

V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004.

A Antropologia e seus `Clássicos': Da Utilidade do Conceito de `Clássico' para a Vida Antropológica Brasileira.

Adolfo de Oliveira.

Cita:

Adolfo de Oliveira (2004). *A Antropologia e seus `Clássicos': Da Utilidade do Conceito de `Clássico' para a Vida Antropológica Brasileira. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/130>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/Rty>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

A Antropologia e seus 'Clássicos': Da Utilidade do Conceito de 'Clássico' para a Vida Antropológica Brasileira

Adolfo de Oliveira*

Resumen

Pretendo analisar la forma “canónica” de cómo autores claves de la formación de la disciplina antropológica son discutidos y utilizados en la producción antropológica brasileira, a partir de mi experiencia con la antropología británica. Buscando observar también, como son utilizados los autores “clásicos” en los debates y argumentaciones contemporáneas en la antropología. Con este confronto, pretendo interpretar la forma en que éstos autores clásicos son actualizados en la producción antropológica brasileira como elemento característico de su identidad.

Palabras Claves. Antropología Brasileira; autores clásicos; antropología de la antropología.

Abstract

I seek to analyse the “canonic” way through which key anthropological authors are discussed and appropriated in Brazilian anthropological production, from the standpoint of my previous experience with British anthropology and its specific form of inserting “classic” authors in the contemporary anthropological argumentation. From this confrontation, I attempt to interpret the renewal of these authors in Brazilian anthropological production as a peculiar feature of its identity as Brazilian anthropology.

Keywords. Brazilian Anthropology, classic authors, an anthropology of anthropology.

Este trabalho trata da forma como são percebidos e representados, na antropologia brasileira, autores centrais da história da antropologia. Minha tese é que a classificação de tais autores enquanto “clássicos” - implicando aí uma percepção específica não apenas da posição destes autores no interior da disciplina como também do papel desempenhado pelas teorias destes no trabalho de antropólogos brasileiros – fala muito não dos autores em si mesmos mas da própria antropologia brasileira.

De fato, a ênfase de antropólogos brasileiros, ao falar dos “clássicos” da disciplina, remete a uma conexão

com a “antropologia internacional”, entendida esta como a antropologia praticada na França, Reino Unido e Estados Unidos da América do Norte. Uma abordagem, digamos, etnográfica da questão dificilmente deixaria de reconhecer que antropólogos “clássicos” são aqueles que, entre outras coisas, produziram trabalhos antropológicos significativos para a história da antropologia nestes países. Mariza Peirano, uma antropóloga brasileira extremamente influente na discussão sobre o papel dos “clássicos” no ensino e na prática da antropologia brasileira, resumizou esta abordagem, que de resto parece presente, de forma não-sistematizada, no senso comum dos antropólogos brasileiros:

É sobre a tensão entre o presente teórico e a história da disciplina que a antropologia se transmite, resultando que, no processo de iniciação, cada iniciante estabelece sua própria linhagem como inspiração, de acordo com preferências que são teóricas mas também, existenciais, políticas, às vezes estéticas e mesmo de personalidade. Assim, além dos clássicos Durkheim, Marx e Weber, que ensinarão a postura sociológica, o antropólogo em formação entra em contato com uma verdadeira árvore genealógica de autores consagrados (e outros malditos), na qual construirá uma linhagem específica sem desconhecer a existência de outras. Na antropologia, as linhagens disciplinares são tão importantes que se pode imaginar que, sem elas, o antropólogo não tem lugar na comunidade de especialistas. (...) [A] transmissão de conhecimento e a formação de novos especialistas – através de processos pelos quais se deu o refinamento de conceitos, mas mantiveram-se os problemas – favorece uma prática na qual os autores nunca são propriamente ultrapassados: nomes conhecidos que um dia foram criticados e combatidos, frequentemente são

