

# **O projeto das Antropologias Mundiais diante dos desafios da alteridade no mundo globalizado**

Frederico César Barbosa de Oliveira<sup>1</sup>

## **Resumo**

Este ensaio trata de levantar algumas discussões que ainda hoje se encontram marcadamente presentes a respeito da definição da Antropologia como disciplina acadêmica desde sua crise mais marcante, após a década de 1950 e 1960. Proponho, assim, diante dos argumentos de autores representativos das chamadas 'Antropologias do Sul', reconhecer um lugar para se pensar a Antropologia enquanto teoria e prática integradora das diferenças em escala mundial, mas que fuja dos ditames das políticas multiculturalistas. Por fim, pretendo também propor um debate – ainda preliminar – sobre o papel reservado ao antropólogo num mundo pós-colonial e tenazmente influenciado pela visão 'tecnocientífica' do homem e de suas relações.

**Palavras-chave:** Antropologias Mundiais, diferença, alteridade, responsabilidade, heteroglossia.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (Departamento de Antropologia/ DAN) com mestrado pela mesma instituição. E-mail: [frcesar@gmail.com](mailto:frcesar@gmail.com) .

## **Abstract**

This essay examines some of the discussions still alive today regarding the definition of Anthropology, particularly given the most important crisis this discipline faced since the 1950s and 1960s. Thus, I suggest that in light of arguments developed by representatives of 'Anthropologies of the South', we envision an Anthropology that embraces both theory and practice, integrating differences in the world arena – yet at the same time, one that eschews the strict rules of multiculturalist policies. Finally, I propose to stimulate a debate – albeit preliminary – about the reserved role of the anthropologist in a post-colonial world tenaciously influenced by the 'techno-scientific' view of human actors and their relations.

**Key words:** World Anthropologies, difference, otherness, responsibility, heteroglossia.

## **Introdução**

A crise pela qual passou a disciplina da antropologia a partir da segunda metade do século passado ainda está longe de encontrar uma resolução definitiva. No entanto, ela foi capaz de nos mostrar que desde seu surgimento – na Era Vitoriana, baseada em premissas objetivistas das ditas ciências naturais – a disciplina não sofria de uma crise tão séria em sua identidade. Desdobramentos políticos do pós II Guerra despertaram certas questões que até hoje ainda preocupam boa parte da comunidade antropológica, em especial os ocupantes da periferia do chamado campo acadêmico. Perante tais discussões, vem tornando-se cada vez mais evidente que até o presente momento ainda não conseguimos nos dissociar da noção de que existe uma realidade estrangeira e exterior ao nosso mundo civilizado, que necessita ser desvendada e descrita a partir de métodos rigorosos de

análise – entre eles a observação participante. A tendência do campo intelectual e da produção do conhecimento antropológico sempre foi a de voltar suas atenções para os chamados centros acadêmicos, que coincidem com centros coloniais que acabam por perpetuar o conhecimento dito ‘científico’ também vinculado – ainda que veladamente – a certas estruturas de poder e dominação.

Pretendo, assim, dirigir a discussão desse ensaio para aquele que acredito ser o maior desafio lançado à antropologia desde o seu surgimento – enquanto disciplina do estudo da diferença – e que parte, sobretudo, de centros intelectuais que de forma preconceituosa vem sendo nomeados de marginais e tratados apenas como campos de estudos para os pesquisadores dos centros considerados hegemônicos ao longo dos anos. Por certo tal desafio, se colocado à prova, não deixará de ameaçar os cânones de como é produzido e praticado o conhecimento científico em âmbito geral, mas acredito que começar pela antropologia seja a melhor escolha, uma vez que se trata de uma forma de conhecimento que, pelo menos em suas premissas teóricas, se coloca uma predisposição mais positiva em relação a outras formas de conhecer.

Partindo de concepções particulares de formas de se praticar o conhecimento antropológico, os autores que serão expostos no debate a seguir parecem chegar a um consenso de que a antropologia tem a necessidade de aproximar cada vez mais o discurso da prática e delinear um projeto de unificação do conhecimento em âmbito mundial<sup>2</sup>, sem com isso deixar de preservar e valorizar a importância das diferenças e dos conhecimentos locais. Para que a disciplina possa, então, fazer jus a seus objetivos inicialmente propostos é indispensável a consciência imediata de que ainda traba-

---

<sup>2</sup> Gustavo Ribeiro (2005) destaca a existência de um movimento coletivo nomeado Redes de Antropologias Mundiais (RAM), que tem como finalidade ampliar o discurso humano sobre a diferença, em uma conjuntura onde predominam as visões ancoradas em premissas anglo-saxônicas ([www.ram-wan.net](http://www.ram-wan.net)).

lhamos sob os moldes do eurocentrismo de propósitos dominadores e colonizadores, especialmente, do conhecimento daqueles que sempre foram considerados, desde os primórdios, como seus objetos de estudo: os povos da periferia.

Logicamente esse é um esforço que implicará em certas renúncias de modos mais cômodos e já saturados de conhecimento que sempre vem permeando e dando uma certa segurança sobre como conhecer o Outro. Quando tal sentimento de insegurança é abalado, sem dúvida é gerada uma tensão, sobretudo, de nosso *Self* enquanto pesquisadores e buscadores da verdade. Mas é necessária uma abertura sincera quando algo verdadeiramente preocupante nos interpela e nos permite ir além em nosso campo de conhecimento, que por acaso é o campo de conhecimento do Outro e por tabela também de nós mesmos. Assim, ao se admitir a possibilidade de reajustar a forma de acessar o Outro e seus modos de produção de conhecimento, também certamente manifesta-se uma ameaça ao estatuto tradicional do método científico e o próprio papel dos pesquisadores enquanto componentes desse campo, que sempre procuravam manter sua posição de neutralidade encoberta muitas vezes pelo expediente da distância etnográfica.

## **A tensão Norte e Sul**

Geertz em certa ocasião disse: “se quiséssemos verdades caseiras deveríamos ter ficado em casa”. Acredito, pois, ser esse sentimento de empatia e desejo de conhecer e *participar* com o diferente – que no fundo nem é tão diferente assim – que tem movido as idéias e os escritos dos antropólogos proponentes do desafio de uma antropologia em escala mundial. Posso, então, iniciar essa discussão com a instigante provocação de Esteban Krotz

(1997) sobre as antropologias do Sul, seu surgimento, seu silenciamento e suas características, que começa com um desafio interessante ao levantar provavelmente o ponto mais evidente do problema e que servirá como fio condutor e também de base para os comentários de pelo menos mais três outros autores aqui estudados.

