

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**130**

**A FAVOR DA ETNOGRAFIA**

**Mariza G.S. Peirano**

**Brasília  
1992**

## A favor da etnografia

Mariza G.S. Peirano

An anthropologist's work tends, no matter what its ostensible subject, to be but an expression of his research experience, or more accurately, of what his research experience has done to him.

Geertz, 1968:vi

Muitas vezes, a ciência social toma o caráter de duplicação ou repetição ao longo do tempo. Isto foi o que notou Michael Fischer, ao procurar explicitar para um público brasileiro a gênese da antropologia interpretativa nos Estados Unidos (Fischer, 1985). Há, com frequência, um retorno a uma era anterior em busca de textos inspiradores mas, como a história não é circular, mas espiralada, "a duplicação ou repetição nunca é exatamente isso, pois há sempre uma nova faceta ou uma nova solução" (:60). Assim, ilustrava Fischer, a trajetória intelectual de Clifford Geertz parece quase como uma cristalização típica ideal de certos processos dos quais os anos 60 surgem como se fossem uma reprise dos anos 20 -- este foi o período de amadurecimento da chamada "geração de 1905" (entre os quais estavam Robert Musil, Ludwig Wittgenstein, Walter Benjamin e os surrealistas), uma geração de ensaístas que, em oposição aos grandiosos sistemas de explicação do século XIX, propunham que era possível apenas atingir **insights** fragmentários da realidade.

Nesta perspectiva, os escritos de Geertz sobre o fazer etnográfico, tão em evidência até recentemente, ecoam preocupações do início do século mas, em outro sentido, chamam a atenção, como novidade dentro da antropologia, sobre o modo como são construídos os textos etnográficos. Eles trazem, portanto, uma nova faceta substantiva para os velhos problemas de **verstehen**, ao dar atenção tanto aos textos criados pelos antropólogos quanto aos processos culturais que são neles descritos.

As observações de Michael Fischer nos vêm à mente com os recentes questionamentos a que a etnografia tem sido submetida: publicando em revistas de prestígio nos Estados Unidos, jovens autores posicionam-se "contra a etnografia" (um exemplo é o de Nicholas Thomas, 1991), numa postura provocadora que nos relembra a década de 30 quando, então como agora, via-se um perigo na saturação dos textos etnográficos. A solução proposta na época residia na adoção de uma abordagem comparativa como meio para atingir uma discussão teórica mais relevante<sup>1</sup>. No Brasil, a

---

<sup>1</sup> Outros questionamentos recentes estão, por exemplo, na proposta "beyond ethnography" de Paul Rabinow (1988), e na pergunta "What's wrong with ethnography?" de Martyn Hammersley (1990).

questão também se coloca: aqui, a ciência política e a sociologia detectam atualmente uma ameaça na influência da abordagem antropológica no momento em que ela se torna mais disseminada (ver Reis, F. 1991). Vista como de pouco rigor científico, potencialmente ela fragiliza o compromisso teórico das ciências sociais. (Esta posição também tem ressonância no passado, e podemos nos lembrar das críticas ao empirismo da antropologia feitas por Florestan Fernandes há trinta anos atrás, na conferência que realizou na reunião da Associação Brasileira de Antropologia; cf. Fernandes, 1961).

Neste exercício, em que adoto a posição a favor da etnografia, tenho dois objetivos, ambos alternadamente remotos e imediatos: primeiro, ao procurar um diálogo com o texto de Nicholas Thomas, escolho um interlocutor geográfica e socialmente distante, num discurso certamente unilateral para um trabalho escrito em português. Contudo, embora geograficamente remoto, o texto de Thomas está ideológica e intelectualmente próximo, na medida em que funcionamos como "uma câmara de decantação na periferia"<sup>2</sup>, e serve como símbolo de um diálogo externo à comunidade mais restrita dos cientistas sociais brasileiros.

Já o segundo objetivo diz respeito justamente ao contexto brasileiro, onde os interlocutores estão não só geográfica mas socialmente próximos, e os resultados do diálogo, mais imediatos. No contexto em que a sociologia, a ciência política e a antropologia, institucionalmente separadas, procuram definir seus perfis específicos, abstenho-me de julgar a produção antropológica brasileira contemporânea, mas procuro esclarecer se existe alguma peculiaridade no fazer de tipo antropológico que possa, em princípio, justificar as críticas que lhe vêm sendo feitas<sup>3</sup>.

Em suma, no Brasil teme-se que a etnografia possa favorecer um relaxamento do rigor metodológico das ciências sociais, embora se ressalte que tal fato não leva a um banimento "do recurso legítimo a diferentes técnicas" (Reis, F. 1991:41). Nos Estados Unidos, a queixa recai sobre a ausência de um esforço comparativo. Este seria ajudado por uma separação entre 'etnografia' e 'pesquisa de campo', de modo a melhor situar os problemas da construção do gênero etnográfico e a perene tendência ao exotismo que marca a antropologia (Thomas, 1991:307).

Conciliar audiências reais e virtuais, imediatas e remotas, locais e internacionais, torna-se muitas vezes um exercício de malabarismo para determinar prioridades e hierarquias de problemas<sup>4</sup>. Início, portanto, enfatizando alguns pontos gerais: primeiro, que as diferenças entre as ciências sociais **não** resultam de uma disposição sistemática e

---

<sup>2</sup> Ver Arantes, 1991. Recentemente George Marcus, um dos expoentes da nova corrente norte-americana, fez um relato sobre uma viagem a vários centros de pesquisa na área de humanidades, surpreendendo-se com a ausência dos questionamentos sobre a autoridade do texto etnográfico que tanto preocupam seus colegas (Marcus, 1991). O fato de não mencionar o Brasil, país que visitou na mesma época, parece reafirmar a visão de Paulo Arantes.

<sup>3</sup> Este trabalho constitui-se, portanto, em um **post scriptum** a "Os antropólogos e suas linhagens", primeira tentativa de um diálogo com as preocupações de Fábio Wanderley Reis. (Ver Reis, F. 1991; Peirano, 1991).

<sup>4</sup> "Difícil viver na periferia", lembrou-nos Luiz Felipe de Alencastro em "Continentes à deriva" (Alencastro, 1991).

generalizante da qual a antropologia está excluída. Somos todos **cientistas sociais**, herdeiros de uma tradição que remonta a Durkheim (que não distinguia a sociologia da antropologia) e Weber (para quem a interpretação era uma das características das ciências da cultura)<sup>5</sup>. Relembro também que, na antropologia, de Malinowski a Geertz, passando por Lévi-Strauss, sempre houve lugar para uma consciência crítica das representações de outros povos e outros lugares. A antropologia tem como projeto formular uma idéia de humanidade construída pelas diferenças, resultado do contraste dos nossos conceitos (teóricos ou de senso comum) com outros conceitos nativos. Se este **feedback** entre pesquisa e teoria constitui o procedimento básico do conhecimento científico em geral, ele assume uma dimensão mais dramática na antropologia porque nela a pesquisa tem como característica ser **pesquisa de campo**. Aqui reside a questão principal.