* Consultor independente. E-mail: joaodasilva99@yahoo.com

*incorporados nas gerações seguintes porque, relidos, revelam riquezas antes desconhecidas. Este mecanismo de incorporação de autores, que marca a disciplina, talvez se explique como um culto a ancestrais: embora raramente se encontre hoje um especialista que se defina como um estruturalista **estricto sensu**, também dificilmente um antropólogo deixa de incluir vários dos princípios do estruturalismo em sua prática disciplinar. O mesmo talvez possa ser dito a respeito de todos os fundadores de linhagens, num mecanismo que não respeita fronteiras: aqui no Brasil, Darcy Ribeiro incorporou Herbert Baldus que foi incorporado, junto com Florestan Fernandes, por Roberto Cardoso de Oliveira, e assim sucessivamente (o reconhecimento das filiações locais é, contudo, muito menos explicitado que no caso das vinculações estrangeiras) (Peirano 1990: 05-06).*

Alguns elementos aqui são reveladores do caráter “clássico” dos “clássicos” tal como entendidos no Brasil (isto é, *qua* “clássicos”). Note-se em primeiro lugar que a autora busca antes de mais nada falar da disciplina antropológica, sem estabelecer fronteiras entre a antropologia tal como feita no Brasil e aquela feita em outros países. O tema do artigo de onde extraí esta citação é a antropologia no Brasil, tendo o artigo sido escrito para fomentar o intercâmbio acadêmico com um cientista político, no foro do encontro anual da ANPOCS, a Associação Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Este fórum, um dos mais tradicionais e expressivos das ciências sociais brasileiras, reflete ele próprio o contexto da institucionalização das ciências sociais no Brasil nos anos 1930, sob a égide da filosofia, englobando linhas de pesquisa que hoje se diferenciam entre sociologia, antropologia e ciência política (Peirano 1990: 02). No entanto, a própria autora escreveu sua tese de doutoramento sobre a ‘antropologia da antropologia’, estudando as especificidades da formação da antropologia no Brasil em conexão com o processo de construção (do pensamento social a respeito) da nação (Peirano 1991). No artigo citado, porém, sua preocupação central é justamente definir as especificidades da antropologia (em especial as metodológicas) *vis-à-vis* aquelas outras disciplinas, não as especificidades da antropologia brasileira frente a outras formas de atualização ‘nacional’ da disciplina.

Dado este contexto, é interessante constatar que para a autora, o vínculo estabelecido entre antropólogos brasileiros e “fundadores e linhagem” estrangeiros (vale

dizer, franceses, britânicos e estadunidenses) é ‘muito mais explicitado’- isto é, publicizado enquanto marca, digamos assim, da forma de abordagem antropológica de cada autor – que com seus supostos equivalentes brasileiros. Esta ‘explicitação’, a meu ver, oculta (e ao mesmo tempo revela) uma diferença de qualidade na relação entre antropólogos brasileiros e a produção teórica de antropólogos da tríade supostamente central da antropologia enquanto disciplina: é a partir da relação entre a produção brasileira e a produção de autores daqueles países que a primeira estabelece a sua excelência – e, porque não dizer, sua ‘antropologicidade’ mesma. Em outras palavras, tudo se passa como se para se fazer ‘antropologia realmente antropológica’ no Brasil fosse necessário que as situações etnográficas defrontadas (e confrontadas, e enfrentadas) pelos antropólogos brasileiros redundem, ao final e ao cabo, em comentários, quase que à maneira escolástica tomista, sobre as teorias de autores ‘canônicos’ franceses, britânicos e estadunidenses. O resultado concreto desta perspectiva, em termos da formação de antropólogos via programas de pós-graduação no Brasil, traduz-se em estudantes com grande conhecimento da produção de alguns antropólogos europeus e norte-americanos da primeira metade do século XX (a notável exceção aí sendo Clifford Geertz e alguns antropólogos estadunidenses pós-modernos, aparentemente já alçados à categoria de “clássicos”), acoplada a um conhecimento – a meu ver – incompleto e vago da produção antropológica contemporânea.