Ao propor uma dicotomia entre a Antropologia do Sul e a Antropologia do Norte, Krotz pretende mapear algumas causas para o silenciamento das antropologias do Sul, em benefício principalmente dos projetos colonizadores do conhecimento advindos de países do Atlântico Norte. Cabe deixar claro que a distinção de Krotz não é estritamente geográfica, mas se dirige majoritariamente às antropologias praticadas no Reino Unido, na França e nos Estados Unidos, deixando inclusive, de fora alguns campos também bastante relevantes da própria Europa, que em seu argumento acabariam sendo classificadas como do Sul. Em função de sua considerável fluidez, devemos considerar essa dicotomia, acima de tudo, como uma construção heurística para aqui neste trabalho delinear de forma mais nítida a relação entre as antropologias hegemônicas e as antropologias periféricas<sup>3</sup>.

Admitindo-se que os contatos culturais são tão antigos quanto as próprias culturas, torna-se necessário, segundo o autor, entender que as ciências antropológicas nada mais são do que uma forma particular e

---

<sup>3</sup> A mesma relação poderia também ser pensada em termos de ocidente e oriente. Devido ao caráter relacional de tal distinção, os antropólogos de um determinado lugar podem em um momento ser considerados do Norte e em outros do Sul. Mesmo no contexto da América do Sul podemos pensar essa relação, uma vez que a Antropologia Brasileira – praticada em grande medida por uma elite acadêmica – se apresenta também como uma ameaça às manifestações dos demais antropólogos de países que passam a ser identificados como do Sul, ou seja, de pouco valor. Diante da dinâmica inerente aos chamados campos de poder, os antropólogos marginalizados encontram empecilhos do tipo: acesso restrito a congressos, dificuldades de publicar em revistas conceituadas, além de uma certa falta de apreço de seus pares oriundos de grandes centros de abrangência internacional.

recente de conhecimento que se desenvolveu no âmbito de uma civilização específica e durante um período de tempo. A fim de legitimar tal modelo de civilização que tem como valor fundante o crescimento e a progressão sobre outros povos, a antropologia entraria – como os demais ramos do conhecimento – como uma ferramenta chave nesse processo de conquista e homogeneização de um modelo específico de conhecimento nos momentos de embate com outros mundos. Os antropólogos não hesitam em concordar que um evento marcante para a consolidação da antropologia enquanto disciplina científica foi a chegada dos Europeus à América. Apenas para mencionar brevemente, tivemos as teorias de raça e mestiçagem que serviram muito mais para anular a diferença do que realmente produzir algum tipo de conhecimento mais verdadeiro sobre os povos autóctones recém encontrados. Assim, a partir da metáfora entre Norte e Sul o autor afirma que:

In other words, the North-South conflict also means a *cultural* division of the world's societies. It is the division that was defined during the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries by opposing terms such as 'civilization' and 'savagery/barbarism'; later they were substituted by the binomials 'development' and 'underdevelopment', 'modernity' and 'tradition', 'domination' and 'dependency', 'metropolis' and 'periphery', 'globalism' and 'localism'. (Krotz 1997:239)

Ainda que esforços de vários cientistas sociais tenham se voltado, de maneira louvável, para análises dirigidas aos marcos sócio-econômicos, considerando os países do Sul como atrasados em função de pressões exercidas por países do Norte<sup>4</sup>, Krotz chama a atenção para uma maior

---

<sup>4</sup> Em que se destaca a “teoria da dependência” elaborada por vários sociólogos e economistas de renome também no Brasil, entre eles Celso Furtado e o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso.

conscientização sobre a importância da variável cultural na imposição do modo de conhecimento do Norte sobre o Sul. É nesse ponto precisamente que reside uma das causas principais que explica o silenciamento das antropologias do Sul, uma vez que são consideradas antropologias sem história e muitos de seus praticantes tendem simplesmente a reproduzir os modelos impostos por seus 'colegas' do Norte.

Em função do campo de poder amplamente dominado pelos antropólogos do Norte, um dos grandes problemas levantados por Krotz, é que qualquer tipo de embate entre Norte e Sul praticamente não aparece para a comunidade, que de um modo geral afigura-se como homogênea e harmônica para observadores menos atentos. Contudo, as tensões se fazem sentir no dia a dia e os antropólogos do Sul, principalmente, vêm procurando reagir – ainda de forma incipiente – às idéias de que são apenas informantes privilegiados para os pesquisadores do Norte e que as universidades do Sul servem apenas para seus trabalhos de campo.

Desse modo, mesmo que as idéias de Krotz se apresentem de modo um tanto simplista, nomeadamente quando não se referem em momento algum às especificidades das antropologias praticadas no Sul ou procure agrupá-las em torno de um ponto comum – pelo fato de não serem dignas do conhecimento científico tradicional por não terem histórias próprias –, estão lançadas as bases para uma antropologia mundial que não se volta para os ideais de neutralidade e muito menos para a construção da nação ou do império<sup>5</sup>. Pelo contrário, a antropologia no Sul pode ser marcadamente caracterizada por um engajamento mais genuíno do pesquisador com o pesquisado e contribuir decisivamente para que esses povos possam ter suas vozes propagadas em âmbito mundial. Assim, ainda que a antropologia do Sul seja um reflexo da divisão socioeconômica mundial, um

---

<sup>5</sup> Refiro-me aqui ao conhecido dilema de Stocking, para o qual os antropólogos ficariam restritos a apenas dois caminhos: servir à nação ou ao império.

aprimoramento das potencialidades teóricas e metodológicas do Sul pode sem dúvida manifestar o passo inicial na construção de uma perspectiva planetária das ciências antropológicas. Em que pese a história cultural e a necessidade particular dos modos de alteridade do Sul, torna-se razoável, na visão do autor, produzir um campo de conhecimento diverso e sem desigualdades no interior de uma ciência que em sua própria definição (vocaçã) é também diversa.

