

Modernidades Alternativas e a Antropologia nas Dobras do Tempo¹

Emerson Giumbelli*

Resumo

Em um de seus textos mais recentes, dedicado ao tema da religião como conhecimento, Otávio Velho faz referência aos seus primeiros trabalhos sobre a frente de expansão agrária. A noção a que recorre para juntar dois extremos de seu percurso é a de “modernidades alternativas”. Meu objetivo é refletir sobre essa noção, apostando na possibilidade de articular os mesmos extremos e na idéia de que ambos problematizam o modo como se faz antropologia no Brasil. No primeiro caso, por meio do conceito de “capitalismo autoritário” e os efeitos que provoca sobre a reflexão em torno do campesinato e do rural. No segundo, por um dos resultados mais interessantes dos escritos sobre religião e globalização, que consiste na problematização de perspectivas orientalistas e ocidentalistas. Em comum, o impulso no sentido de pensar a modernidade de forma plural, a um só tempo questionando a existência de versões mais “autênticas” e reconhecendo as especificidades de um olhar desde uma situação como a brasileira.

Palavras-chave: *modernidade, religião, orientalismo, antropologia brasileira*

Abstract

In one of his more recent texts, dedicated to the theme of religion as knowledge, Otávio Velho refers to his first works on the agricultural expansion front. The notion to which he recourses to unite the two extremities of his course is that of “alternative modernities”.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ Este texto deriva da apresentação que fiz durante as XIII Jornadas sobre Alternativas

My aim is to reflect about this notion, betting in the possibility of articulating the same extremities and in the idea that both interrogate the way how one does anthropology in Brazil. In the first case, by the concept of “authoritarian capitalism” and the effects that it provokes on the reflexion about peasants and rural environment. In the second, by one of the most interesting results among writings on religion and globalization, which consists in questioning oriental and occidental perspectives. In common there is the impulse to think modernity in a plural form, simultaneously questioning the existence of versions that are more “authentic” and recognizing the particularities of a perspective from a situation like the brazilian one.

Keywords: *modernity, religion, orientalism, brazilian anthropology*

Nada mais sem sentido do que a linearidade: é algo assim que evoca qualquer tentativa de apreensão da biografia e da bibliografia de Otávio Velho. Afinal, vislumbra-se sempre um trajeto que impressiona e – para pessoas com eu – fascina exatamente por suas viragens e conversões, deixando entrever uma personalidade marcada – como podem confirmar seus amigos e colegas – pela inquietude (provocadora) e pela provocação (inquietante). Provocação e inquietude que lembram os comentários elaborados por Roger Caillois a propósito de um texto clássico de Robert Hertz. Enquanto o direito remete à forma e à semântica do orientado e do unísono, o esquerdo é sempre designado por “palavras múltiplas e instáveis, expressões retorcidas nas quais a metáfora e a antífrase desempenham um grande papel”.² É à esquerda que se situam as palavras enunciadas por Otávio e que, por isso mesmo, lançam um desafio a quem se aproxima delas com o propósito do comentário. O mesmo desafio contido em uma de suas últimas intervenções quando nos convida a “desnaturalizar a linearidade”.³

Religiosas na América Latina (Porto Alegre, entre 27 e 30 de setembro de 2005), onde coordenei a mesa redonda “A época do espírito: em torno do trabalho de Otávio Velho”. Gostaria de agradecer a Carlos Steil, que me convidou para organizar a mesa, e aos colegas que dela participaram: Luiz Eduardo Soares, Regina Novaes, Marcelo Camurça e Pablo Semán.

² Roger CAILLOIS, *El Hombre y lo Sagrado*, p. 39. (Para referências completas, cf. abaixo **Bibliografia**.)

³ Otávio VELHO, “O que Santa Catarina pode fazer pela Antropologia do Brasil”.

Diante disso, pode ser estranho e inadequado construir um comentário que esteja estruturado por uma aparente permanência. Ocorre que me aproveito de uma indicação sugerida pelo próprio Otávio, que em um de seus textos mais recentes remete o leitor – como logo veremos com mais detalhes – a outros, mais antigos, também de sua autoria. Um deles sinaliza para o começo de sua trajetória acadêmica (final da década de 1960, início da 70), construída em torno do tema do campesinato, mesmo quando o texto que o cita se relaciona mais diretamente ao investimento que dedicou à questão religiosa (últimos 10 ou 15 anos). A citação sugere uma reiteração. Não se trata, contudo, de procurar aí por uma permanência, de já crer tê-la encontrado em torno de algo que se salvaria dos turbilhões das viragens, algo que seria o sintoma capaz de sobreviver a várias conversões. Melhor apostar na idéia de que, uma vez desnaturalizada a linearidade, não haveria problemas em reconhecer recorrências ao longo dos próprios escritos. Assim, longe de uma continuidade, parece mais interessante ver naquela reiteração um caso de “anacronismo produtivo” – para usar outra expressão do próprio Otávio. É isso que procuro fazer aqui: pensar conexões entre extremos.