O cerne destas reflexões veio-me quando realizava meus estudos de doutoramento no Reino Unido. Deparei-me com uma situação na qual o ensino de autores centrais da história da antropologia não era mais que isso – história da antropologia. A relação ‘linhageira’, propalada por Peirano, entre “clássicos” e produtores antropológicos contemporâneos simplesmente não era parte da forma de se pensar a disciplina aí. Autores centrais do pensamento antropológico não são tratados como ‘cânone’ a ser seguido, nem mesmo refutados: de fato, há pouca ou nenhuma remissão aos mesmos nas teses de doutoramento aí, a maioria trata principalmente de literatura antropológica recente sobre seus temas específicos de pesquisa. Uma situação quase que oposta à descrita acima é comum neste país, com os recém-ingressos de programas de doutoramento dominando muito da produção contemporânea relativa a seus campos de investigação, mas com conhecimento pobre, o mais das vezes, dos autores tradicionais da história da antropologia.

Quero deixar claro aqui que não pretendo fazer nenhum julgamento de excelência desta ou daquela forma de ensino de antropologia. Ambas têm seus pontos positivos e seus pontos negativos – um dos quais, em relação aos estudantes britânicos, é a virtual impossibilidade de debate entre os próprios estudantes, uma vez que estes não parecem dominar um cabedal de conhecimentos comuns a todos de forma a criar um campo de discussão compartilhado. No entanto, para além destas questões, vale ressaltar que a comparação entre as duas formas de abordagem dos autores ‘tradicionais’ – chamemo-los assim, para evitar ambigüidades – mostra a especificidade da abordagem ‘classicista’ enquanto forma especificamente brasileira (ainda que talvez compartilhada, em suas características gerais, por outras diferentes antropologias nacionais) de organização e representação do conhecimento antropológico e de sua transmissão disciplinar.

Convém agora examinar mais de perto a noção mesma de ‘clássico’, tal como empregada pelo senso comum (não apenas antropológico), à procura de elementos que ajudem a compreender a peculiar noção ‘classicista’ na antropologia brasileira. A noção, tal como a conhecemos hoje, adquire forma no início da época que se convencionou chamar renascimento, em especial através da filosofia humanista de autores como Francesco Petrarca e Giovanni Pico della Mirandola. ‘Humanismo’ representava então, não uma nova forma de filosofia, mas um programa educacional e cultural centrado no estudo da retórica, poesia, história e filosofia moral, por oposição ao aristotelismo tomista, cujo foco principal eram a lógica e a filosofia natural. Tratava-se enfim de uma oposição entre dois diferentes campos de estudo, não – como usualmente se pensa – entre uma nova e uma velha filosofia:

Os interesses dos Humanistas iam da retórica à poesia, da história à filosofia moral. O trabalho em cada um desses campos compreendia tanto o estudo dos autores clássicos apropriados quanto a composição de escritos originais segundo seu modelo. Para os estudos destas disciplinas os acadêmicos de então, seguindo certos precedentes antigos, cunharam o termo inclusivo Studia Humanitatis, ou ‘as humanidades’, e portanto denominaram-se ‘Humanistas’ (...) Ainda que ‘humanidades’ seja meramente outro nome para estes estudos particulares, a escolha do termo implica uma reivindicação assaz característica do ideal cultural e educativo dos Humanistas: o cultivo dos clássicos ou ‘humanidades’ justifica-se porque

serve para educar e desenvolver um tipo desejável de ser humano. Pois os clássicos representam o nível mais alto de realização humana e deveriam portanto ser de interesse primeiro para todos os homens (Cassirer, Kristeller & Randall 1948: 04; minha tradução).