Cabe ressaltar, que as bases desse debate já existem há algum tempo nas antropologias do Norte (Messerschmidt 1981). Faço referência especificamente às mais recentes preocupações de antropólogos desses lugares em realizar uma antropologia em casa (*at home*), por causa especialmente de políticas de exclusão advindas de países recém independentes ou ex-colônias<sup>6</sup>. O rumo das discussões se direciona no sentido de reconhecer as vantagens e desvantagens de ser um *insider* ou um *outsider*, reconhecendo-se, assim, uma influência da tendência marcadamente lingüística (*emic x etic*) que dirigiu boa parte das análises da antropologia norte-americana entre as décadas de 1950 e 1970. Como o propósito desse ensaio é encontrar um lugar mais adequado para a aproximação entre teoria e campo em âmbito global, destaco apenas essa breve visão da abordagem norte-americana, para enfatizar que meu objetivo é transcender tal perspectiva, considerando prioritariamente que ninguém é capaz de participar de todos os níveis de uma sociedade. Assim, acredito que a fluidez da dicotomia entre *insider* e *outsider* não seja tão produtiva – para os propósitos desse trabalho – quanto aquela entre antropologias do Norte e do Sul.

Carlos Uribe (1997), ao comentar sobre as possibilidades e potencialidades das antropologias do Sul, entra nessa discussão dialogando direta-

---

<sup>6</sup> Messerschmidt ainda destaca outros motivos para essa mudança de foco da antropologia norte-americana: redução dos fundos para se estudar fora do país, criação de estudos étnicos as universidades dos Estados Unidos e uma maior conscientização dos antropólogos sobre a importância de se fazer pesquisa em casa.



mente com Krotz, propondo algumas ressalvas a suas idéias, mas principalmente destacando a importância de se considerar a dicotomia Norte/Sul em termos dos fluxos culturais de informações e de se encontrar um lar para as antropologias locais<sup>7</sup>. Seu empenho repousa, portanto, além da visão geral dos “estudos étnicos” (advinda do Norte), que privilegiam amplamente o orgulho local. Uribe concorda com a idéia central avançada por Krotz, de que o surgimento da antropologia atual, no plano global, se garante a partir de uma comunidade na qual a antropologia e os antropólogos do Norte ditam as regras do que deve ser legitimamente avaliado ou não como uma produção científica e intelectual genuína. Destaca ainda as dificuldades de se impor qualquer estilo mais literário nas análises de cunho positivista que tendiam a prevalecer na antropologia norte-americana, particularmente até a década de 1970. Sobre esse ponto, discutirei mais a frente.

Um ponto relevante para essa discussão, que Uribe traz a partir dos questionamentos de Krotz – e que será mais desenvolvido com outros autores –, diz respeito à tentativa de efetuar uma crítica pós-moderna às concepções de universal e desenvolvimento unilinear da história. Características tais que possuem uma existência profícua apenas nos países de economia desenvolvida do ocidente, enquanto que o que acontece no resto do mundo é julgado como periférico, marginal e de pouca importância para a ‘humanidade’. Em muitos casos, as declarações feitas por pesquisadores são aceitas como ‘fatos’, enquanto que as afirmações nativas tendem a ser objeto de um exame criterioso e de uma busca rigorosa por evidências. Nesse sentido, Uribe endossa a proposta de Krotz a fim de se buscar uma concepção da história repleta de determinações culturais e do pluralismo da

---

<sup>7</sup> Uma vez que queremos lidar com ordens transnacionais, não devemos fixar demasiadamente nossa atenção em tal dicotomia, mas considerar, sobretudo, sua utilidade na medida em que permite uma compreensão mais direta de que a antropologia acadêmica do Atlântico Norte não é capaz de dar conta do conhecimento antropológico em escala mundial.

experiência humana. Contudo, procura também expor uma visão mais próxima das antropologias locais, identificando, principalmente, a importância do sistema mundial globalizado.

Uribe admite os méritos e intenções de Krotz, mas ao ponderar sobre sua escolha epistemológica, acaba concluindo que tal tipo de oposição é um tanto anacrônica, maniqueísta e tende a gerar um tipo de alteridade pouco refinada para os propósitos então delineados para a antropologia mundial. O que Krotz denomina de Norte está longe de se configurar como um bloco ou entidade rígida e homogênea. Por outro lado, ao destacar constantemente a pluralidade do Sul, termina por desenhar um quadro simplificado das comunidades de antropologia periférica. É nesse sentido que Uribe sugere, se referindo a Krotz, que:

Furthermore, he might assess in a more sophisticated way how anthropological information flows, and, what is perhaps even more important, evaluate better the relationships which are established in each case between different academic *communities* at the international and regional and local levels. (Uribe 1997:256)

Uribe defende, então, a importância de se reconhecer e potencializar as especificidades das antropologias do Sul, que quando devidamente trabalhadas fornecerão um lar mais seguro e historicamente fundado para esses lugares considerados periféricos. Um fato de importância para o avanço dessas antropologias se refere à situação de que os pesquisadores e pesquisados são cidadãos do mesmo país. Característica essa que pode gerar um diálogo produtivo e manifestar mais abertamente os conhecimentos regionais, ao invés de se definir como um conhecimento politicamente engajado e de pouca relevância. Temos então, o ponto crucial das idéias de Uribe, que aponta para uma intenção tenaz de sermos nós mesmos e não buscarmos desesperadamente imitar os outros e suas antropologias, ainda

que sejamos produto de um processo que se iniciou no Norte. Certamente Uribe aceita prontamente o desafio inicial de Krotz, mas considera também que uma certa reverência submissa às práticas hegemônicas – em que o discurso do outro é relegado a um mero predicado – deve dar lugar a um perfil próprio de cada comunidade, que deve ser conquistado levando-se em conta categorias mais flexíveis, ancoradas em nossas próprias idéias, nos diálogos produtivos com outras comunidades, mas que acima de tudo tenha como ponto de partida fundamental uma etnografia que seja sensível à realidade. Em suma, é esse o heroísmo que o autor nos fala que devemos basear nossos esforços e que é capaz de propiciar um lar que não nos faça sentir em desacordo com nossa consciência.

Seguindo agora diferentes perfis de antropólogos dos estudos africanos, podemos primeiramente pensar a criação da antropologia enquanto ciência da humanidade a partir da visão de Kwesi Kwaa Prah (1997), da África do Sul. Segundo Prah, é necessário ir além do diagnóstico expresso pro Krotz sobre a divisão no campo da antropologia entre Norte e Sul e propor seriamente soluções no sentido de uma ciência universal da antropologia principalmente mais unida, que possa verdadeiramente receber o nome de ciência cultural da humanidade. Contudo, temos ainda uma dificuldade adicional no caso africano.