Na citação mencionada, três textos são articulados: o que ela ocorre, elaborado para ser apresentado no início de 2005 em um evento sobre religião e modos de conhecimento, parte do qual integra um artigo publicado no mesmo ano; o mais antigo é a sua tese de doutorado, concluída em 1973 na Universidade de Manchester e publicada no Brasil em 1976; e um intermediário, preparado para uma conferência ocorrida em 1991 e publicado pela primeira vez em 1992. A citação se faz por conta da expressão “modernidades alternativas”, um dentre os vários temas a que o autor vem se dedicando na última década e que vai estar no centro da coletânea de textos de sua autoria a vir a público proximamente. Estamos às voltas novamente com a grande questão da modernidade, (re)visitada por Otávio desde o Brasil, em tempos de globalização. É nas suas formulações sobre a modernidade que, sugiro eu, podemos perceber o alcance de suas proposições e sua ressonância com o trabalho paralelo de outros autores contemporâneos.

Gostaria de indicar, de uma maneira tentativa, a merecer ainda maiores elaborações, que essas formulações têm implicações fortes para antropologia, especialmente para o modo como a entendemos e praticamos no Brasil.



Avançemos para o início. *Capitalismo Autoritário e Campesinato*, publicação da tese de doutorado de Otávio, compreende um imenso trabalho de pesquisa e de elaboração teórica que já havia resultado em uma dissertação de mestrado, a primeira defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – onde seu autor se fixaria como docente. Como já foi apontado por estudiosos da antropologia brasileira ⁴, esse trabalho, junto com o de outros pesquisadores na época, representou um marco na consolidação de um objeto de estudo reconhecido pela categoria “camponeses”. Na contracorrente de um Brasil que dava sinais de uma inexorável urbanização, a antropologia do campesinato identificava um dos campos mais efervescentes de uma disciplina fortalecida pela reestruturação do sistema de pós-graduação. É preciso enfatizar, no bojo desse movimento, outra contracorrente, a da antropologia brasileira no quadro da antropologia produzida nos países que a inspirava. Eis como aparece uma primeira provocação lançada pelo trabalho de Otávio Velho.

Para a antropologia dos países metropolitanos, como revela o comentário elaborado por Goldenschmidt em seu verbete sobre “o estudo antropológico da sociedade moderna”⁵, os camponeses surgem como tema derivado de uma concepção de “tradicionalidade”. Pois o que os coloca na mira de uma antropologia que expande seus domínios

⁴ Mariza PEIRANO, *The Anthropology of anthropology – The Brazilian Case*; Mariza CORRÊA, *A Antropologia no Brasil (1960-1980)*.

⁵ Walter GOLDENSCHMIDT, *Anthropology: The Anthropological Study of Modern Society*.

– processo que se intensifica no pós Segunda Guerra – é sua assimilação à forma (do) tribal, aquela mesma que havia servido para definir, entre o final do século XIX e o início do XX, seu objeto enquanto ciência. Assim, os camponeses ganham legitimidade para serem estudados antropologicamente por sua associação com esse tribal, seja no terreno empírico, seja por um raciocínio analógico. No primeiro caso, os camponeses seriam o produto de uma dissolução de antigas ordens tribais, e os antropólogos chegam até eles seguindo as transformações de seu objeto tradicional (nos dois sentidos do termo). No segundo caso, os camponeses ganhariam alguma autonomia, mas deveriam ser vistos e analisados à semelhança das organizações tribais, constituindo um universo tão delimitado (e tradicional) quanto supostamente o eram as populações tradicionalmente estudadas pelos antropólogos.

Mas na antropologia do campesinato consolidada ao longo dos anos 70 no Brasil, e especialmente naquela que Otávio Velho pratica, não somos remetidos ao campo da tradição (concebido em sua oposição ao moderno). Abordados nas então chamadas frentes de expansão, a situação dos camponeses ajuda a entender uma lógica mais geral do capitalismo brasileiro. A noção de capitalismo autoritário tinha exatamente esse propósito, procurando relacionar, em um vínculo constitutivo, aspectos econômicos e políticos de nossa formação. Na antropologia metropolitana, os camponeses estavam nas margens da sociedade moderna e assim tendiam a ser analisados; na antropologia brasileira, se o campo e o objeto eram marginais, eles permitiam colocar o centro em questão. A provocação contida nesse movimento, em que Otávio é um dos principais protagonistas, vista retrospectivamente, ecoa as críticas que Bruno Latour⁶, desde os anos 80, lançou à antropologia ao constatar sua indisposição para se debruçar sobre o estudo das práticas científicas, uma dimensão central das sociedades modernas.

⁶ Bruno LATOUR, *Jamais fomos modernos*.

Uma antropologia da modernidade presa às margens certamente descreveria a tendência dominante na extensão da disciplina ao estudo do campesinato. Mas no Brasil essa extensão tomou um sentido que incluiu o centro da sociedade.

Pode-se objetar que o que Otávio Velho e outros colegas de geração faziam era uma antropologia contaminada por um projeto de construção nacional. Ele próprio denominou seu empreendimento de “sociologia política”⁷, o que reforçaria o argumento de que a antropologia brasileira participava de uma missão compartilhada com as ciências sociais voltada (e forçada) a entender a formação nacional. Talvez Otávio mesmo não discordasse disso, sendo essa constatação a base para as críticas mais recentes que vêm fazendo a uma antropologia limitada, de diversas formas, ao nacional (como veremos adiante). Mas é possível ao menos nuançar esse comprometimento com a ajuda de um comentário do próprio Otávio, escrito em um momento crucial para a conformação do que desejava estudar. Para entendê-lo bem, é válido mencionar que sua inserção na antropologia do campesinato deriva da participação que teve nos empreendimentos decorrentes das elaborações de Roberto Cardoso de Oliveira acerca da noção de “fricção interétnica”. Segundo essa noção, sociedades indígenas e sociedade nacional (esta representada pelos grupos em contato direto com aquelas) formariam um sistema em que se confrontavam e complementavam. Partindo dessa concepção, o trabalho de Otávio esteve entre os primeiros que se dedicaram a uma pesquisa direta e específica, com as técnicas de campo, sobre as populações e lógicas que constituíam as frentes de expansão.