Petrarca foi ainda o responsável pela criação da noção cíclica da civilização, que segundo ele teria atingido seu pico na antiguidade, seguindo-se um declínio de um milênio, tendo revivido em sua própria época. É a partir desta periodização que se fala desde então de ‘renascimento’ e de ‘idade média’. Esta concepção foi retomada um século depois pelo artista florentino Lorenzo Guiberti, que a aplicou na definição da história da arte como ressurgindo nas mãos de Giotto, após a destruição das obras da antiguidade clássica com a ascensão do cristianismo. Surge aqui uma das características marcantes da noção de ‘clássico’ tal como nós a entendemos hoje:

Junto com esta idéia de um ciclo das eras, a marca identificadora da abordagem renascentista da história da arte é ainda a ideologia do humanismo, que coloca a humanidade como o centro das tentativas de compreensão do mundo e a usa como ‘a medida de todas as coisas’. Isto leva à ênfase nas realizações de indivíduos e às maneiras nas quais estes tiveram um impacto em suas esferas de atividade. (Ferne 1995: 10; minha tradução)

Temos aí então as principais características do ‘clássico’: a ênfase nas realizações individuais de autores (ou artistas, ou filósofos) distantes (no tempo, segundo a concepção ‘clássica’), a excelência destas realizações quando comparadas às contemporâneas, juntamente com a busca da reprodução desta mesma excelência (similar ao ‘julgamento de qualidade’ enfatizado por Giorgio Vasari para inclusão de um determinado artista no cânone de grandes obras) em trabalhos contemporâneos, através do estudo destes autores, tomados como cânones desejáveis desta produção contemporânea. Como coloquei anteriormente, estas mesmas características parecem aplicar-se *ipsis literis* à noção de ‘clássico’ na antropologia, guardadas as devidas proporções.

A justaposição destas noções de ‘clássico’ – a antropológica e a tradicional, proveniente da história da arte – fornece ainda pistas para a compreensão da relação, estabelecida pela primeira, entre autores ‘canônicos’ e a produção antropológica de autores brasileiros. Com efeito, é visível que ‘clássicos’ são, antes de mais nada, franceses, britânicos e estadunidenses, jamais brasileiros, chilenos, indianos,

etc. Ora, vemos acima que a retomada da contribuição da antiguidade grega no renascimento só poderia ser realizada a partir de uma ruptura entre sua contemporaneidade e aquela antiguidade. Em outras palavras, enquanto as realizações intelectuais, artísticas, etc, européias foram vistas como uma continuidade em relação à antiguidade greco-romana – ou seja, durante aquela época que posteriormente denominou-se ‘idade média’ – a percepção dos autores antigos não era esta que tratamos aqui; esta só pode se efetuar a partir do momento em que a contemporaneidade renascentista vê a si mesma como retomando os antigos após uma ruptura (‘decadência’) de um milênio. O elemento de ruptura é então fundamental para a caracterização do ‘clássico’ enquanto tal.

Este mesmo elemento está muito evidentemente presente na abordagem ‘classicista’ de antropólogos brasileiros¹, ainda que a aqui a descontinuidade não seja imediatamente vista como temporal. Trata-se, é claro, de uma ruptura que, postulando a existência de um ‘centro’ e uma ‘periferia’², busca criar uma ponte entre estes a partir da recorrência a autores ‘centrais’ – aqui em um sentido que remete mais a uma geografia do poder que à importância intrínseca dos autores, a meu ver – como elemento legitimador de uma produção ‘periférica’. De fato, poderíamos mesmo especular se esta cisão ‘centro-periferia’ não ocultaria em seu bojo uma dimensão temporal, ainda que comprimida, uma vez que, segundo a própria Peirano, a institucionalização das ciências sociais no Brasil nos anos 1930 estaria ligada ao projeto/ideologia modernista da época:

Um dramático câmbio ideológico ocorreu nos anos 1930, na qual as pessoas passaram a acreditar que o Brasil, até então ‘tradicional’, tornara-se subitamente ‘moderno’. Neste ponto, a sociologia, que englobava todas as ciências sociais, foi chamada a prover as respostas para os problemas de se construir uma sociedade que estaria destinada ao desenvolvimento e se tornaria apropriada para o aperfeiçoamento do espírito humano (Peirano 1991: 60-61; minha tradução)