Para discutir este tema, procuro mostrar como a pesquisa de campo é central na antropologia, não por suas eventuais implicações retóricas do estilo monográfico, nem tampouco como mera técnica, passível de substituição. No que se segue, procuro focalizar a pesquisa de campo: i) em alguns aspectos mítico-históricos; ii) em algumas de suas implicações teóricas, através da análise de um depoimento de Evans-Pritchard; e iii) na observação do papel que a pesquisa desempenhou nas trajetórias intelectuais de alguns autores. O objetivo final é aceitar o desafio de Michael Fischer de que, mesmo nas repetições históricas, há algo novo que, com sorte, pode ser vislumbrado. Ao assim proceder, contudo, não esqueço o alerta do próprio Fischer de que, embora a estética do **insight** fragmentário, peculiar à nova antropologia norte-americana, seja uma forma crítica salutar que traz de volta o prazer de explorar e descobrir, em última instância pode ser insatisfatória "porque deixa de responder àquela obrigação para com o lado científico, sistematizante e generalizante da empresa antropológica" (1985:63), preocupação de que certamente Fábio Wanderley Reis compartilha.

## I

Como outros fenômenos sociais, a pesquisa de campo é, ao mesmo tempo, mito e evento histórico no desenvolvimento da antropologia. Concebida como "método" por excelência da disciplina, como "rito de passagem" na formação dos especialistas ou, ainda, como meramente a "técnica" de coleta de dados, a pesquisa de campo é o procedimento básico da antropologia há um século. A forma como ela é vista hoje, isto é, como uma imersão no universo social e cosmológico do "outro", é relativamente recente; ela data da década de 20. Foi nesta década que o mito da pesquisa de campo foi legitimado. Mas, como qualquer fenômeno histórico, é possível que, da mesma forma como teve um início, a pesquisa de campo venha a ter um fim.

Antes dos anos 20, os antropólogos -- ou melhor, fisiologistas, psicólogos experimentais, lingüistas -- se deslocavam até as sociedades primitivas objeto de seus interesses para coletar dados mas, num contexto evolucionista, em que dominava o que hoje chamamos de "antropologia de gabinete", já era bastante revolucionário sentarem-se a uma mesa, geralmente na varanda de um oficial de colônia ou missionário, ou num convés de navio em trânsito local, e convocar os nativos que, enfileirados, esperavam sua vez para fornecer os dados requisitados. Este foi o procedimento na famosa expedição ao Estreito

---

<sup>5</sup> Para uma discussão sobre a dualidade inerente à sociologia em Weber e Durkheim, consultar Reis, E. 1989.

de Torres, em 1898<sup>6</sup>.

Nesta época, o etnógrafo era mestre em inquirir, mais do que em observar. E talvez porque hoje o ideal da "pesquisa participante" tenha se afirmado como orientação geral, procuramos esquecer que, naquele contexto de "etnografia de varanda", Frank Gillen (o companheiro de Baldwin Spencer nos conhecidos estudos sobre os povos australianos) não só se referia aos aborígenes com a infeliz expressão de **niggers**, mas à própria atividade de pesquisa de campo como **niggering**. Hoje, esta perspectiva é incômoda porque o ideal de paridade imbutido no programa didático da Introdução a **Os Argonautas**, de 1922, foi o modelo que vingou. Se a antropologia partilha mitos, um deles é o da pesquisa de campo entre os trobriandeses, que dividiu a antropologia em duas fases: antes e depois de Malinowski.

Este mito foi abalado em 1967, com a publicação dos diários de campo de Malinowski -- que mostraram um pesquisador assolado por sofrimentos psíquicos, físicos, fortes emoções e desejos e, portanto, muito mais humanizado. Também historicamente ficou comprovado que W.H.R. Rivers, conhecido como o proponente do "método genealógico", já havia explicitado muitos dos pressupostos de Malinowski antes da pesquisa trobriandesa. Em 1912, na sua contribuição aos **Notes and Queries in Anthropology** (cuja primeira edição é de 1874), Rivers alertava, em seu "General Account of Method", para os perigos da utilização de "categorias civilizadas"; propunha que o abstrato deveria ser atingido sempre "através do concreto"; falava da necessidade do domínio da língua nativa; defendia a importância da simpatia e do tato na pesquisa; discutia a combinação de relatos nativos com observação das cerimônias que poderiam, em muitos casos, "permitir mais **insights** que um mês de perguntas" e, finalmente, chamava a atenção para o equívoco do etnógrafo que procurava respostas para suas perguntas imediatas. O investigador deveria reconhecer que "o nativo também tem um ponto de vista, provavelmente bem mais interessante que o do investigador" (cit. in Stocking, 1986:90-1).

Desta perspectiva, em 1922 Malinowski reeditou na prática a proposta metodológica de Rivers. Mas se Rivers foi o precursor, Malinowski deu legitimidade à proposta e, especialmente, tornou a procura do **native's point of view** o lema e objetivo fundante da disciplina (ver Geertz, 1983). Neste momento de criação mítica, às observações de Rivers acrescentaram-se a necessidade da distância da cultura ocidental; a solidão e o isolamento como fatores que viabilizam a sensibilidade às coisas nativas; o ideal da "observação participante"; a insistência nos textos nativos.

Trinta anos depois de Malinowski e quarenta após Rivers, este mesmo programa foi defendido por Evans-Pritchard num contexto de palestras proferidas na BBC de Londres. A divulgação destas idéias para um público mais amplo dá uma medida da sua aceitação dentro da disciplina. Pelas regras implícitas do fazer etnográfico, dizia Evans-Pritchard então, o antropólogo deveria viver no campo pelo tempo médio de dois anos, aprender a língua do grupo, deixar-se vulnerabilizar psiquicamente pela vida local e, com sorte, ser capaz de pensar e sentir alternadamente como um nativo e como membro de sua própria cultura. A pesquisa de campo estaria concluída quando o significado de alguns conceitos-chave nativos pudesse ser determinado. Para realizar este feito, o pesquisador, além de abandonar-se sem reservas, deveria possuir certos poderes intuitivos que, naturalmente, nem todos têm.

Vinham daí duas conseqüências: uma, que o trabalho de campo antropológico

---

<sup>6</sup> Muitas das informações constantes nesta seção estão desenvolvidas em Stocking, 1983.

requer, além dos conhecimentos teóricos e a preparação técnica, um certo tipo de personalidade ou temperamento e, segundo, que às vezes um pesquisador pode ser inábil com um grupo, mas sentir-se à vontade com outro, já que --como havia enfatizado Rivers décadas antes -- é preciso interesse e empatia para o sucesso de uma pesquisa (Evans-Pritchard, 1972).