O autor se remete ao argumento central de Krotz sobre o surgimento da antropologia enquanto disciplina acadêmica a fim de fundamentar a expansão européia diante de outros povos, marcando firmemente a produção e reprodução do conhecimento, inclusive em relação aos africanos. Pois bem, sobre a premissa de Krotz, nada é mais verdadeiro no caso da história Africana que, desde o período colonial, foi concebida sob a égide do ocidente. No caso de uma Antropologia Africana, antes mesmo de pensar em seu silenciamento, sequer é possível falar de sua existência uma vez que qualquer tipo de menção à Antropologia na África remete às formas de políticas exercidas pelo ocidente para manter sua suposta superi-

oridade e dominação. No atual período pós-colonial africano que data de aproximadamente 50 anos, em que impera um certo ethos anti-imperialista, paradigmas ou idéias que encontrem qualquer tipo de vinculação com o legado colonial têm sido mantidos a uma certa distância segura. É por razão em especial que a antropologia tem desfrutado de um status consideravelmente impopular na África.

Ao concordar com Krotz e evidenciar um dos muitos efeitos lesivos que a antropologia do Norte teria ocasionado às formas de conhecimento do Sul, Prah, contudo, reconhece o momento mais recente da Antropologia Africana em que tem sido possível vislumbrar um lugar ainda tímido para os estudos antropológicos, apesar de algumas opiniões se manifestarem de forma cética. Para que de fato possa ocorrer o nascimento de uma antropologia local na África, capaz de superar as suspeitas dos cientistas sociais, principalmente, torna-se necessário pensar numa desconstrução de todos os modelos hegemônicos e dominantes do conhecimento. Ou ainda, seguindo a proposta de Uribe, poderíamos dizer que seria candente um esforço etnográfico de se voltar diretamente para as idiossincrasias e formas locais de produção do saber nas comunidades africanas, para que a partir das contribuições próprias de cada tradição os discursos possam auxiliar na construção de uma antropologia universal.

Ainda que o autor admita que a Antropologia Africana não tenha se lançado no caminho que lhe é de direito, ele identifica como um ponto de partida bastante produtivo as narrativas pós-modernas e desconstrucionistas, capazes de superar em veracidade os discursos autocentrados e universalidades dos modernos. Contudo, mesmo que tal crítica, sobre a autoridade etnográfica principalmente, já tenha sido feita por antropólogos do Norte, cabe agora aos antropólogos africanos criar o seu próprio campo acadêmico e suas tradições de conhecimento, reconhecendo, sobretudo, a importância intelectual de seus antecedentes. Seguindo, portanto, uma linha bem próxima àquela desenhada por Uribe (quando este comenta da impor-

tância dos fluxos culturais e de se encontrar um lar genuíno), Prah defende uma realocação da alteridade e do centro de gravidade do conhecimento antropológico, considerando o diálogo franco, sempre como algo produtivo. Afirma então que:

I submit that, in order to achieve true universalism in the production and reproduction of anthropological knowledge, we must all, North and South, learn to look at ourselves, hear others about ourselves and themselves, and above all allow others to speak for themselves. (Prah 1997:445)

Na visão do também antropólogo sul-africano Tim Quinlan (2000), torna-se ainda mais evidente admitir a relevância da discussão surgida diante da crise da antropologia a partir da metade do século passado. Mais preocupado do que Prah em estabelecer as especificidades das chamadas 'antropologias do Sul', comenta que seu colega teria evitado traçar as distinções em relação às 'antropologias do Norte', se esquivando da questão e tomando sempre que possível o rumo da reflexividade e da valorização das vozes locais falando por si mesmas. Em artigo publicado na mesma revista dos autores anteriores, mas em um número mais recente, Quinlan tem a possibilidade de analisar a discussão com um distanciamento um pouco maior que os demais colegas e se mostra seriamente preocupado com o papel e o futuro do antropólogo, além de procurar encontrar um lugar para sua prática no destino da humanidade.

Embora não esteja em discordância com Prah, o intuito de Quinlan é muito mais o de estabelecer a contribuição que os antropólogos do Sul podem oferecer no sentido de conjugar forma e prática na constituição de um saber integrado no campo da antropologia. Certamente é um saber que deve estar sempre atento à tensão entre relações políticas e a construção do conhecimento. Se como afirma Krotz, é o projeto de civilização ocidental

que influencia como os cientistas atualmente ainda organizam e classificam seus objetos de estudo, temos aqui uma escolha política enviesando decisivamente nossa forma de acessar o mundo. No caso Africano temos a mesma situação em que, assim, como Prah, Quinlan concorda que é necessário encontrar uma solução para que a disciplina da antropologia possa se libertar de seu passado colonial (também uma escolha política).

Ao criticar pesadamente metodologias ditas neutras e científicas, como a observação participante, o objetivo de Quinlan é mostrar a necessidade de um reordenamento da antropologia, sobretudo, nessa tensão já mencionada entre forma é prática. Reconhecendo a pertinência da afirmação de Uribe sobre o antropólogo como herói, o autor parece mais otimista que Prah ao admitir que a crise da disciplina venha produzindo novas metodologias na luta contra as ideologias do colonialismo e do desenvolvimento inexorável. Primeiramente destaca que tais estudos mais recentes vêm revelando um processo vital na cultura humana: que as pessoas não abandonam seus mundos locais e tribais, mas ao contrário vêm manipulando os discursos hegemônicos em benefício de seus interesses locais. Em segundo lugar, vêm demonstrando ainda que novos potenciais de conceitos e premissas estejam se firmando no seio da disciplina e desafiando antigos paradigmas, como por exemplo, a fundação básica do método científico na separação entre sujeito e objeto.

Quinlan, portanto, concorda com Prah que a reflexividade pode ser um caminho proveitoso desde que esteja em consonância com as demandas locais, entre elas o questionamento da causa do Desenvolvimento. Se consideramos que as formas de atuação para o antropólogo passam em boa medida pela ação institucional, devemos levar em conta aquilo que adverte Arturo Escobar (1991) em artigo dedicado a discutir a relação e o papel da antropologia no encontro com projetos de desenvolvimento. Escobar comenta sobre as burocracias e o perigo de perdermos nossa consciência trabalhando como pessoas adestradas buscando resolver problemas que

são apenas importantes para nossa sociedade. Assim, sua maior preocupação concerne ao estudo dos discursos do desenvolvimento e suas relações com a institucionalização da antropologia do desenvolvimento. Escobar se pergunta se é possível ao antropólogo perseguir objetivos e princípios de sua disciplina e ao mesmo tempo cooperar com as agências de desenvolvimento. Chega então, à conclusão de que além da cultura a ser pesquisada, que necessita de uma atenção especial do antropólogo para seus próprios problemas, torna-se fundamental compreender as realidades das instituições burocráticas, que também podem ser tidas como sociedades reais com suas dinâmicas próprias. Uma postura reflexiva permite não simplesmente negar as imposições vindas do Norte, mas implementar projetos inovadores que possam atender às necessidades e interesses determinados por seus beneficiários diretos. É precisamente nesse momento que Quinlan (2000:32) identifica o “para quê” do trabalho do antropólogo que estaria muito além do estudo das culturas. Em sua visão, a fim de revalidar o *status* da disciplina como um campo de estudos específico, os antropólogos do Sul teriam muitas oportunidades em empreitadas de consultoria, fazendo trabalhos de mediador e etnógrafo tanto das realidades das empresas nacionais e internacionais – como afirma Escobar – quanto das necessidades das comunidades do Sul. Dessa forma o contexto estaria diretamente vinculado à prática, como defende Quinlan.