Pode-se conceber portanto a abordagem ‘classicista’ como uma representação sincrônica de um processo temporal, pelo qual a produção ‘periférica’ tornar-se-ia ‘moderna’ a partir da recorrência – ou da conexão simbólica, poderíamos dizer – entre produtor antropológico ‘periférico’ e ‘autor canônico central’. A necessidade de tal conexão mostra porque, segundo Peirano (ver citação anterior), ela é mais explicitada que as conexões com outros antropólogos brasileiros (‘filiações a linhagens

loais’). Eu contraporía assim – guardando os limites da metáfora e do bom humor – à concepção ‘linhageira’ de Peirano da produção antropológica (brasileira?) uma concepção ‘canibalística’, à la Araweté (Viveiros de Castro 1986), na qual autores brasileiros são ‘devorados’ de moto próprio por ‘deuses canibais’ estrangeiros, renascendo então, resplandecentes, à imagem e semelhança dos últimos...

Passemos então a algumas conclusões relativas a uma antropologia do ‘classicismo’ acadêmico da antropologia brasileira. Chegamos aqui à conclusão – de resto, afirmada no primeiro parágrafo deste trabalho – de que a perspectiva ‘classicista’ de antropólogos brasileiros diz muito, se não dos ‘clássicos’ em si mesmos, da antropologia brasileira. E ela diz, creio eu, sobre uma complexa concepção de hierarquia presente não apenas na academia brasileira mas no serviço público nacional – do qual a academia, sendo muito majoritariamente formada por professores de universidades federais, é parte intrínseca – e, pode-se dizer, também presente de forma difusa na sociedade brasileira como um todo (Matta 1997). Conforme coloca Peirano, nas conclusões de sua tese sobre a antropologia da antropologia brasileira,

Eu vejo o caso brasileiro [isto é, da antropologia brasileira] como dominado por duas tendências ambivalentes, que resultam em uma distinção entre dois tipos distintos de ‘outros’. De um lado, intelectuais provêm majoritariamente das camadas médias urbanas, uma elite que possui relações umbilicais com centros intelectuais ‘modernos’, tais como a França, a Alemanha e mais recentemente os Estados Unidos [da América do Norte]. Estes são os primeiros ‘outros’ encarados por intelectuais brasileiros. Além do mais, dada a relação histórica entre os Brasil e países europeus, a elite intelectual se vê como parte do mundo ocidental, e portanto se relaciona e absorve os valores do ‘universalismo’. Ao mesmo tempo, no entanto, a desigualdade e a despossessão são características dominantes desta relação, e frequentemente resultam em sentimentos de ‘anomalia’ (...), ‘estranhamento’ (...) ou na sensação de serem ‘desterrados em sua própria terra’.

O segundo tipo de ‘outro’ é o despossuído ou ‘oprímido’ no interior da sociedade brasileira, em relação aos quais os intelectuais se colocam em uma posição privilegiada. Aqui, a relação de desigualdade em relação aos centros internacionais se inverte, os intelectuais sendo a

elite no interior de sua própria sociedade. É neste contexto que a ideologia da construção da nação é orientada para a integração nacional, e o 'outro' se torna o índio, o camponês, o caipira e as camadas baixas urbanas.