Como todo modelo ideal, este, por certo, não foi seguido inteiramente. No decorrer do século, os antropólogos fizeram de tudo um pouco: viveram isolados, contrataram nativos, pagaram por informações, seduziram grupos com miçangas, foram ridicularizados, prestaram socorros como médicos e enfermeiros. Sentiram-se às vezes espiões; muitas outras, traidores; viveram crises de consciência quanto à pureza e integridade de suas intenções. As experiências foram variadas: Sol Tax foi um tolo para os índios Fox -- queria apenas seguir Malinowski à risca... --; Roberto da Matta sentiu **anthropological blues** entre os Apinajé (1973); Anthony Seeger teve que cantar para (ou os) Suyá (1980). Felizmente, estamos longe do exemplo de William Jones, antropólogo norte-americano, morto em 1909 pelos Ilongot das Filipinas, quando estes ainda eram caçadores-de-cabeça (Rosaldo, 1980).

Neste processo, antropólogos cruzaram oceanos para estranhar e reconhecer a alteridade e, ao longo do século, ingleses tornaram-se **africanistas**; franceses, **americanistas**; norte-americanos, **oceanistas**, o que fornece um indício claro de que, na antropologia, as orientações teóricas estão ligadas à especificidade geográfica de uma maneira que talvez não aconteça em outras ciências sociais (ver Viveiros de Castro, 1990).

Essas especializações "geográficas" ficaram mais marcadas nos centros irradiadores da disciplina e não seria impróprio questionar até que ponto parâmetros políticos colonialistas foram responsáveis por elas<sup>7</sup>. Enquanto isto, antropólogos de tradições menos afluentes (ou mais colonizadas) não puderam (ou não quiseram) ir tão longe: os indianos, por exemplo, versados na tradição inglesa -- e cujas linhagens intelectuais locais se misturam às da metrópole desde a época em que Rivers fez pesquisa entre os Todas -- fizeram **mea culpa** por trabalhar na região de origem e falar a língua nativa, o que resultava, no seu entender, numa **soft experience**, especialmente quando se valiam dos privilégios de casta (Saberwal, 1982). Nós, brasileiros, menos ortodoxos e mais inclinados à improvisação, enquanto isso fizemos pesquisas-relâmpago, nas férias ou nos fins de semana, sem culpa e acreditando que a criatividade poderia superar a falta de disciplina e a carência de ethos científico.

No decorrer do século, contudo, houve um momento crítico. Foi quando se pensou que a pesquisa de campo desapareceria pela recusa dos nativos, agora cidadãos de nações independentes, em aceitar a presença dos antropólogos. Esta situação, que culminou nos anos 60, levou indiretamente a uma explicitação de alguns pressupostos da disciplina: frente ao perigo do desaparecimento do suposto objeto concreto da antropologia, Lévi-Strauss enfatizou, com otimismo, que à disciplina interessavam principalmente as diferenças, que nunca seriam eliminadas (1962). Na Inglaterra, Jack Goody reconheceu que, agora que os Nuer elegiam membros do Parlamento, os Navaho possuíam seus próprios poços de petróleo e os Tallensi, escolas primárias, a era das explicações

---

<sup>7</sup> Uma nova tendência na antropologia que se desenvolve na Europa é a de designar etnólogos que aí fazem pesquisa de campo pelo termo "**européista**". Se tal fato procura eximir os rótulos anteriores de seu caráter colonialista, por outro lado reafirma ideologicamente a vocação igualitária da antropologia.

"totalizadoras" chegava ao fim e a antropologia só seria viável daí em diante como um tipo de arqueologia social ou como pesquisa histórica (Goody, 1966)<sup>8</sup>.

Curiosamente, este período de "crise" foi um dos mais amenos no que diz respeito aos questionamentos sobre a pesquisa de campo, talvez porque a proposta lévi-straussiana explodia teoricamente as diferenças entre pesquisador/nativo ("os mitos se pensam em mim"), fazendo do antropólogo um legítimo intermediário desta relação. Esta calma contrasta com o advento da "interpretação" como modelo: agora que o "ponto de vista nativo" se tornava meta inalcançável por definição, mera referência para um exercício hermenêutico, voltaram, com força total, as angústias existenciais, os questionamentos metodológicos, colocando em foco os estilos etnográficos.

É neste contexto que o artigo de Nicholas Thomas aparece. Depois de um século de pesquisa de campo, posicionar-se "contra a etnografia" não deixa de ser posição herética e provocadora. Mas esta postura encontra respaldo nas preocupações atuais de Clifford Geertz, que vê o cerne do problema na questão de "como representar o processo de pesquisa no resultado da pesquisa" (1988:84) ou, em outras palavras, como refletir o que se passou **lá** (**out there**; no campo), para o que se diz **aqui** (**back here**; na academia) que, mais que psicológico, é um problema literário (1988:78). Dentro deste marco, Nicholas Thomas resume sua proposição como uma intervenção ao nível da linguagem:

"This is why it seems important to establish an intermediate level of writing between problematic universalism and ethnographic illustration, a kind of writing that incorporates ethnography but is not subordinated to it" (1991:316).

A ênfase na **escrita** obscurece, no entanto, a relação entre teoria e pesquisa, **que se dá** na linguagem. O próprio Geertz, inspirador do movimento, demonstra seu desconforto quando critica a postura cada vez mais introspectiva das monografias contemporâneas. Ele caracteriza o estilo atual como de "I-witnessing", e que se manifesta em subtipos como o estilo diário, o estilo-**copain**, jornalismo cultural, ativismo social, estilo-transcrição<sup>9</sup>. Estas etnografias experimentais -- "they appear almost by the week" -- estão saturadas de autoria, são escritas por autores desconsolados e são, na maioria, imbuídas de um tom confessional (1988:97). Curiosamente, o termo "teoria" está ausente.

## II

Ao fim de um século de pesquisa de campo, parece haver hoje certo consenso de que os dados de pesquisa não são apenas "observados". Eles oferecem a possibilidade de que se possa revelar, não **ao** pesquisador, mas **no** pesquisador, aquele "resíduo" incompreensível, mas potencialmente significativo, entre as categorias nativas apresentadas pelos informantes e a observação do etnógrafo, inexperiente na cultura estudada e apenas familiarizado com a literatura teórico-etnográfica da disciplina.

As impressões de campo não são, portanto, apenas recebidas pelo intelecto, mas

---

<sup>8</sup> O próprio Goody escolheu o segundo caminho com enorme competência.

<sup>9</sup> Ver Geertz, 1988, especialmente capítulo 4 para apreciações sobre Rabinow, 1977; Dwyer, 1982; Crapanzano, 1980.

exercem um verdadeiro impacto na personalidade total do etnógrafo, fazendo com que diferentes culturas se comuniquem na experiência singular de uma única pessoa (Evans-Pritchard, 1972; Dumont, 1970:157). Esta experiência não se reduz, no texto etnográfico, a uma mera "ilustração". Ao contrário, o texto resulta da combinação de uma ambição da disciplina que se vê como universalista com os dados (novos) detectados pelo pesquisador em determinado contexto etnográfico.