Vejam agora a observação feita em um texto de 1967 ao justificar a pesquisa das frentes de expansão em áreas ocupadas por indígenas. “Uma tal concepção de frente pode não guardar um sentido para as populações que são objeto de estudo,

⁷ Mariza PEIRANO, *The Anthropology of Anthropology – The Brazilian Case*.

[mas] o contato interétnico é sem dúvida o efeito mais importante de uma frente de expansão *do ponto de vista das populações indígenas*".⁸ Ou seja, além do trabalho de campo, havia aí uma marca antropológica forte: o indígena como perspectiva, mesmo não sendo o objeto de estudo; enfocar os camponeses significava fazer a antropologia do outro das populações indígenas. Em suma, se "tradicionalidade" havia, ela pode ser encontrada nessa maneira de continuar abordando os índios, desde que se note que o foco recai sobre as transformações por que passam na sua situação. Quanto aos camponeses, como vimos, o resultado dessa antropologia foi problematizar certos aspectos do capitalismo brasileiro, ou da nossa modernização.



No texto publicado em 1992, incluído na coletânea *Besta Fera: recriação do mundo*, é exatamente o tema da modernização que aparece em primeiro plano. Nesse texto, Otávio Velho nos fala sobre "gratuidade, sagrado, recuperação do valor do simbolismo, crítica ao autoritarismo, reconhecimento das determinações do sujeito"⁹ – revelando algumas formas de resistências que funcionam como o pano de fundo daquela modernização e sugerindo que o Brasil seria pródigo, no cotidiano popular, em exemplos dessas resistências. No mesmo texto, Otávio redimensiona o problema: tais resistências não se dirigem à modernização em geral, mas a uma de suas versões, uma versão adotada por nossas elites políticas, a qual literaliza um modelo abstrato de modernidade. Destaco o seguinte ponto de sua avaliação: "estamos diante de uma espécie de discurso *exacerbado* e compensatório da modernidade – produto, talvez, de 'idéias fora do lugar' –,

⁸ Mariza CORRÊA, *A Antropologia no Brasil (1960-1980)*, p. 43.

⁹ Otávio VELHO, *Impedindo ou criticando a modernização?*, p. 163.

que vive como real empírico aquilo que possivelmente não passa de um mito, mas que pode até, graças às virtudes simplificadoras da caricatura, lançar luz sobre a própria modernidade”.¹⁰ Otávio concluía com outra provocação, sugerindo que as supostas “resistências à modernização” podem encontrar uma convergência com o que há de mais avançado no diagnóstico de crise da modernidade. Uma “modernização alternativa”¹¹ seria a estratégia que colocaria o lado positivo dessas resistências, assumindo a forma de um projeto.

A avaliação de Otávio é cheia de virtualidades, algumas das quais formuladas em textos posteriores, inclusive aquele em que encontramos a retomada da expressão “modernidades alternativas”. Por ora, ocupo-me em comentar as suas implicações no plano dos discursos (as “idéias”), valendo-me da possibilidade de fazer aproximações entre as sugestões de Otávio e certos desdobramentos da crítica ao orientalismo. Quanto a isso, a referência foi posta pelo livro de Edward Said¹² que traçou as conexões entre a essencialização de uma alteridade (o “Oriente”) e um empreendimento de dominação conduzido em nome do “Ocidente”. Coube a Dipesh Chakrabarty¹³, um historiador indiano que trabalha nos Estados Unidos, perceber uma das principais conseqüências da configuração orientalista: de um lado, intelectuais do Primeiro Mundo elaboram teorias pretensamente universais com base em referências que desconhecem o que pensa boa parte da humanidade; de outro, intelectuais do Terceiro Mundo produzem estudos condenados a ter uma repercussão local mas com a obrigação de utilização das mesmas teorias universais. Ou seja, uma “ignorância assimétrica” forja a partição entre o que Gustavo Lins Ribeiro¹⁴ denomina com o par “provincianismo metropolitano” e “cosmopolitismo provinciano”.

¹⁰ Ibid., p. 167-168.

¹¹ Ibid., p. 169.

¹² Edward SAID, *Orientalismo*.

¹³ Dipesh CHAKRABARTY, *Postcoloniality and The Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' pasts?*

¹⁴ Gustavo Lins RIBEIRO, *Antropologias mundiais: para um novo cenário global na antropologia*.