O resultado é a angústia do intelectual, presa de uma situação na qual, 'falando uma língua européia, professando uma religião que é euro-asiática, sendo uma extensão cultural da Europa, nós somos, não obstante, brasileiros' (...). É aqui que valores universais são buscados e incorporados, mesmo que 'para nós o universal seja mediado pela Europa. A Europa, para nós, já é o universal.' (Peirano 1991: 259-60; trechos entre aspas correspondem a uma entrevista com o sociólogo Antônio Cândido; ênfase da autora)

Vê-se que a 'classicista' se encaixa nesta concepção desenvolvida pela autora da antropologia brasileira, na posição de solução para o que ela denominou 'a angústia do intelectual': ao conectar-se simbolicamente com a 'Europa' – tomada aqui como sinônimo de modernidade e englobando também a antropologia estadunidense – através dos 'clássicos', o antropólogo seguidor da abordagem 'classicista' resolve, quase psicanaliticamente, sua 'angústia' por meio de uma substituição. Aqui, o deixar-se devorar pelo 'outro moderno' - ou 'outro externo' - equivale a identificar-se com este, criando assim o 'outro tradicional' – ou 'outro interno' – enquanto tal. Através do 'classicismo', então, elimina-se a oposição assimétrica triádica referida por Peirano na citação acima, entre o 'outro externo', o antropólogo e o 'outro interno', recriando a dualidade 'moderno-tradicional' e eliminando assim a 'angústia intelectual' de encontrar-se *in medias res*, por assim dizer, equilibrando-se na linha divisória entre (o que é visto como) os campos mutuamente excludentes do 'tradicional' e do 'moderno'. Campos que, como se sabe, não admitem posição mediana. Neste processo, o 'clássico' torna-se em algo como o totem na definição 'clássica' de Durkheim, que "... não é somente um nome, é um emblema, um verdadeiro brasão...". Talvez venha daí o incômodo causado àqueles que professam o 'credo classicista' pelos antropólogos brasileiros que não possuem, nas palavras de Peirano, uma 'filiação linhageira', que em suas próprias palavras correm o risco de não encontrar lugar na 'comunidade de especialistas'. Comunidade esta que, ironicamente, acolhe calorosamente e sem restrições antropólogos estrangeiros (isto é, franceses, estadunidenses e britânicos). Pois enquanto estes últimos se inserem 'na-

turalmente' no quadro das relações assimétricas conformado pela ideologia 'classicista', os primeiros representam uma ameaça simbólica a esta, uma vez que, recusando a hierarquia imanente àquela ideologia, colocam em evidência a possibilidade de uma antropologia brasileira libertar-se daquela 'angústia' mencionada anteriormente, por meio de uma recusa radical da hierarquia, abrindo assim novos campos de possibilidades para a construção de uma antropologia baseada em relações de caráter simétrico, tanto com 'outros antropológicos' – aqui em um sentido multipolar e horizontal – quanto com 'outros nativos'.

Com relação aos últimos, talvez fosse interessante lembrar que, se a antropologia brasileira – e, de fato, as antropologias nacionais, incluindo aí as 'de centro', conforme Peirano (1991) – é construída tendo por base uma ideologia – no sentido dumontiano (1970) – de construção da nação, então as recentes transformações da sociedade brasileira, a partir de finais dos anos 1980, estariam a solicitar, senão a fomentar, o surgimento de novas antropologias no Brasil. O muito recente surgimento de novos agentes políticos na sociedade brasileira, como negros (Arruti 1997) e povos indígenas (Oliveira 2002; Oliveira, Oliveira Neves & Santilli 2001) – ou antes, sua visibilização, superando processos de invisibilização, tanto imposta pelo estado quanto autoimposta (Almeida Costa 2001; Oliveira 1998) - me parece estar a requerer novas formas de antropologia. Novas no sentido de refletir suas reivindicações de horizontalização das relações sociais no interior da sociedade brasileira, questionando fortemente seu caráter hierárquico e discriminador. Tais antropologias, antes de mais nada, necessitariam rever e criticar a hierarquia intelectual assumida e exemplificada pelo 'credo classicista', tanto quanto rever e criticar muito das antropologias praticadas nos países ditos 'de centro' em termos de teoria antropológica. Tais antropologias necessitariam construir novas formas de relacionamento com seus 'outros paradigmáticos'. Talvez uma solução possível seja a reversão da relação 'clássica': 'canibalizar' o 'outro externo', ao invés de deixar-se canibalizar por ele; e ser devorado pelo 'outro interno'.

