [1975] 1998.

Viveiros de Castro, Eduardo. Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, 1984–1985, 27/28, p. 7–24.

_____. Etnologia brasileira. In: Miceli, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, p. 109–223 (vol. 1).

_____. Images of nature and society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 1996b, 25, p. 179–200.

_____. Nimuendaju e os Guarani. In: Nimuendaju, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987, p. 17–38.

_____. O campo na selva, visto da praia. *Estudos Históricos*, 1992, 5/10, p. 170–199.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 1996a, 2/2, p. 115–144.

Vogt, Carlos & Fry, Peter. *Cafundó: a África no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Wagley, Charles & Wagley, Cecília Roxo. Serendipity in Bahia, 1950/70. *Universitas*, 1970, 6/7, p. 29–42.

Zaluar, Alba. *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Eduerj/Revan, 1994.

_____. Violência e crime. In: Miceli, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, p. 13–107 (vol. 1).

Palavras-chave:

História da antropologia;
Raça; Gênero; Etnologia;
Diálogos disciplinares e
interdisciplinares.

Resumo:

O artigo é um breve apanhado sobre o campo da antropologia no Brasil. Feito originalmente para leitores estrangeiros, pareceu-me melhor deixá-lo como estava a atualizá-lo, na expectativa de que possa ser útil para jovens iniciantes nesse campo, já que o texto refere algumas instituições importantes para a sua formação nos últimos anos — como os programas de pós-graduação e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e seus temas de pesquisa. Propõe-se aqui também que não apenas a interdisciplinaridade, bastante praticada hoje, mas também relações transversais ao próprio campo da antropologia são desejáveis — isto é, que os antropólogos “urbanos” levem em conta o que dizem os etnólogos, que estes dialoguem com os estudos de gênero etc.

De todo modo, a bibliografia incluída ainda é, e continuará a sê-lo por um bom tempo, leitura necessária para pesquisadores que se interessem pela história da antropologia.

Keywords:

History of anthropology;
Race; Gender; Ethnology;
Disciplinary and
interdisciplinary dialogues.

Abstract:

The article is a brief overview on the field of anthropology in Brazil. Originally made for foreign readers, it seemed best to leave it as it was to update it, in the hope that it will be useful for young beginners in this field, since the text mentions some important institutions for their instruction in recent years - as programs of post-graduation and Brazilian Anthropological Association (ABA), and their research topics. It is proposed here also that not only interdisciplinarity, widely practiced today, but also link-ups to their own field of anthropology are desirable - that is, that «urban» anthropologists take into account what ethnologists say, that the latter discuss with gender studies, etc.

Anyway, the bibliography included still is, and will remain so for a long time, required reading for researchers who are interested in the history of anthropology.