Walter Mignolo¹⁵, juntamente com outros intelectuais que procuram inserir a América Latina em tais discussões, sugere a categoria “ocidentalismo” para se referir aos saberes que ao mesmo tempo derivam e ignoram a “colonialidade do poder” que ainda hoje estrutura a relação entre o Ocidente e seus outros – o que nos conduz de volta a Said.¹⁶

De fato, é um certo jogo entre orientalismo e ocidentalismo, nos sentidos aqui expostos, que pode dar conta do que ocorre na atitude das elites de países (ex-) colonizados. Chakrabarty, no texto já citado, caracteriza essa atitude no caso da Índia. Por um lado, a assunção dos ideais da modernidade, atrelados à trajetória dos países (ex-) metropolitanos, engendra um projeto mimético, cuja não realização é sempre percebida sob o signo da falha e da in-completude. Nesse plano, o discurso opera uma cisão entre elite e povo e concede ao primeiro o papel de liderança, atribuindo aos segundos os fracassos no desejo de modernização. Por outro lado, certas manobras no interior do projeto mimético permitem um discurso que pretende sustentar a “diferença” ou a “originalidade” do “índio” – e nesse plano, o povo, visto como essencialmente anti-moderno, é recuperado exatamente para ilustrar e para corroborar a especificidade nacional e assim calçar um projeto de autonomia. Para Chakrabarty, não há verdadeira contradição entre uma história imperial e uma história nacional, dado que nos dois casos o único sujeito possível da história é o Ocidente.

Não é muito diferente a avaliação que Otávio propõe acerca do discurso sobre a modernidade que predomina entre as elites no Brasil. O ocidentalismo transparece no recurso às referências vazadas nas teorias européias e derivadas para pensar a realidade brasileira, recurso que se faz, lembremos, exacerbando a sua natureza, muito vezes confe-

¹⁵ Walter MIGNOLO, *Histórias locais / Projetos globais*.

¹⁶ Ver também a coletânea organizada por Lander (2005), referida à América Latina; nesse caso, as expressões correlatas são “colonialidade do saber” e “eurocentrismo”.

rindo-lhes um estatuto que não possuem nem mesmo na situação em que se originaram. Esse ocidentalismo, entretanto, dialoga com um orientalismo, o qual se evidencia na imagem de uma especificidade irreduzível da realidade nacional, o que serviria para explicar, por sua vez, as razões pelas quais os modelos aplicados não produzem o resultado esperado. Nesse jogo, as “idéias” sempre vencem, mesmo quando continuam “fora do lugar”. Sendo assim, as resistências levantadas por Otávio juntam-se aos esforços de intelectuais como Chakrabarty e Mignolo, empenhados justamente em deslocar o ocidentalismo, ação cujo ponto de partida é o questionamento do suposto universalismo que embasa as teorias produzidas desde uma visão metropolitana.¹⁷ É o que já fazia Otávio no texto que acompanhávamos, ao criticar “uma forma de modernização que, devido a contingências históricas, tem sido até recentemente capaz de se apresentar como modelo universal”.¹⁸

A avaliação recente que Otávio propõe sobre a antropologia brasileira¹⁹ permite estender a ela o que dizia sobre os discursos das elites. Pois também naquela é possível entrever um jogo entre referências altamente cosmopolitas e uma visão que encontra no nacional uma espécie de imperativo categórico. Grande parte da antropologia brasileira, inspirada em teóricos dos países metropolitanos, é feita no Brasil, quando não é sobre o Brasil, dificultando o questionamento dos pressupostos que insistem sobre as nossas especificidades. Mesmo quando as pesquisas são feitas no exterior, não se está livre do fator nacional, uma vez que muitas vezes seu objeto são ainda os brasileiros ou se dedica a comparações que não abalam a imagem de nossa singularidade.²⁰

¹⁷ Para uma apresentação e apreciação da literatura associada aos estudos pós-coloniais, ver Sérgio COSTA, *Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial*, p. 117-134.

¹⁸ Otávio VELHO, *Impedindo ou criticando a modernização?*, p. 170.

¹⁹ Otávio VELHO, *The Pictographs of Tristesse: An Anthropology of Nation-Building in the Tropics and its Aftermath*.

²⁰ Para comentários sobre a antropologia brasileira que reforçam esse diagnóstico, ver Paula MONTERO, *Antropologia no Brasil: Tendências e Debates*, e Peter FRY, *Internacionalização da disciplina*.

Tudo isso está a mostrar – eis aí o ponto crucial – que, para além do quê ou desde onde estudamos, um “Brasil” funciona como uma condição prévia e muitas vezes oculta de nossas interpelações. Questionar o imperativo nacional não significa abandonar objetos valiosos e perseverantemente investigados, mas dar-lhes outro estatuto, liberando virtualidades presentes em formulações já consagradas no modelo predominante, e abrir a possibilidade de outras formas de relação com a teoria elaborada nos centros metropolitanos. O próprio Otávio procura dar sua contribuição nesse sentido, ao organizar uma coletânea em que um dos propósitos era exatamente reconsiderar os sentidos e os termos de comparações envolvendo o Brasil.²¹

Ainda no texto sobre antropologia brasileira, encontramos a sugestão que insiste na necessidade de “desconstruir os modelos de referência, não só entre nós, mas na sua fonte”.²² Otávio aposta assim na possibilidade de intervir na antropologia metropolitana, a começar pela forma como a percebemos e recebemos. Qualquer um que tenha passado por seus cursos dificilmente deixa de assinalar isso: seja pela leitura irreverente dos “clássicos”, seja pela inclusão de autores que não encontram lugar em “cânone” algum. Desconstruir os modelos de referência entre nós e na sua fonte ecoa, na minha opinião, a proposta de Chakrabarty²³: provincializar a Europa. Isso significa questionar a idéia de um sujeito universal, identificado com a Europa (não necessariamente o lugar, mas a perspectiva), idéia presente tanto nas narrativas orientalistas (com a produção de seu “outro” essencializado), quanto nas histórias nacionalistas (que ou partem desse “outro”, ou buscam recusá-lo “correndo atrás” dos modelos que o produziram).

