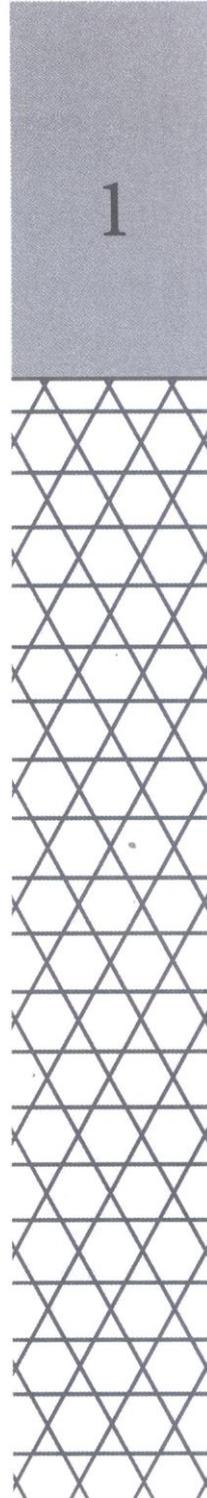


1

A HISTÓRIA QUE ME ORIENTA



Mariza Peirano

Universidade de Brasília

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

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 Peirano (1981: 146-7).

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

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

8 Peirano (1992: cap. 1).

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

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

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

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

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

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

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

10 Elias (1971: 366).

11 Peirano (1992: cap. 2).

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

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

II

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

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

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

13 Peirce (1955: 75).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16 Vega-Sanabria (2005).

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

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

III

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

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

Venho experimentando outros benefícios desta abordagem:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV

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

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

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

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

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

V Epílogo

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

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

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

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

21 Peirano (1986 [1982]; 2006).

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

23 Peirano (2009, 2011).

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

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

REFERÊNCIAS CITADAS

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

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

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

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

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

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

- DUMONT, Louis. *German Ideology. From France to Germany and back*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- ELIAS, Norbert. "Sociology of knowledge. New perspectives". *Sociology* 5, nº 2 e 3, 1971.
- _____. "Processes of state-formation and nation-building. Transactions of the 7th World". In: *Congress of Sociology*. Geneva: International Sociological Association, 1972.
- _____. *The civilizing process*. Nova York: Urizen Books, 1978.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. E. "Trabalho de campo e tradição empírica". *Antropologia Social Perspectivas do Homem*. Lisboa: Edições 70, p. 107-137, 1972.
- HALLOWELL, A. Irving. "The history of anthropology as an anthropological problem". *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 1, n. 1, p. 24-38. 1965.
- LATOUR, Bruno. "Not the question". *Anthropology Newsletter*, v. 37, n. 3, p. 1-6. 1996. Ver <http://www.scribd.com/doc/36260699/Bruno-Latour-Not-the-Question>
- MONROY, Silvia. *El Presente Permanente. Por una antropografía de a violencia a partir del caso de Urabá, Colombia*. Bogotá: Bogotá Editorial Universidad del Rosario, 2013.
- NANDY, Ashis. *The Intimate Enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Nova Deli: Oxford University Press, 1983.
- PEIRCE, Charles. *Philosophical Writings of Peirce (selected and edited with an introduction by Justus Buchler)*. Nova York: Dover Publications Inc., 1955.
- PEIRANO, Mariza. *The anthropology of anthropology. The Brazilian case*. 1981. Ph.D. dissertation, Harvard University. Ver http://www.marizapeirano.com.br/teses/the_anthropology_of_anthropology.htm
- _____. "Sem lenço, sem documento. Reflexões sobre cidadania no Brasil". *Sociedade e Estado*, v. 1, n. 1, p. 49-63. 1986 [1982] Ver http://www.marizapeirano.com.br/artigos/sem_lenco_sem_documento.html

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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