Dito de outra maneira, o lugar da pesquisa de campo no fazer da antropologia não se limita a uma técnica de coleta de dados, mas é um procedimento com implicações teóricas específicas. Se é verdade que técnica e teoria não podem ser desvinculadas, no caso da antropologia a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada, quando desafia os conceitos estabelecidos pelo confronto que se dá entre i) a teoria e o senso comum que o pesquisador leva para o campo e ii) a observação entre os nativos que estuda. Assim, para utilizar Evans-Pritchard como exemplo paradigmático, não há teoria (antropológica) de Evans-Pritchard, mas a teoria sobre bruxaria que nasceu do confronto entre i) a bagagem intelectual europeia de Evans-Pritchard (incluindo aí seus conhecimentos antropológicos e o conceito folk-europeu de bruxaria) e ii) o interesse dos Azande em explicar seus infortúnios. Como disse o próprio Evans-Pritchard: "Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles" (1978:300).

Este depoimento é tão singelo quanto exemplar. Evans-Pritchard (1904-1970) foi um dos poucos antropólogos que fez pesquisa de campo em mais de um grupo: entre os Azande do sul do Sudão, os Nuer do Sudão anglo-egípcio, e em Cirenaica (Líbia). Para Evans-Pritchard, pesquisar várias sociedades era o procedimento ideal para o antropólogo, embora reconhecesse as dificuldades em adotá-lo, especialmente tendo em vista a demora da pesquisa e a elaboração dos resultados. Para Evans-Pritchard, a estimativa de tempo entre pesquisa e divulgação dos resultados era de aproximadamente dez anos. Portanto, não era de se estranhar que os antropólogos se especializassem em um único grupo, embora ele continuasse a advogar o ideal das múltiplas pesquisas, baseado em sua própria experiência. Ele justificava:

"Se [o antropólogo] realiza apenas um estudo, é inevitável que perceba as instituições da sociedade estudada em contraste com as suas próprias, que contraste as idéias e valores desse povo com os de sua própria cultura, e isso apesar de todo esforço corretivo implícito em seu conhecimento da literatura antropológica. Mas, quando for estudar uma segunda sociedade estrangeira, vai abordá-la à luz de sua experiência com a primeira -- como se através de outras lentes, outra perspectiva, e isso tende a fazer com que seu estudo se torne mais objetivo, ou pelo menos lhe sugere linhas de pesquisa que poderiam não se ter mostrado" (:301)

E exemplificava:

"Quando fui viver com os Nuer, depois de meses entre os Azande (que possuem uma organização político-burocrática razoavelmente elaborada), descobri que, embora eles tivessem grupos políticos bastante substantivos, parecia não haver qualquer autoridade política significativa; de forma que eu naturalmente me perguntei o que daria o

sentido de unidade a esses grupos tribais Nuer e, por fim, cheguei a descobrir seu sistema de linhagens. [E, desta forma, nasceu o clássico **The Nuer**.] Assim, também os Azande tinham um profundo interesse na bruxaria, enquanto que os Nuer pareciam absolutamente desinteressados dessa noção ou de qualquer coisa similar; então me perguntei a que agência eles atribuíam os infortúnios. Isso me levou ao estudo do conceito Nuer de **kwoth**, espírito, e a meu livro sobre sua religião [**Nuer Religion**] (:301).

Este depoimento ilustra bem o processo de descoberta antropológica: uma descoberta que é um "diálogo", não entre indivíduos -- pesquisador e nativo -- mas, sim, entre a teoria acumulada da disciplina e o confronto com uma realidade que traz novos desafios para ser entendida e interpretada; um exercício de "estranhamento" existencial e teórico, que passa por vivências múltiplas e pelo pressuposto da universalidade da experiência humana. Este estranhamento o antropólogo aprendeu a reconhecer, no início, longe de casa.

Mas este depoimento tem ainda outras implicações: a primeira, que não há cânone possível na pesquisa de campo embora haja, certamente, algumas rotinas comuns, além do modelo ideal. Desta forma, não há como ensinar a fazer pesquisa de campo como se ensina, em outras ciências sociais, métodos estatísticos, técnicas de **surveys**, aplicação de questionários. Na antropologia, a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia no local da pesquisa, entre pesquisador e pesquisados. Se estes imponderáveis são comuns também nas outras ciências sociais, na antropologia eles ficam ressaltados pela relação de estranhamento que a pesquisa de campo pressupõe e que resulta na questão do exotismo 'canônico' da disciplina. Existe mesmo um certo elemento de acaso na confluência das variáveis mencionadas acima: foi porque Evans-Pritchard fez pesquisa primeiro entre os Azande e, depois, entre os Nuer (e não o contrário, por exemplo) que se contextualiza muito do que se teorizou sobre simbolismo da bruxaria, a questão da mentalidade primitiva, linhagens e política. É por esta via que se percebem, também, para além dos acasos, as implicações **teóricas** da pesquisa de campo -- procedimento que leva, quando o resultado é feliz, a inevitáveis questionamentos da teoria acumulada da disciplina.

A outra implicação é de que a antropologia, na medida em que se renova através da pesquisa de campo, repele e resiste aos modelos rígidos. Seu perfil, portanto, dificilmente se adequa às críticas atuais sobre o 'positivismo' da prática tradicional, o que, naturalmente, não a impede de ser um tipo de conhecimento disciplinar, socialmente reconhecido e historicamente em transformação<sup>10</sup>.

Apesar disso, e demonstrando desalento com as monografias atuais, Nicholas Thomas sugere que o procedimento comparativo seja recuperado pelos antropólogos em novos moldes ('não-positivistas'). No entanto, o exercício comparativo é, por definição, constitutivo da disciplina **via** pesquisa de campo, como Evans-Pritchard demonstrou: ou o

---

<sup>10</sup> A este respeito, Roberto da Matta observa que os antropólogos encorajam os jovens pesquisadores a buscar uma perspectiva 'pessoal e autêntica' para cada problema a partir de um diálogo com as teorias correntes, de tal modo que todo antropólogo realiza (ou tenta realizar) o seu próprio 'repensar a antropologia' (1981:146-7).

pesquisador compara sua própria cultura e valores com aqueles com que se defronta, ou compara vários sistemas através da literatura pertinente ou de múltiplas pesquisas. A suposição de que a etnografia possa apenas reproduzir os chamados "diálogos etnográficos" empíricos -- que Geertz ironicamente denunciou como "words, the whole words, and nothing but the words" (1988:96) -- é ingênua: dentro do pressuposto da universalidade da experiência humana, a pesquisa de campo implica, necessariamente, um confronto de diferenças. Dizendo que elas promoviam um impacto na personalidade do pesquisador, Evans-Pritchard mostrava, inclusive, que estas diferenças não são percebidas uma a uma, como "traços" distintos, mas que elas surgem como **totalidades** (sejam elas cosmológicas, ideológicas, sociológicas, etc.)