²¹ Otávio VELHO (org.). *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*.

²² Otávio VELHO, *The Pictographics of Tristesse: An Anthropology of Nation-Building in the Tropics and its Aftermath*.

²³ Dipesh CHAKRABARTY, *Postcoloniality and The Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?*.

Incide, portanto, no local e no global, pois obriga a encontrar outras maneiras, não eurocêntricas, para observar a “nós” mesmos e para se referir à “fonte” de nossos mais caros referenciais. Concordar com isso recoloca a questão da modernidade e é com ela que prosseguiremos.



Voltemos então para o presente. No texto de Otávio Velho²⁴ onde encontramos a referência aos mais antigos, a expressão “modernidades alternativas” mantém a dimensão de projeto, mas o próprio projeto busca inspiração em uma constatação acerca da situação de lugares, como o Brasil, em que o presente, para recorrer aos termos que o historiador indiano Partha Chatterjee²⁵ utiliza em relação ao seu país, é vivido menos como uma ruptura do que como uma continuidade com o passado, em que as misturas frustram ou predominam sobre as distinções. Eis o trecho onde ocorre a expressão “modernidades alternativas”:

“E como ficamos ‘nós’, *aqui embaixo*, em relação à modernidade? Quem sabe se nos trópicos, onde sempre cultivamos as misturas, muito mais do que as purificações, podemos imaginar uma modernidade que, paradoxalmente, não realize uma ruptura em relação ao passado? Uma imaginação da modernidade mais próxima das suas práticas efetivas: ao invés de reduzir-se o oficioso ao oficial em nome da transparência, tratar-se-ia, então, do oposto. Até hoje, vimos essa ausência de ruptura como uma falta em relação a nossos sonhos revolucionários e aos discursos que compramos do Primeiro Mundo; mas nesta era de ‘segundos pensamentos’ em relação à modernidade, quem sabe se não será, esse, um privilégio do subdesenvolvimento:

²⁴ Otávio VELHO, *Is Religion a Way of Knowing?*

²⁵ Partha CHATTERJEE, *Nossa modernidade*.

a exploração de *modernidades alternativas* (Velho, no prelo)²⁶ em relação aos discursos; bem diferente — mas talvez mais difícil — da tentação oposta (e sempre presente), de querer ser *mais realista do que o rei*, ‘congelando’ a modernidade por meio de um *ocidentalismo*, justamente na época do seu paradoxal desencantamento.”²⁷

A conexão com o comentário a propósito do texto anterior é clara, especialmente por conta do uso da categoria “ocidentalismo”, aqui criticada. Mas ela alude, na referência a uma modernidade “próxima de suas práticas efetivas”, a uma espécie de programa de pesquisa, já que se trata de captar e analisar situações que, vistas por um olhar adequado, demonstram uma alternativa em termos de modernidade. Ela contém, portanto, para além das “idéias”, uma aposta sobre outra possibilidade de descrever os “lugares”. A menção à relação entre “oficial” e “oficioso” remete à análise de Latour²⁸ sobre a modernidade. Para este, há nas práticas promovidas pela modernidade algo que não está reconhecido em suas normatizações. Trata-se, então, de revelar essas práticas, o que mostraria que mesmo os europeus “jamais teriam sido modernos”. Otávio concorda com isso, mas formula sua idéia mantendo e ao mesmo tempo subvertendo a noção de modernidade. Para tanto, não estar na Europa tem as suas vantagens; afinal, para usar novamente a formulação de Chatterjee²⁹, dirigida à Índia e aplicável ao Brasil, falamos desde países que vivem a modernidade não sob o emblema do triunfo, mas marcados pelos signos ambíguos da suspeita e da busca. *Aqui em baixo*, a modernidade sempre esteve em crise; mas ao invés de negá-la (ou se desfazer dela),

²⁶ Utilizo nesta transcrição a tradução para o português, tal como consta da publicação na revista *Mana*. Há uma diferença: onde Otávio remetia, no texto da conferência, às duas referências anteriores já comentadas, em *Mana* prefere citar a coletânea prestes a sair. Que se tome essa permutação entre passado e futuro como ilustração e exercício de uma concepção não linear do tempo.

²⁷ Otávio VELHO, Comentários sobre um texto de Bruno Latour, p. 302.

²⁸ Bruno LATOUR, *Jamais fomos modernos*.

²⁹ Partha CHATTERJEE, *Nossa modernidade*.

Otávio prefere tirar as conseqüências dessa crise; ao invés de apontar uma alternativa, considera a própria modernidade alternativamente.