Identificar a relevância da variável política e das desigualdades de poder na definição da metodologia antropológica e na produção do conhecimento, de uma forma geral, não é uma questão nova no escopo das Ciências Sociais. Sabe-se muito bem que ao realizarmos escolhas (epistemológicas) já estamos fazendo política e que todas as decisões são fundadas em interesses arbitrários. Entendo que o ponto forte da argumentação de Quinlan é quando pontua o papel central representado pela reflexividade nesse momento de tensão da disciplina, que é o de sinalizar um primeiro movimento para fora das fronteiras que nos constroem e conduzem

invariavelmente para a necessidade do Desenvolvimento a todo custo. Também ao mencionar um novo entendimento dos processos ecológicos, o autor ressalta outro aspecto fundamental da discussão, que os antropólogos devem estar atentos a essa mais recente revolução nos campos da genética, nanotecnologia, medicina, informação e como essas mudanças vêm afetando decisivamente as relações sociais e ambientais. Seu papel será, pois, o de saber se posicionar diante desse fluxo constante de informações que cada vez mais vem borrando as fronteiras identitárias e saber operar na regulação das relações entre cientistas/especialistas e pessoas comuns. De outra forma, as afirmações locais ficam comprometidas e oprimidas por modos de conceber o Desenvolvimento, muitas vezes, tidos como universais e inescapáveis.

## **O projeto das Antropologias Mundiais**

Dando continuidade à discussão, apresento a seguir contribuições mais recentes de outros autores que certamente desenvolvem suas idéias no âmbito da provocação inicial lançada por Krotz e do desafio proposto para a revitalização da antropologia em torno de um projeto mundial integrado e comprometido com a diferença. Acredito que diante de suas análises torna-se mais plausível vislumbrar de fato um projeto, que se mostre disposto a trabalhar tanto a teoria como a prática, articuladas às relações de poder no campo do conhecimento. Para não perder de foco o ponto atual da discussão retomo o tema da prática acadêmica vinculada às escolhas políticas para introduzir as idéias de Susana Narotzky (2006) sobre a criação das Antropologia Mundiais, utilizando como referência a Antropologia na Espanha.

O aspecto que considero crucial no argumento de Narotzky (2006:53)



para retomar o fio do debate, diz respeito a sua afirmação de que não há possibilidade de existir um conhecimento antropológico que não esteja em conexão com algum tipo de posicionamento político. Devemos, pois, nos dissociar de qualquer crença moderna implantada em nossa forma de conhecer, que afirma que o conhecimento pode fluir sem estar situado em alguma base ideológica. O desafio por ela lançado aos antropólogos se volta para a criação de uma rede de antropologias mundiais capaz de colocar em diálogo formas diferentes de produzir conhecimento, mas reconhecendo e estudando o momento histórico e cultural de cada uma delas, para somente então extrair o que há de significativo para as distintas comunidades. Segundo suas premissas, a comunicação está na base dos processos de comunidade e somente através dela é possível superar as tensões do poder e alcançar a mudança que gera o crescimento verdadeiro da humanidade (enquanto unidade humana).

Ao mencionar os exemplos da Espanha (Andaluzia), de sua marginalidade no campo acadêmico mundial, fica claro que a distinção produzida por Krotz e aqui também avalizada por Narotzky, por certo não se refere a uma separação geográfica. Em busca de um entendimento mais próximo das realidades ditas subalternas e contra qualquer tipo de afirmação de identidades absolutas ou nativismos exacerbados por parte de alguns antropólogos, a autora afirma que tais posturas nada fazem além de reproduzir as hegemonias ocidentais, aceitando o jogo de poder e lutas de prestígio para legitimar um determinado campo de conhecimento, em que de fato os beneficiários diretos do estudo são praticamente anulados. Como adverte Quinlan, um bom caminho é seguir apenas inicialmente as bases lançadas pela reflexividade, que nos permitem deixar o estatuto das capturas representativas da modernidade, mas também é nossa preocupação os riscos de nos perdermos nos solipsismos culturais. Em seguida devemos estar prontos a ir além de um multiculturalismo que admite a diferença apenas em termos de tolerância (ainda colonizadora do saber), para dar lugar a uma

antropologia que possa conjugar criatividade, sentimento e formas de comunicação que não estejam ainda nos moldes do campo científico de conhecimento.

O antropólogo japonês Takami Kuwayama (2004: 5) comenta que a antropologia pós-moderna se preocupa apenas com a díade leitor e escritor<sup>8</sup>, se esquecendo talvez do elemento mais importante na composição da tríade necessária à construção da antropologia da diferença: o Outro. Por essa razão venho enfatizando a importância de se considerar os desdobramentos da crise de representação a partir das perspectivas advindas do Sul. Narotzky nos coloca então a seguinte pergunta: como a comunidade científica de antropólogos poderá renunciar ao distanciamento e à ‘objetividade’, encontrando uma unidade comunicativa e ao mesmo tempo estar abertos aos conceitos e paradigmas de outras formas de conhecimento? A resposta surge, então, a partir do senso de responsabilidade: “Responsibility is what links knowledge production to reality, real people, real suffering, real power. Responsibility is what makes knowledge into a project” (Narotzky 2006:148).