Talvez por intuir esta visão, no início do século Rivers já recomendava que o etnógrafo deveria trabalhar sozinho no campo. Não porque a solidão fosse necessariamente a boa companheira da descoberta etnográfica -- como depois Malinowski defendeu --, mas porque o objeto do trabalho etnográfico era indivisível. Assim, dizia Rivers, o que os civilizados designavam como política, religião, arte e tecnologia eram esferas freqüentemente interdependentes e inseparáveis e, portanto, a especialização na coleta de detalhes etnográficos por diversos pesquisadores era um procedimento que deveria ser evitado a todo custo. Por este caminho, nota-se uma aproximação entre dois autores geralmente reconhecidos como opostos: enquanto para Rivers a pesquisa de campo era indivisível, para Marcel Mauss, o fato teórico da etnologia deveria ser o 'fato social total'. Distintos na tradição, diferentes nos enfoques, mas contemporâneos, Rivers e Mauss enfatizavam a totalidade: um, via pesquisa; o outro, via teoria.

### III

Nem todo bom antropólogo é necessariamente etnógrafo. Há aqueles mais inclinados e os menos inclinados para a pesquisa de campo. Mas todo bom antropólogo aprende e reconhece que é na sensibilidade para o confronto ou o diálogo entre "teorias" acadêmicas e nativas que está o potencial de riqueza da antropologia. Este confronto, que teve sua gênese na pesquisa de campo entre povos primitivos, foi hoje domesticado e incorporado como "visão" da antropologia, e é atualizado no campo ou entre quatro paredes de uma biblioteca.

Neste contexto, contudo, há uma curiosidade a ser observada que, pela sua recorrência, talvez não seja fruto de mero acaso: trata-se do fato de que é fácil se perceber, dentro da comunidade

de antropólogos, uma correlação no que diz respeito à pesquisa de campo tradicional e a vocação para a teorização. Esta correlação, contudo, é negativa, isto é, grandes etnógrafos nem sempre foram bons teóricos (Nimuendaju é bom exemplo) e grandes teóricos freqüentemente foram avessos à pesquisa de campo (Lévi-Strauss talvez seja o caso clássico).

Assim, proponho um **continuum** no qual os dois extremos seriam ocupados, de um lado, pelo etnógrafo empírico-proustiano; de outro, pelo quase-filósofo. No primeiro caso, é a realidade empírica que parece dominar e ofuscar (e a teoria é por vezes fraca e, em outros casos, inexistente); no segundo, é o fascínio pela universalidade que conduz à procura de leis e princípios gerais, perdendo-se o aspecto sui-generis da totalidade empírica (não) observada. Neste último caso, tanto podem ocorrer, por exemplo, a descoberta das

leis de associação do pensamento humano (que a lingüística e a psicanálise creditaram a Sir James Frazer e a **The Golden Bough**), quanto a proposta das tipologias tradicionais dos sistemas de parentesco, de Radcliffe-Brown a Lévi-Strauss.

Leach mencionou a existência de duas tradições na antropologia: a de Malinowski e a de Frazer<sup>11</sup> mas, no seu afã estruturalista de então, Leach só deu espaço para dois pólos mutuamente exclusivos. Para Dumont, o mesmo tema é percebido como um caso no qual a singularidade etnográfica representa o **holismo**, que seria englobado por um **universalismo** como ideologia dominante (1978). Mais simples de dizer e talvez mais eficaz, talvez seja ver na antropologia diversas formas de combinar um compromisso sempre presente nas ciências da cultura: aquele entre o particular e o universal, no qual estas duas categorias entrariam num tipo específico de relação. Antropólogos desta orientação, herdeiros de Evans-Pritchard neste aspecto, seriam aqueles que, entre a pesquisa e a teoria, procurariam o universal no particular ou, seguindo Flaubert, acreditariam encontrar "le bon Dieu dans le détail".

A centralidade da **tensão** entre teoria e pesquisa pode ser apreciada, na disciplina, na trajetória de alguns antropólogos pesquisadores. Quando a tensão "ótima" entre os dois pólos se perde, a obra do autor empobrece como consequência. Em outras palavras, nem sempre os antropólogos envelhecem bem.

Alguns exemplos são suficientes para ilustrar a questão e, pela sua eloquência, o caso de Malinowski é singular: a distância que vai das monografias sobre os trobriandeses, publicadas entre 1922 e 1935 (e entre as quais ressaltam **Argonauts** e **Coral Gardens**) e a simplista **Teoria Geral da Cultura**, de 1944, não pode ser explicada apenas por uma diferença de ênfase etnográfica ou teórica, mesmo porque trata-se de excelente etnografia e má teoria. Nos primeiros trabalhos, Malinowski confrontava as teorias sociológicas, antropológicas, econômicas e lingüísticas da sua época com as idéias que os trobriandeses tinham a respeito do que faziam, e mais, ao confrontar estas idéias com suas observações **in loco**, Malinowski pode perceber que aí ficavam "resíduos" não explicados: é neste sentido que o **kula** se tornou uma verdadeira "descoberta" e as etnografias trobriandesas permanecem como fontes atuais de inspiração para as análises de mitologia, lingüística, economia. Comparada a este **corpus** etnográfico, a tentativa de uma abrangente "teoria geral da cultura", de cunho determinista -- porque universalmente derivada das necessidades biológicas básicas -- só confirma e expande a observação de que os esforços dos pesquisadores sobrevivem suas elocubrações teóricas<sup>12</sup>.

Também Victor Turner, ao abandonar os ritos Ndembu perdeu o melhor da universalidade de sua abordagem. Os Ndembu conectavam Turner à experiência ritual humana em geral: para os Ndembu a vida social girava em torno do seu simbolismo ritual, que Turner analisou com a centralidade que os nativos concebiam (ver, por exemplo, Turner, 1967). Quando Turner decidiu extrapolar o que havia descoberto em sua pesquisa africana para outros eventos religiosos do mundo moderno (incluindo experiências no México, Irlanda e Inglaterra, tragédias gregas e eventos históricos), paradoxalmente o aspecto universalista foi eliminado, embora o objetivo explícito fosse o exame da ação

---

<sup>11</sup> Leach colocou Lévi-Strauss na segunda tradição; cf. Leach, 1970.

<sup>12</sup> Frazer reconheceu que este era o seu caso; cf. Stocking, 1983:80.

simbólica na **sociedade humana**<sup>13</sup>. Por este exemplo, tal objetivo talvez se alcance melhor e mais facilmente na experiência limitada de alguns casos reveladores.