Nessa reivindicação, Otávio não está sozinho. De fato, desde vários lugares e várias disciplinas, tem-se sentido e expressado o impulso de revisar a noção de modernidade. Menciono aqui alguns exemplos que vão todos no sentido da sua pluralização. No ano 2000, a revista *Daedalus* dedicou um número seu ao tema “modernidades múltiplas”. Eisenstadt, o sociólogo que o introduz, além de constatar o desencontro entre modernidade e ocidentalização, propõe: “o melhor modo de entender o mundo contemporâneo – e mesmo explicar a história da modernidade – é vê-lo como uma estória de constituição e reconstituição contínua de uma multiplicidade de programas culturais”.³⁰ *The Future of Anthropological Knowledge*, coletânea publicada em 1996 com esse significativo e pretensioso título, contém o texto de Aihwa Ong, uma estudiosa do Extremo Oriente e do Sudeste Asiático, que a propósito da China contemporânea, sugere uma teoria descentrada e movente das modernidades, enfocando modernidades alternativas que seriam produzidas relacionalmente. Meu exemplo final vem com a revista *Current Anthropology*, que em dezembro de 2001 produziu uma discussão a partir do artigo de Joel Kahn, professor na Austrália, que nos convoca a admitir “modernidades paralelas, múltiplas ou plurais”.

É o artigo de Kahn que opera uma distinção pertinente no interior dessa revisão do conceito de modernidade. Em uma versão moderada, a idéia de pluralização da modernidade decorreria do processo de indigenização do modelo ocidental à medida da sua disseminação. Mantém-se assim a noção de um núcleo a partir do qual se difundiriam elementos que, nos diversos locais de recepção, se misturariam a elementos nativos, resultando em algo mais ou menos diferente do foco original. Em uma versão mais ousada,

³⁰S. N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*.

o que se trata de negar é exatamente essa idéia de uma modernidade central e original. O resultado aparece nas formulações de Kahn: “Pode-se certamente produzir evidências para se demonstrar que a modernização do Ocidente e a de partes, ao menos, do não-Ocidente (...) foram processos contemporâneos”³¹ Essa contemporaneidade é também reivindicada por muitos teóricos dos estudos pós-coloniais, que buscam ao mesmo tempo (e a simultaneidade é um elemento *sine qua non* de seu projeto) convencer-nos sobre a necessidade atual da descolonização do pensamento e sobre a articulação histórica entre modernidade europeia e a dominação de outros continentes do mundo.

É nessa versão ousada da pluralização da modernidade que devemos inserir a provocação lançada por Otávio Velho. Ela implica, em primeiro lugar, a caracterização do que é de modo predominante visto como incompletamente ou não ainda moderno, ou então como fora dele, enquanto formações específicas de modernidade. Isso coloca em xeque a oposição entre tradição e modernidade – e é exatamente isso que está em jogo quando Otávio sugere, para entender as modernidades alternativas, que imaginemos formas variantes na relação entre presente e passado. Chakrabarty, no texto já citado aqui, oferece uma interessante ilustração disso. Ele acompanha os debates “nativos” sobre domesticidade burguesa na Bengala colonial na passagem do século XIX para o XX. Sob um acordo predominante sobre a necessidade de modernizar as relações conjugais e o ambiente doméstico, houve espaço para a manutenção de padrões anteriores, fundamentados em ideais religiosos dirigidos aos papéis femininos. O que produziu isso foi o discurso de uma “modernidade indiana”, que permitiu que se aceitasse os imperativos de ordem e de disciplina e, ao mesmo tempo, que se ironizasse o princípio da liberdade. A defesa de certos padrões familiares (“tradicional”) não deve ser interpretada meramente como uma persistência do passado (“indiano”),

³¹ Joel KAHN, *Anthropology and Modernity*, p. 658.

mas deriva de uma reserva quanto ao suposto futuro (“europeu”) em que as mulheres, imaginando-se “livres”, estariam desprotegidas e desamparadas.

Haveria um contraponto a este primeiro movimento: repensar a própria modernidade ocidental, enfatizando a sua historicidade. Nesse caso, é preciso exigir uma problematização que busque a articulação entre discursos e práticas, complexificando (“des-linearizando”, poderíamos dizer, provocados por Otávio) os caminhos tomados pelo Ocidente. É o que faz Foucault, por exemplo, quando opta pela genealogia das instituições disciplinares, mostrando sua relação complexa com as estruturas contratualistas. Ou Latour, quando privilegia as controvérsias em que estiveram envolvidas as “descobertas” científicas, mostrando como mobilizam natureza e sociedade simultaneamente. Outra possibilidade seria a recuperação ou a releitura de autores que – como argumenta Otávio em relação a Espinosa – apontam para alternativas aos paradigmas dominantes no interior da modernidade europeia. Falar em interior pressupõe um exterior, e outra possibilidade ainda implicaria em explorar os fluxos que existiram entre a Europa e demais lugares – relacionados ou não ao empreendimento colonialista. Enfim, trata-se de revelar a pluralidade e as tensões da própria modernidade ocidental, concebendo-a menos como um sistema propriamente e mais como uma “constelação frouxamente estruturada”.³² Talal Asad, que também se engaja em uma antropologia da modernidade, já havia formulado idéia semelhante: vê-la não como uma estrutura singular, mas como um conjunto de saberes práticos ou de práticas discursivas com vários modos de disseminação e integração.³³

O resultado do que vem sendo chamado aqui de versão ousada de pluralização da modernidade, na verdade, é mais complexo, pois os dois lados – ponto e contraponto –

³² Expressão sugerida por Johan Arnason, estudioso do comunismo soviético, citado por Joel KAHN, *Antropology and Modernity*, p. 660.