Ainda que a autora comente sobre a necessidade produtiva de uma certa distância – capaz de evitar um nativismo exagerado – a proposição a cerca da importância de um senso de responsabilidade entre as partes em contato, permite ir além de esquemas rígidos de análise que inevitavelmente nos aproximariam novamente das premissas modernas. Ao sugerirem a “provincialização” do pensamento eurocêntrico, Ribeiro e Escobar (2006: 3) – também na mesma publicação – procuram colocar a civilização ocidental no seu devido lugar, enfatizando suas premissas epistemológicas progressivas (ou desenvolvimentistas) como apenas bases que legitimam

---

<sup>8</sup> Lembremos, apenas para enfatizar esse argumento, de duas obras clássicas nessa linha: *Writing Culture* (1984), de George Marcus e James Clifford, e *Works and Lives* (1989), de Clifford Geertz.

um projeto específico de civilização – como bem disse Krotz. As antropologias mundiais, para se integrarem em um projeto comum e eficiente em termos comunicativos, devem, portanto, situar historicamente o ocidente e se conectar, sobretudo, como já vem pontuando Uribe, às etnografias sensíveis (responsáveis) às formas reais de acessar distintas realidades. Como consequência, nossa própria realidade e nosso papel enquanto pesquisadores nunca terão uma conformação rígida e segura. Segundo Narotzky (2006:153):

We situate them and their concepts in a historical context, a reality of the past that gives a particular meaning to what they said. Then we proceed analogically, bringing those descriptions of reality, those concepts and structural frameworks, to bear on the present reality we want to explain.

Ao seguir esse senso de responsabilidade e buscar algum tipo de referência nas descrições locais da ‘realidade’ abrimos também um importante caminho rumo uma composição etnográfica que transcende os ‘fatos’ verificados em campo. Quando permitimos que as realidades místicas, sensitivas e evocativas se conjuguem à teoria antropológica no arranjo desse quadro comparativo, sempre haverá algo a dizer a nossos vizinhos. Fazendo isso, os canais de comunicação de cada mundo possível, por mais heterodoxos que possam nos parecer, estarão diretamente fluindo a partir de suas realidades vividas e permitindo distintos modos de crescimento e articulação, sem que com isso as histórias particulares e as diferenças se percam nesse fluxo mundial globalizado de informações, pessoas e tudo o mais que se possa imaginar. Creio, então, que o estatuto do trabalho etnográfico possa ainda ser revisitado e ampliado a partir da análise de Marisol de la Cadena (2006) acerca das influências mais recentes que os textos do escritor peruano José Maria Arguedas têm causado nas antropologias do

Sul em especial.

## A inclinação literária como um caminho

A proposta de La Cadena, a fim de encontrar um lugar mais autêntico para a antropologia andina no já referido projeto mundial, se move no sentido de discutir duas teorias ainda em embate nas discussões epistemológicas sobre os modos de produzir conhecimento antropológico nessa região. De acordo com a autora, a primeira abordagem – confinada ao arcabouço universalista do Norte – é a teoria da *mestiçagem*, que desde a Conquista vem contribuindo para o silenciamento das vozes locais e para a perpetuação do modo hegemônico de conhecimento nomeado por Aníbal Quijano (2004) de “colonialidade do saber”. A outra aproximação, por ela defendida e também associada aos escritos de Arguedas, diz respeito à *interculturalidade*, que viria para substituir a *mestiçagem*, dando lugar à emergência de uma outra rede de comunicação organizada por intelectuais indígenas através de suas imaginações étnicas e culturais sobre a constituição do mundo.

A *interculturalidade* é, portanto, a manifestação andina do desejo dos antropólogos dessa região em oferecer uma solução, mais localmente firmada, ao multiculturalismo do Norte e que esteja em relação e sensibilidade com esse novo projeto para a antropologia e a prática etnográfica. O caso de Arguedas é emblemático, uma vez que ele próprio, ao rejeitar qualquer *status* de homem da ciência, se identificava como “um homem civilizado que não tinha deixado de lado o indígena peruano” (*apud* La Cadena 2006: 203). Segundo La Cadena (*ibidem*), ele era tanto um intelectual não indígena quanto um índio *Quéchua* vivendo diretamente em comunhão com os costumes e a cosmologia desse povo. Nesse sentido, seu trabalho vem

sendo recuperado atualmente, em particular no Peru, justamente pela capacidade etnográfica e literária, além da impossibilidade de classificá-lo em termos modernos de etnografia ou ficção. Isso porque muito embora Arguedas não tenha realizado trabalho de campo entre os *Quéchua*, é com enorme propriedade, que utiliza critérios imaginativos para propagar a singularidade do modo de vida indígena e que acaba produzindo, de forma moderna e pós-moderna, o efeito persuasivo tão presente e valorizado nas etnografias clássicas do ocidente.

De acordo com Roman Jakobson, um idioma se define menos pelo que ele permite dizer, do que por aquilo que obriga a dizer. Roland Barthes (1978:16) complementa esse raciocínio dizendo que viver num mundo de palavras, muito mais do que meramente se comunicar, trata-se de partilhar uma situação que invariavelmente envolve sujeição. Em sua análise, somente a literatura permite uma forma magnífica de esquiva, em que é possível trapacear com a língua e ouvi-la fora do poder. Podemos, assim, diante da figura de Arguedas traçar aqui uma aproximação entre a antropologia e a literatura, utilizando em particular as formas similares às quais esses dois campos do conhecimento – para ainda lançar mão das tipologias modernas – reagiram aos avanços do movimento modernista e caminhar mais um pouco nessa discussão sobre a as Antropologias Mundiais recorrendo aos confins da arte e da própria literatura. Se na antropologia tivemos as influências das análises de aculturação e mestiçagem, na literatura tivemos os efeitos do realismo-crítico, em que ambas as tendências procuravam produzir um efeito de autenticidade sobre as realidades descritas, como se estivessem à espera de serem capturadas pelos escritores. Contudo, como viria a explicar José Maria Arguedas, a linguagem é uma pura invenção artística e a partir do estatuto da heterogeneidade, o crítico Cornejo Polar (1994:726) complementa que:

Como en toda gran literatura, en el indigenismo (y en las demás literaturas heterogéneas) la autenticidad no proviene de su fidelidad mimética, aunque el mismo Arguedas insistía en que sus relatos representaban la realidad “tal cual el”, sino de la eficiencia con que manejan sus recursos artísticos, comenzando por la transformación imaginaria del lenguaje.

Segundo o crítico uruguaio Angel Rama (2001: 214), a obra de Arguedas se insere num movimento contra-hegemônico de revitalização do regionalismo latino-americano que, juntamente com autores como Juan Rulfo, García Márquez e Guimarães Rosa, trata de propor um novo exame das tradições locais, em que os escritores são concebidos como pontes indispensáveis para resgatar as culturas regionais e colocá-las em sintonia com os processos mais recentes de globalização e tendências intelectuais da aculturação. La Cadena menciona ainda o autor cubano Fernando Ortiz (1963) em seu ensaio *Contrapunto cubano ao tabaco e ao açúcar*, no sentido de superar o conceito de aculturação, posto que este sugira a substituição, para o de *transculturação*, que expressaria melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma certa cultura a outra e que significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais. No âmbito dos significados, a transculturação permite os achados mais consideráveis, suplantando as propostas modernizadoras no próprio terreno em que eram formuladas.