Notas

¹ Cabe aqui lembrar ainda que proponentes desta concepção, ao localizar o início da antropologia brasileira justamente nos 'fundadores de linhagem' que marcam sua própria abordagem 'classicista', ignora – ou mesmo, renega ao esquecimento – muito da antropologia brasileira produzida antes destes 'fundadores de linhagem', reescrevendo assim

a história da antropologia brasileira a partir de si mesmos. Por exemplo, em escritos dos antropólogos 'classicistas' é virtualmente ignorada a antropologia produzida na Bahia desde o início do século passado, que teve expoentes como Arthur Ramos e Nina Rodrigues. Outros, como Gilberto Freyre, são relegados a uma certa 'pré-história' da antropologia, isto é, a um período anterior à institucionalização de programas de pós-graduação em antropologia no Brasil. A abordagem 'classicista' revela-se assim enquanto essencialmente acadêmica e conectada a tais programas de pós-graduação, um de cujos fundadores, Roberto Cardoso de Oliveira, é visto como 'fundador de linhagem' de muito do que estou chamando aqui 'abordagem classicista' na antropologia. No entanto, esta *démarche* me parece um tanto reducionista, ignorando muito do que é produzido em termos de antropologia no Brasil, tanto dentro quanto fora da academia.

² Para um tratamento da questão dentro da conformação 'centro-periferia', ver Cardoso de Oliveira (1998: 107-34) – ainda que o autor afirme (p. 110) que "... os conceitos de periferia e de centro não possuem mais que um significado geométrico ... sem, porém, implicarem em um quadro valorativo, isto é, de 'boa' ou 'má' antropologia..."

Bibliografia

- ALMEIDA COSTA, J.B. (2001): Brejo dos Crioulos e a Sociedade Negra da Jaíba. Novas Categorias Sociais e a Visibilização do Invisível na Sociedade Brasileira. Pós, Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais, UnB, Brasília.
- ARRUTI, J.M.A. (1997): A Emergência dos 'Remanescentes': Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas. Mana. Estudos de Antropologia Social, Vol. 3, No. 2, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1998): O Trabalho do Antropólogo. Editora UNESP/Paralelo 15, São Paulo & Brasília.
- CASSIRER, E., P. O. KRISTELLER & J. H. RANDALL (ORGS.) (1948 [1969]): The Renaissance Philosophy of Man. University of Chicago Press, Chicago.
- DUMONT, L. (1970): Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications. University of Chicago Press, Chicago.
- FERNIE, E. (1995): Art History and its Methods. A Critical Anthology. Phaidon Press, London.
- MATTA, R. DA (1997): Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. Editora Rocco, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA, A. DE (1998): A Invisibilidade Imposta e a Estratégia de Invisibilização entre Negros e Índios: Uma Comparação, In Caroso, C & J. Bacelar (orgs.): Brasil: Um País de Negros? CEAO/EDUFBA, Salvador.
- OLIVEIRA, A. DE (2002): Fragmentos da Etnografia de uma Rebelião do Objeto. Indigenismo e Antropologia em Tempos de Autonomia Indígena. Anuário Antropológico 1998, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA, A. DE, L.J. DE OLIVEIRA NEVES & P. SANTILLI (2001): Política Indígena no Brasil. Da Exclusão à Dialogia, l'Ordinaire Latino-Americain, 184: 75-86, IPEALT, Toulouse.
- PEIRANO, M. (1990): Os Antropólogos e suas Linhagens (À Procura de um Diálogo com Fábio Wanderlei Reis). Série Antropologia, Departamento de Antropologia, UnB, Brasília.
- PEIRANO, M. (1991): The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case (Tese de Doutorado, Harvard University, 1981). Série Antropologia, Departamento de Antropologia, UnB, Brasília.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1986): Araweté. Os Deuses Canibais. Editora Zahar, Rio de Janeiro.