³³ Talal ASAD, *Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions*.

necessitam estar articulados. Primeiramente, porque não se pode negar que a modernidade na periferia tem adotado como referência os modelos dos países centrais – e essa é talvez a principal das razões para considerar seriamente a noção de modernidade e o modo como pretende se universalizar. O curioso, e com isso já estamos acrescentando algo, é que na periferia se forjam versões literalistas desses modelos, como se eles de fato descrevessem a realidade dos países centrais. Kahn³⁴ lembra que não é na Europa e sim na América Latina que o termo “modernismo” surge. Otávio, de sua parte, aponta, na sua avaliação sobre a antropologia brasileira³⁵, a dificuldade em reconhecermos o que há de não moderno nos modelos ocidentais. Apropriados pela periferia, no entanto, participam de uma realidade que não se confunde nem com aqueles modelos, nem com a realidade dos países de uma modernidade supostamente paradigmática. Essa diferença, por sua vez, em parte porque se constrói por um desejo de semelhança, acaba por estabelecer outra perspectiva para observar os países centrais.

O comentário que Otávio Velho faz sobre a situação religiosa na Europa pode ilustrar essa corrente de argumentos. “E talvez seja preciso estar fora da Europa para vê-la como exceção, e não como vanguarda”³⁶ – e nesse caso ele está pensando no laicismo francês e no que ele representa na construção de uma imagem, muito aceita entre nós, que corroboraria a tese da secularização. Penso que aqui seria adequado mencionar meu próprio trabalho³⁷, orientado por Otávio, que procura mostrar como no Brasil a produção de uma separação entre igreja e Estado não conseguiu expulsar a religião do espaço público. Não pela recusa do eurocentrismo, mas pelo modo como foi aplicado aqui.

³⁴ Joel KAHN. *Anthropology and Modernity*, p. 656.

³⁵ Otávio VELHO, *The Pictographics of Tristesse: An Anthropology of Nation-Building in the Tropics and its Aftermath*.

³⁶ Otávio VELHO, Comentários sobre um texto de Bruno Latour, p. 304.

³⁷ Emerson GIUMBELLI, *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*.

Diante disso, a própria experiência francesa nesse terreno pode ser melhor apreendida não na forma de uma ausência da religião no espaço público, mas, positivamente, pelo estabelecimento de uma certa relação entre Estado, sociedade e religião. A proibição do uso do véu em escolas públicas, tema de polêmicas recentes, só se explica pela presença do islamismo na sociedade. Trata-se, então, de uma Europa que não cabe no paradigma da secularização. E aqui retorno a palavra a Otávio, que também constrói uma outra imagem quando afirma, sobre o islã, que “volta a ser parte da Europa, não podendo mais ser tratado como uma externalidade”.³⁸

Em sua narrativa predominante, a modernidade se pretende universal. Ora essa universalidade se apresenta na forma de alguma teoria da natureza humana, cuja essência só a modernidade teria conseguido atingir. Ora essa universalidade se afirma por um movimento que levaria a incluir, por sua disseminação, toda a humanidade. Nos dois casos, a lógica é excludente e assimétrica, dividindo o mundo em produtores e consumidores de modernidade. Já para a abordagem em que se insere Otávio Velho, a modernidade é produzida simultânea e contemporaneamente em vários sítios. Como já havia feito a propósito da noção de globalização³⁹, é nas leituras antropológicas do mitos que ele vai buscar inspiração para lançar suas provocações: “a modernidade –, que (...) só se apresenta por intermédio de suas versões (essas sim, eventualmente constrangíveis) –, talvez, de fato, não possa ser possuída; não podendo, portanto (e sobretudo), ter a sua inexistência decretada”.⁴⁰ Uma das conseqüências disso pode ser formulada nos termos de Bjorn Wittrock, cientista social sueco que participa da discussão promovida por *Current Anthropology*, quando nos convida a romper a dicotomia entre teorização da modernidade européia ou norte-americana e registro etnográfico do tradicional em outros contextos.

³⁸ Otávio VELHO, Comentários sobre um texto de Bruno Latour, p. 304.

³⁹ Otávio VELHO, Globalização: antropologia e religião.

⁴⁰ Otávio VELHO, Comentários sobre um texto de Bruno Latour, p. 307-308.

Uma demonstração de como essa dicotomia pode ser rompida é encontrada no livro do antropólogo holandês Peter Van der Veer, *Imperial Encounters*.⁴¹ Nele, se analisa a constituição simultânea e implicada de dois nacionalismos no século XIX, o britânico e o indiano. Van der Veer nega que existam “diferenças culturais irreduzíveis entre Índia e Europa” e propõe que “a Índia moderna e a Grã-Bretanha moderna são produtos de uma experiência colonial compartilhada. Conceitos-chave da modernidade, como secularidade, liberdade e igualdade, são criados e re-criados na interação entre colônia e metrópole”.⁴² Ainda no terreno da história e incidindo também sobre o tema da “construção nacional”, merece menção o livro do historiador inglês Simon Schama, *Rough Crossings: Britain, the Slaves and the American Revolution*, que trata de escravos que, durante a guerra de independência que levou à criação dos Estados Unidos, lutaram em solo americano ao lado dos britânicos em troca de promessas de liberdade. Um dos resultados disso foi a fundação, por migrantes, em 1792, de uma “sociedade negra” em Serra Leoa, onde, nos poucos anos enquanto durou, as mulheres, antes de qualquer país europeu, podiam votar por todos os tipos de cargo público. Ou seja, é na África que se realiza pioneiramente o princípio democrático que costumamos situar na história europeia e norte-americana. Não temos aí um caso fascinante de modernidade alternativa?