O estatuto do ‘real em si’ passa a ser amplamente questionado ou pelo menos provincializado, como vêm a afirmar Ribeiro e Escobar. As relações de poder em torno de uma certa tendência explicativa da realidade podem agora ser situadas historicamente e, com isso, novos modelos ganham vigor tanto no campo das ciências como na literatura, possibilitando – através de epistemologias relacionais – o cancelamento das posições de sujeito e objeto. Quase como um hermeneuta, o escritor ao invés de imitar a realidade regional de fora, procura, a partir de seu sistema lingüístico (da comunidade), elaborá-la de dentro com finalidades literárias. Desse modo, a

perspectiva etnográfica de Arguedas apresenta fidelidade à cosmovisão natural e cultural, com os ‘particulares’ encadeando a narração e sendo animados pelos ‘particulares’ de realidade. É, portanto, uma intertextualidade com as camadas baixas, enraizadas nas percepções culturais da sociedade a qual elas pertencem e foram criadas. Certamente podemos afirmar que suas obras contribuem definitivamente para o debate aqui proposto, pois assumem a responsabilidade defendida por Narotzky, já que se instalam na intra-realidade dos povos andinos e revelam seu universo original em movimento em busca de um futuro mais autêntico<sup>9</sup> e integrador.

## **Os desafios da alteridade**

É nesse contexto de criatividade, mudança de foco no reconhecimento da diversidade e diante da transformação de paisagens no mundo, que podemos nos dirigir para a conclusão desse trabalho, buscando alcançar talvez o aspecto mais árduo de toda essa discussão: viabilizar formas práticas de atuar com base num conceito revitalizado da diferença. Diante das intenções salutares de todos os autores aqui discutidos creio que conseguimos avançar consideravelmente no sentido de realizar escolhas epistemológicas (políticas) mais condizentes com as capacidades e necessidades das pessoas que pretendemos estudar. Contudo, me parece que falta ainda algo a ser dito sobre a própria recharacterização do antropólogo em si e esse trabalho de autoconhecimento a ser empreendido apenas por ele próprio, a fim de estar agindo em unidade com esse projeto das Antropologias Mundiais. Pois de outra maneira, será apenas mais um discurso representando mais uma forma de atuar no jogo de significados circunscritos às relações de poder já estabelecidas, ainda que com uma retórica mais bem elaborada

---

<sup>9</sup> Ou um lar, como vem a dizer Uribe.

em termos éticos.

Para dar suporte a essa questão, recorro à filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (2005), quando afirma que o problema hermenêutico só pode ser alcançado em sua real agudeza, quando for reconhecido o caráter eminentemente preconceituoso de toda compreensão. O preconceito não significa, portanto, falso juízo, mas um conceito prévio sobre algo que pode assumir uma valoração tanto positiva como negativa. Gadamer esclarece dizendo que “na verdade, não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. [...] Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser” (2005:267-8). Em primeiro lugar é importante a admissão dos preconceitos, principalmente dos preconceitos que o autor chama de legítimos e, em seguida, a diferenciação dos preconceitos legítimos dos “incontáveis” preconceitos que figuram como empecilhos de toda “razão crítica”. Assim, é importante o reconhecimento de que não podemos acessar o Outro deixando de ser nós mesmos, mas podemos, porém evitar as representações anuladoras, produzindo um conhecimento do Outro que não tenha por referência primeira o mesmo. O pensamento hermenêutico, logo, vai além do reconhecimento da tradição, apesar de toda sua autoridade, e se aproxima de uma relação dialética com a razão histórica ou científica. Segundo Gadamer, as Ciências do Espírito, diferentemente das Ciências da Natureza, não podem abrir mão de seu passado, de sua tradição, não porque é de onde chegam seus princípios diretores, mas fundamentalmente porque apenas ao ouvi-los é que se pode fazer ressoar no presente uma interpretação válida o quanto menos distorcida, ainda que crítica também em alguma medida.

Admitindo-se a condição hermenêutica suprema de que a compreensão começa onde algo nos interpela, é através da estrutura da pergunta que as possibilidades de conhecimento se abrem e permitem uma suspensão mais segura dos juízos pouco confiáveis. Assim, ao olhar não apenas para a



história, mas para a história constitutiva de sua realidade, o pesquisador demonstra a atitude de compreensão que Gadamer qualifica de “história efetual”, que consiste na consciência metodológica da própria investigação. Essa história efetual (ou essa autoconsciência histórica) é o mecanismo que permite a “obtenção da pergunta correta” num determinado horizonte que limita o que deve e o que não deve ser observado em uma dada situação e conseqüentemente significa a elaboração da própria situação hermenêutica. É aí que repousa a dificuldade de conjugar o horizonte daquele que olha e o horizonte histórico de quem é observado e de saber se de fato o deslocamento é possível. Podemos, ainda complementar essa idéia com o pensamento de Charles Sanders Peirce (1992), sobre “a comunidade de crença”<sup>10</sup> e afirmar que a antropologia, do Sul principalmente, encontra-se num momento de dúvida. Momento este que nos incita a pensar e existir socialmente buscando a pergunta correta que permite mais uma vez nos assentar sobre uma forma mais adequada sobre o pensar historicamente constituído em comunidade. Nessa linha, me parece então que o pensamento atual – e o das Antropologias Mundiais – vem sendo conduzido no sentido do alargamento do discurso humano, como já sugeria Geertz.

Entendo assim, que o sentido histórico de nossa consciência não possa ser jamais abandonado, contudo, a consciência do observador deve também ser considerada e, somente então, será possível o acesso a outros horizontes históricos sem a perda da consciência de si. ‘Provincializar’ o pensamento eurocêntrico significa, pois, situá-lo a partir de um horizonte histórico e confiná-lo ao máximo em seus preconceitos legítimos. Logicamente não faz sentido falar em um conhecimento completo da história, da mesma forma que não podemos falar de um ‘objeto em si’ ao qual se

---

<sup>10</sup> Em acordo com o modelo de Peirce, todos os questionamentos se apresentam, ora sob a forma de dúvida, ora sob a forma de crença. Todas as manifestações coletivas seriam de uma ou de outra forma. A crença indicaria nossa adequação à opinião de nossos pares; já a dúvida causaria desconforto social.

orienta a investigação, como são normalmente são dirigidos os métodos das Ciências da Natureza. Daí a importância de se superar a herança moderna da etnografia – de que a realidade é algo externo – e buscar conceber o encontro etnográfico, como uma linguagem que fala por si própria, porém, não de forma aleatória. A compreensão é alcançada a partir da consciência de que ‘sujeito’ e ‘objeto’ estão a todo instante negociando a verdade, que segundo Gadamer, “trata-se de um único horizonte que engloba tudo quanto a consciência histórica contém em si” (2005:402).