Foi Geertz quem chamou a atenção para este aspecto microscópico e artesanal da pesquisa antropológica, afirmando que os etnólogos não estudam aldeias, mas **em** aldeias. É lá que o repertório de conceitos gerais das ciências sociais -- como "integração", "racionalização", "símbolo", "ideologia", "ethos", "revolução", "visão de mundo", "sagrado", "cultura" -- se entrelaçam "no corpo da etnografia de descrição minuciosa na esperança de tornar cientificamente eloquentes as simples ocorrências" (1978:38). Mas, infelizmente, Geertz não ficou imune ao envelhecimento: é quase impossível reconhecer no autor cético e irônico de hoje<sup>14</sup> o artesão de **Islam Observed** (1968), esta pequena jóia na qual, em pouco mais de cem páginas, Geertz propôs uma teoria da religião vinculada à análise da experiência do islamismo em quatro séculos, no Marrocos e na Indonésia, utilizando-se de uma abordagem de inspiração weberiana. Este feito, que resultou de extensa pesquisa histórico-bibliográfica, seria inviável, segundo Geertz, se ele não tivesse antes feito pesquisa de campo nos dois países. Em 1968, Geertz disse que o que ele chegou a ver neste olhar amplo sobre a história social nos dois contextos limites do mundo islâmico, ele viu primeiro "nos estreitos confins das pequenas cidades e vilarejos" (1968:vi). Neste empreendimento, Geertz coloca a pesquisa de campo no centro da investigação e enfatiza:

"Fieldwork has been, for me, intellectually (and not only intellectually) formative, the source not just of discrete hypotheses but of whole patterns of social and cultural interpretation" (1968:vi).

Dadas as trajetórias intelectuais destes antropólogos, então, o que teriam eles perdido ao longo do tempo?<sup>15</sup> Certamente não se trata do material etnográfico propriamente dito, pois enquanto muitos continuaram a fazer uso dele anos depois da pesquisa de campo, outros deixaram extensa documentação por analisar. Neste contexto, parece que o importante a ressaltar é que o que talvez tenha empobrecido a obra destes brilhantes antropólogos no decorrer do tempo tenha sido a ausência da **interlocução teórica** que se inspira nos dados etnográficos. Sem o impacto existencial e psíquico da pesquisa de campo, parece que os dados, embora presentes, se tornaram frios, distantes e mudos. Os dados tornaram-se, com o passar do tempo, "ilustrações etnográficas", algo muito diferente e distante da experiência totalizadora que, embora possa ocorrer em outras circunstâncias, a pesquisa de campo simboliza. Em suma, os dados foram relegados à memória e perderam a presença teórica, o que significa, em outras palavras, que o diálogo entre as teorias dos antropólogos (no caso, ocidentais) e as teorias nativas (sejam elas Ndembu, trobriandesas, islâmicas, ou outras), diálogo este **que se dá no antropólogo**, se esvaneceu e o pesquisador, agora sozinho, sem interlocutores interiorizados, voltou a ser apenas ocidental.

---

<sup>13</sup> O sub-título do livro de Turner é "A ação simbólica na sociedade humana"; cf. Turner, 1984.

<sup>14</sup> Este ceticismo está presente na recente avaliação de quatro autores clássicos da disciplina (Geertz, 1988); ver Peirano, 1990.

<sup>15</sup> Certamente não estamos todos fadados à "esclerose antropológica". Entre várias outras, exceções são as carreiras intelectuais de Jack Goody e Louis Dumont, por exemplo.

Será que esses exemplos nos ensinam alguma coisa?

#### IV

A literatura sobre pesquisa de campo na antropologia é vasta e atual, como exemplifica o artigo de Nicholas Thomas. Mas, a despeito do número e qualidade das publicações, pouco se tem avançado no sentido de resolver algumas questões cruciais que poderiam explicar a "magia" da pesquisa de campo<sup>16</sup>.

Contudo, algumas evidências comprovam o impacto profundo da pesquisa de campo no etnólogo: uma delas está na frequência com que vários antropólogos desistem da pesquisa, antes ou logo após o seu início. Como tradicionalmente a pesquisa de campo era realizada longe de casa, esta desistência fazia com que o pesquisador fosse imediatamente estigmatizado como incapaz de enfrentar a experiência do exótico (o '**campo**') sozinho, pondo-se imediatamente em dúvida sua "vocação". (Neste contexto, quando estudantes norte-americanos começaram a pesquisar em continente europeu, já na década de 70, estes foram considerados por seus professores mais tradicionais como "turistas".) Mas existe também uma outra reação comum, que é aquela de antropólogos que, mesmo convencidos da sua vocação, não contemplam uma pesquisa de campo, embora saibam do preconceito a que estarão sujeitos. Tais ocorrências apontam para um impacto psíquico de tal dimensão, que em alguns casos torna-se desconforto insuportável. Neste contexto, talvez o instrumental teórico da psicanálise pudesse ajudar a esclarecer certos processos de descoberta etnográfica: de Malinowski a Victor Turner e aos recentes experimentos de Vincent Crapanzano e Waud Kracke, a psicanálise tem despertado um certo encantamento, senão fascínio, entre os antropólogos<sup>17</sup>.

Outro dos aspectos nebulosos que rondam a prática disciplinar na antropologia diz respeito a um assunto tabu entre os especialistas: trata-se da conversão religiosa de vários antropólogos que, em determinada etapa de suas carreiras, convertem-se à crenças institucionalmente reconhecidas. A conversão religiosa -- que no caso anglo-saxão se deu predominantemente pela opção pelo catolicismo (como em Evans-Pritchard, Mary Douglas, Victor Turner) -- parece indicar que a antropologia favorece, em determinadas pessoas e em determinados contextos, uma re-estruturação da visão de mundo destes pesquisadores. Até que ponto tal fato resulta do impacto da pesquisa de campo e suas conseqüências é uma questão em aberto, já que não existem depoimentos sobre estas conversões. Não deixa de ser sugestiva, contudo, a confissão de Victor Turner, singelamente colocada na introdução de um de seus livros: "I have not been immune to the symbolic powers I have invoked in field investigation" (Turner, 1975:31)<sup>18</sup>. Da mesma

---

<sup>16</sup> Foi Stocking quem chamou de 'magia', seguindo Malinowski, a prática da pesquisa de campo; Stocking, 1983.

<sup>17</sup> Ver, respectivamente, Stocking, 1983; Crapanzano, 1980; Kracke, 1987; Turner, 1978. A perda da noção do **self** é descrita por Kirsten Hastrup quando sua biografia é representada por um grupo teatral dinamarquês (Hastrup, 1992). A tese em andamento de Maria Luiza Peres da Costa, que tem como tema sonhos na pesquisa de campo em Goa, Índia, orienta-se pelo conceito psicanalítico de 'transferência'.

<sup>18</sup> O texto de Victor Turner, na introdução à **Revelation and Divination among the Ndembu**,

maneira, é interessante a afirmação de M.N. Srinivas, de que os antropólogos são **thrice-born**, isto é, nascem mais uma vez que os brâmanes hindus, que são **twice-born**: os antropólogos deixam sua cultura nativa para estudar uma outra e, na volta, tendo familiarizado o exótico, exotizam sua cultura familiar onde sua identidade social renasce (cit. em Turner, 1975:32)<sup>19</sup>.