Assim, o movimento da compreensão que está no projeto das Antropologias Mundiais deve fluir constantemente do todo para a parte e da parte para o todo. Ribeiro (2005) nos mostra que apesar de um crescimento respeitável do número de antropólogos fora dos países hegemônicos e de intelectuais imigrantes ocupando cargos de destaque em universidades nesses países, não se tem verificado a mesma proporção no consumo de uma produção estrangeira diversificada. É, portanto, nesse sentido que outras formas de produção de conhecimento – inclusive não inspiradas pelo tradicional constrangimento acadêmico – sobre a diferença devem ser considerados no escopo da antropologia em seu projeto de escala global. Por isso a importância da noção de *diversalidade* avançada por Ribeiro e Escobar (2006:3), que assim como a visão de Narotzky considera fundamental o diálogo produtivo de todas as antropologias (incluindo as hegemônicas), contribuindo para um conhecimento mais transnacional e heteroglóssico. A política de interculturalidade, também defendida por eles, implica na pressuposição de que os atores que são diferentes, assim o são na medida em que se concebem em constantes relações de negociações, conflitos e empréstimos recíprocos (op.cit.:5). Deslocar-se, então, não é fazer uma abstração de si mesmo, mas transpor-se para o horizonte histórico do outro (onde ele tem sempre algo a nos dizer sobre o nosso), deixando de observar apenas o que está próximo com referência ao mesmo, mas alcançar o que mais adiante compreende a própria alteridade.

Gadamer (2005:399), logo, afirma que:

Todo saber-se procede de um dado histórico prévio, que com Hegel chamamos de “substância”, porque suporta toda opinião e comportamento do sujeito e, com isso, prefigura e delimita toda possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica. A partir disso, a tarefa da hermenêutica filosófica pode ser caracterizada do seguinte modo: deve refazer o caminho da *Fenomenologia do espírito* hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostre a substancialidade que a determina.

O trabalho de expulsar os falsos preconceitos chega, pois, a um limite em que passa a ser concebido como substância do ser ou seu horizonte. É o horizonte que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto e que nos diferencia dos demais seres vivos, porém não mais nos distancia de nossos semelhantes. Muito mais do que julgar como irrelevante o “logocentrismo” do Norte, entendo que o projeto das Antropologias Mundiais permite a abertura de um espaço para novas temporalidades e modos de vida, conferindo lugar para debates epistemológico-políticos que podem, de fato, conduzir ao tipo de responsabilidade duradoura enfatizada por Narotzky. Talvez somente assim seja possível reconhecer verdadeiramente a familiaridade dos conceitos exóticos, utilizando, de forma produtiva, os avanços do mundo globalizado e encontrar aí um caminho de deslocamento para outros mundos possíveis ou perspectivas nas quais o Outro conquistou sua própria opinião, possibilitando a abertura contínua de novos horizontes. Tal ajuste pode ser doloroso, belo, revolucionário, iluminador e recompensador ao mesmo tempo.

## Bibliografia

- BARTHES, Roland. 1978. *Aula*. São Paulo: Cultrix.
- CORNEJO POLAR, Antonio. 1994. "El indigenismo andino". In PIZARRO, A. (org.): *América Latina: palavra, literatura e cultura – Volume 2: emancipação do discurso*, pp. 719-38. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp.
- ESCOBAR, Arturo. 1991. "Anthropology and the Development Encounter". *American Ethnologist*, 18(4):658-82.
- GADAMER, Hans-Georg. 2005. "Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica". *Verdade e Método I*, pp. 354-405, 453-93. Petrópolis: Vozes.
- KROTZ, Esteban. 1997. "Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics". *Critique of Anthropology* 17(3):237-51.
- KUWAYAMA, Takami. 2004. *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- LA CADENA, Marisol de. 2006. "The Production of Other Knowledges and Its Tensions: from Andeanist Anthropology to *Interculturalidad!*" In RIBEIRO, Gustavo & ESCOBAR, Arturo (eds.): *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*; pp. 201-24. Oxford: Berg.
- MESSERSCHMIDT, Donald A. 1981. "On Anthropology at Home". In MESSERSCHMIDT, Donald A. (ed.): *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, pp. 3-14. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- NAROTZSKY, Susana. 2006. "The Production of Knowledge and the Production of Hegemony: Anthropological Theory and Political Struggles in Spain". In RIBEIRO, Gustavo & ESCOBAR, Arturo (eds.): *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*; pp. 133-56. Oxford: Berg.
- PEIRCE, C. S. 1992. *The Essencial Peirce – Volume 1 (1867-1893)*. (Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel). Bloomington: Indiana University.
- PRAH, Kewsi Kwaa. 1997. "North/South Parallels and Intersections: Anthropological Convergences and Divergences in the Study of Africa". *Critique of Anthropology* 17(4):439-45.

- QUIJANO, Aníbal. 2004. "O 'movimento indígena' e as questões pendentes na América Latina". *Política Externa*, 12(4):77-95.
- QUINLAN, Tim. 2000. "'Anthropologies of the South': the Practice of Anthropology". *Critique of Anthropology*, 20(2):125-36.
- RAMA, Angel. 2001 [1974]. "O processo de transculturação na narrativa latino-americana". SANTOS, R. & GASPARATTO, E. (trads.): *Literatura e cultura na América Latina*, pp. 209-38. São Paulo: Edusp.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2005. "Antropologias Mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia". *Série Antropologia* (UnB), 379. (<http://www.unb.br/ics/dan/Serie381empdf.pdf>)
- \_\_\_\_\_ & ESCOBAR, Arturo. 2006. "World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power". In \_\_\_\_\_ (eds.): *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*, pp. 1-25. Oxford: Berg.
- URIBE, Carlos A. 1997. "A Certain Feeling of Homelessness: Remarks on Esteban Krotz's 'Anthropologies of the South'." *Critique of Anthropology* 17(3):253-61.

Recebido em abril de 2007

Aprovado para publicação em agosto de 2007