Isto posto, talvez exista um longo caminho até que a pesquisa de campo venha a ter seu mistério esclarecido. Talvez esta seja a condição mesma da pesquisa etnográfica: cada caso, um caso. Contudo, para que estas notas não terminem fornecendo argumentos nem para aqueles que hoje se colocam "contra a etnografia", nem faça da pesquisa de campo algo tão fluido e indefinido que não possa responder ao desafio e à obrigação para com o lado científico, sistematizante e generalizador da empresa antropológica que Fábio Wanderley Reis cobrou, finalizo com uma observação rápida sobre a incompletude da pesquisa que poderá servir de indicação, quem sabe, para se desvendar uma 'nova faceta' para esta rodada de repetições históricas.

Tanto Louis Dumont quanto Lévi-Strauss afirmaram, em diferentes ocasiões, que as etnografias constituem, mais que os sistemas teóricos que elas suscitaram, a verdadeira herança da antropologia. No Brasil, em momento de particular lucidez, foi o que Darcy Ribeiro também confirmou: seus diários de campo sobreviveriam a todas as teorias que ele propôs, no seu entender, exatamente para serem refutadas. Desta forma, estes autores replicam Frazer, quando este notou a perenidade dos dados etnográficos em contraste com o caráter efêmero das conquistas teóricas.

Este ponto merece cautela e pode apenas servir como confirmação para fortalecer o estereótipo empiricista que a sociologia e a ciência política têm da antropologia. Mas há aqui algo a ser considerado, a partir da constatação de que dados etnográficos freqüentemente são alvo de reanálises na disciplina -- fenômeno que não é tão comum nas outras ciências sociais. A reanálise normalmente se dá quando outro antropólogo descobre um "resíduo" inexplicado nos dados iniciais que permite vislumbrar uma nova configuração interpretativa.

Assim sendo, talvez possamos concluir com duas notas provocadoras: primeiro, de que toda etnografia precisa ser tão rica que possa sustentar uma reanálise dos dados iniciais<sup>20</sup>. Nela, os dados não são oferecidos apenas para esclarecer ou manter um

---

diz: "I have not been immune to the symbolic powers I have invoked in field investigation. After many years as an agnostic and monistic materialist I learned from the Ndembu that ritual and its symbolism are not merely epiphenomena or disguises of deeper social and psychological processes, but have ontological value, in some way related to man's condition as an evolving species, whose evolution takes place principally through its cultural innovations. I became convinced that religion is not merely a toy of the race's childhood, to be discarded at a nodal point of scientific and technological development, but is really at the heart of the human matter" (1975:31).

<sup>19</sup> A este respeito ver também Da Matta, 1973, 1981 e Velho, G. 1978.

<sup>20</sup> Em 1983, M.N. Srinivas comentou que seu livro **Religion and Society among the Coorgs** não o satisfazia mais porque descobriu "in retrospect, [that] one of the troubles with my analysis was that everything was too neatly tied up leaving no loose ends" (1973:141). Algumas vezes, o próprio autor revê seu trabalho de pesquisa à luz de novas orientações interpretativas; ver Ramos, 1990.

determinado ponto de vista teórico, mas haverá sempre a ocorrência de novos indícios, dados que falarão mais que o autor, e que permitirão uma abordagem diversa. Aos antropólogos soa familiar a observação de Ítalo Calvino a respeito da exatidão na linguagem. Para Calvino, a adequação do escrito ao não-escrito é problemática porque, de um lado, as línguas naturais "dizem sempre algo **mais** em relação às linguagens formalizadas, comportam sempre uma quantidade de **rumor** que perturba a essencialidade da informação"; em segundo lugar, porque ao se dar conta da densidade e da continuidade do mundo que nos rodeia, "a linguagem se revela lacunosa, fragmentária, diz sempre algo **menos** com respeito à totalidade do experimentável" (1988:88). Some-se a estas características das línguas naturais a preocupação com a **diferença** (que frequentemente se transforma no 'exótico') e haverá sempre mais informações que as necessárias para um relato etnográfico apenas correto.

A segunda provocação está na idéia de que, então, a reanálise de um corpo etnográfico é medida e prova da adequação e qualidade da etnografia -- e não, como uma apreciação imediata de senso comum poderia indicar, da incapacidade analítica do pesquisador. Em suma, rigor analítico e 'ruído' etnográfico não são incompatíveis na antropologia<sup>21</sup>.

Com este fecho a favor da etnografia, concluímos à espera de novas reanálises que comprovarão a fecundidade teórica do trabalho etnográfico, ao mesmo tempo que constatamos que a antropologia é a disciplina dos artesãos, microscópica e detalhista e que reconhece, na sua prática cotidiana, a temporalidade das explicações. Ela dramatiza, com especial ênfase, a visão weberiana da eterna juventude das ciências sociais.

---

<sup>21</sup> Malinowski, Evans-Pritchard e Edmund Leach estão entre os autores que tiveram seus trabalhos reanalisados. A título de ilustração, para Malinowski, ver Lounsbury, 1976; Spiro, 1982; Tambiah, 1968, 1985; Leach & Leach, 1983, entre outros. Ver Peirano, 1992 para uma reanálise do material Ndembu de Victor Turner.

## NOTA

Este trabalho foi escrito durante o 2o. semestre de 1991, como parte das minhas atividades como pesquisadora visitante do Departamento de Antropologia da UNICAMP. Agradeço os comentários e sugestões que Guillermo Raul Ruben, Mariza Corrêa, Guita Débert e Ana Maria de Niemeyer ofereceram no Seminário do Departamento, no qual apresentei algumas destas idéias.

Um primeiro esboço deste trabalho foi apresentado no Seminário do Departamento de Sociologia e Política da UFMG, em 22 de março de 1991, em que participaram Fábio Wanderley Reis e Luiz Felipe de Alencastro, e que deu continuidade ao debate iniciado no Encontro Anual da ANPOCS de 1990 (ver RBCS, n. 16, ano 6, 1991, para os textos do debate inicial).

Sou grata a Elisa Reis, Wilson Trajano Filho, Alcida Ramos e Luiz Antonio de Castro Santos pelas leituras rigorosas e pelas sugestões esclarecedoras, disciplinares e multidisciplinares.

## BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe

1991 - Continentes à deriva. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 31:3-5.

ARANTES, Paulo

1991 - Ideologia francesa, opinião brasileira. **Novos Estudos CEBRAP** n. 30:149-161.

BYRD, Brian

1972- Notes on transference: universal phenomenon and hardest part of analysis. **Journal of the American Psychoanalytic Association**. vol. 20(2):267-301.

CALVINO, Italo

1988 - **Seis Propostas para o Próximo Milênio**. São Paulo: Companhia das Letras.

CLIFFORD, James

1986 - **Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography**. The University of California Press.

CRAPANZANO, Vincent

1980 - **Tuhami. Portrait of a Moroccan**. Chicago University Press.

DA MATTA, Roberto

1973 - O ofício de etnólogo ou como ter **anthropological blues**. Comunicação do Museu Nacional. n. 1. Rio de Janeiro.

1981 - **Relativizando. Uma Introdução à Antropologia Social**. Petrópolis: Vozes.

DUMONT, Louis

1978 - La Communauté Anthropologique l'Ideologie. **L'Homme**, vol. 18 n. 3-4:83-110.

1980 - Towards a theory of hierarchy (Poscript). **Homo Hierarchicus**. 3a. edição. The Chicago of University Press.

DWYER, Kevin

1982 - **Moroccan Dialogues. Anthropology in Question**. The Johns Hopkins University Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1972 - **Antropologia Social**. (Seis conferências proferidas no 3o. Programa da BBC, inverno de 1950). Lisboa, Edições 70.

1978 - **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. (Tradução de Eduardo Viveiros de Castro.) Rio de Janeiro, Zahar Editores.

FERNANDES, Florestan

1961 - A unidade das ciências sociais e a antropologia. **Anhembi** vol. 44 n. 132, p.453-470.

FISCHER, Michael

1985 - Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. **Anuário Antropológico/83**:55-72.

GEERTZ, Clifford

1968 - **Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia**. The University of Chicago Press.

1983 - From the native's point of view. **Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology**. New York, Basic Books.

1988 - **Works and Lives. The Anthropologist as Author**. Stanford University Press.

GOODY, Jack

1966 - The Prospects for Social Anthropology. **New Society**, 13 de outubro.

HAMMERSLEY, Martyn

1990 - What's wrong with ethnography? The myth of theoretical description. In **Sociology** vol. 24. n.4: 597-615.

HASTRUP, Kirsten

1992 - Out of Anthropology: the Anthropologist as an Object of Dramatic Representation. **Cultural Anthropology** vol. 7. n.3:327-345.

KRACKE, Waud

1987 - Encounter with Other Cultures: Psychological and Epistemological Aspects. **Ethos** 15 (1): 58-81.

LEACH, Edmund

1970 - **Claude Lévi-Strauss**. New York, The Viking Press.

LEACH, Jerry & Edmund LEACH (eds)

1983 - **The Kula. New Perspectives on Massim Exchange**. Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1954 - **Tristes Tropiques**.

1962 - A crise moderna da antropologia. **Revista de Antropologia** vol. 10 n.1 e 2.

LOUNSBURY, Floyd

1965 - Another view of the Trobriand kinship categories. **American Anthropologist** vol. 67 (5):142-185.

MADAN, T.N.

1982 - Anthropology as the mutual interpretation of cultures. In FAHIM, H. (ed.) **Indigenous Anthropology in Non-Western Countries**. Durham, NC: Carolina Academic Press.

MALINOWSKI, Bronislaw

1922 - **The Argonauts of the Western Pacific**.

1967 - **A Diary in the Strict Sense of the Term**. Londres: Routledge & Kegan Paul.

MARCUS, George

1991 - A Broad(er) Side to the Canon. Being a Partial Account of a Year of Travel among Textual Communities in the Realm of Humanities Centers and Including a Collection of Artificial Curiosities. **Cultural Anthropology** vol. 6(3):385-405.

PEIRANO, Mariza

1990 - Só para iniciados. **Estudos Históricos** n.5:93-102.

1991 - Os antropólogos e suas linhagens. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** n.16 ano 6:42-54.

1992 - As árvores Ndembu: uma reanálise. Manuscrito. (Inicialmente, "The symbolism of Ndembu trees", Special Paper, Harvard University, 1977).

RABINOW, Paul

1977 - **Reflections on Fieldwork in Morocco**. Berkeley, The University of California Press.

1988 - Beyond ethnography: anthropology as nominalism. In **Cultural Anthropology** vol. 3 n.4: 355-364.

RAMOS, Alcida R.

1990 - **Memórias Sanumá**. São Paulo: Marco Zero/Ed.UnB.

REIS, Elisa P.

1990 - Reflexões sobre o **Homo Sociologicus**. In **Revista Brasileira de Ciências Sociais** n.11, vol. 4:23-33.

REIS, Fábio Wanderley

1991 - O tabelão e a lupa: teoria, método generalizante e idiografia no contexto brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** n.16, ano 6:27-42.

RIVERS, W.H.R.

1912 - General Account of Method. **Notes and Queries on Anthropology for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands**. British Association for the Advancement of Science, 4a. edição, Londres.

ROSALDO, Renato

1980 - **Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History**. Stanford University Press.

SABERWAL, Satish

1982 - Uncertain transplants: anthropology and sociology in India. **Ethnos**:36-49.

SAHLINS, Marshall

1981 - **Historical Metaphors and Mythical Realities**. ASAO Special Publications n.1, Ann Arbor. The University of Michigan Press.

SCHWARZ, Roberto

1987 - **Que Horas São?** São Paulo, Companhia das Letras.

SEEGER, Anthony

1980 - **Os Índios e Nós**. Rio de Janeiro, Campus.

SPIRO, Melford

1982 - **Oedipus in the Trobriands**. Chicago, The University of Chicago Press.

SRINIVAS, M.N.

1973 - Itinéraires of an Indian Anthropologist. In **International Social Science Journal**, vol. 25:129-48.

STOCKING Jr., George

1974 - Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness. In DARNELL, R. (ed) **Readings in the History of Anthropology**. New York, Harper and Row.

1983 - The Ethnographer's Magic. In STOCKING Jr, G. (ed) **Observers Observed**. The University of Wisconsin Press.

1986 - Malinowski's Encounter with Freudian Psychology. In STOCKING Jr., G. (ed) **Malinowski, Rivers, Benedict & Others**, HOA, The University of Wisconsin Press.

TAMBIAH, Stanley J.

1968 - The magic power of words. **Man** n.3:175-208

1985 - On flying witches and flying canoes. In TAMBIAH, S.J. **Culture, Thought and Social Action**. Cambridge, Harvard University Press.

THOMAS, Nicholas

1991 - Against Ethnography. **Cultural Anthropology** vol. 6(3):306-322.

TURNER, Victor

1967 - **The Forest of Symbols**. Cornell University Press.

1974 - **Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society**. Cornell University Press.

1975 - **Revelation and Divination in Ndembu Ritual**. Cornell University Press.

1978 - Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbologist. In SPINDLER, George (ed) **The Making of Psychological Anthropology**. University of California Press.

VELHO, Gilberto

1978 - Observando o familiar. In NUNES, Edson (ed) **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1990 - O campo na selva, visto da praia. XIV Encontro Anual da ANPOCS, 22-26 de outubro, Caxambu, MG.