Permito-me trazer mais um exemplo. Embora baseado em uma reportagem, apresenta elementos suficientes para algumas observações em continuidade com as anteriores. Nesse caso, trata-se de uma situação bastante contemporânea. Desde 2002, Dafen, que fica a uma hora de carro da metrópole industrial de Shenzhen, sul da China, consolida-se como a “cidade dos pintores”. Distribuídos por quarteirões configurados por vias com nomes como “Rua do Retrato da Vinci”, estão 145 ateliês, nos quais trabalham – até 11 horas por dia –

⁴¹ Peter VAN der VEER, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*.

⁴² *Ibid.*, p. 7.

e dormem – cerca de 2.700 pintores. O que mais produzem, em linhas de montagem, são cópias, em diferentes dimensões, de obras-primas ocidentais, vendidas depois, por peso, para países asiáticos, europeus e Estados Unidos, onde irão decorar quartos de grandes hotéis ou as salas de pequenas residências. Ou seja, esses chineses do século XXI não apenas se especializaram em reproduzir em poucas horas ou dias as sublimes obras-primas de muitos séculos de pintura ocidental, como o fazem em esquema industrial. Tornaram-se, em certo sentido, mais ocidentais que o próprio Ocidente. Por outro lado, subvertem o significado artístico dessas obras, ao expor um Klimt ao lado da reprodução de um cartaz de cinema com Sophia Loren, de retratos de líderes do Partido Comunista Chinês e das figuras de jogadores da Seleção Brasileira de Futebol. E não deixam de remeter ao passado, de acordo com o jornalista: “há mais de 2.000 anos a tradição confuciana exalta o gesto de copiar como uma homenagem amorosa e devota dirigida ao artista original”.⁴³



A referência a uma “tradição confuciana” serve como pretexto para alguns comentários – evocando o título de um de seus artigos⁴⁴ – sobre o que a religião fez pelos escritos de Otávio Velho. Sugiro que a religião, em se tratando de “modernidades alternativas”, não simplesmente as revela, mas, para Otávio, ocupa um lugar que a torna partícipe desses processos e situações. Parece mesmo que a religião, com esse estatuto, tenha desempenhado um papel transformador na própria perspectiva do autor. Lembremos que, nos escritos de Otávio, ela é introduzida a propósito da reconsideração da “Besta-Fera” nos relatos que escutou dos camponeses que

⁴³ “As fábricas de monalissas”, de Federico Rampini, publicado originalmente em *La Repubblica* e traduzido no suplemento *Mais!* da Folha de São Paulo, 9 de julho de 2006.

⁴⁴ Otávio VELHO, O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?.

estudara sem quaisquer preocupações significativas com a temática religiosa.⁴⁵ A reconsideração implica em conceder, dentro de uma situação que continha dimensões econômicas e políticas, força constitutiva às imagens religiosas. “Besta-Fera” não seria mera metáfora, mas elemento articulador da subjetividade, do discurso e das práticas daqueles camponeses. Ao demonstrá-lo, explorando suas reverberações bíblicas, de uma forma que embaralhava passado, presente e futuro (assim como o faziam as pinturas medievais), Otávio já sugeriria os limites de uma concepção linear do tempo para a sua compreensão.

A mesma idéia, mas agora já conectada ao argumento das “modernidades alternativas”, é desenvolvida e exercitada a propósito do pentecostalismo, tema que chama a atenção de Otávio desde meados da década de 1990. Destaco brevemente dois pontos. O primeiro incide sobre a associação entre religiosidade pentecostal e fundamentalismo. Diante disso, Otávio contrapõe: “O fundamentalismo, seguidamente, e não só nesse caso, está mais nos olhos, ouvidos e interpretação linear – ingênua e acusadora ao mesmo tempo – dos próprios observadores, crentes em uma realidade literal anterior às narrativas”.⁴⁶ O texto prossegue para argumentar que as mesmas oposições que justificariam a associação com o fundamentalismo podem ser entendidas pelo que implicam quanto à dissolução de outros dualismos e essencialismos. Assim, a guerra entre Deus e Diabo, com toda a beligerância que impõe, faz parte de uma máquina narrativa que aproxima o divino e o humano. Desse modo, na contramão do que se espera dos fundamentalismos, “o terreno das contingências, do *aqui e agora* e do cotidiano ganha em centralidade”.⁴⁷

O tema da modernidade aparece aí novamente para confundir raciocínios lineares. De um lado, é preciso lembrar o papel que a modernidade tem nos verdadeiros fundamentalismos,

⁴⁵ Otávio VELHO, O cativo da Besta-fera.

⁴⁶ Otávio VELHO, Globalização: antropologia e religião, p. 142.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 143.

seja na sua produção, seja na sua percepção. Muitos já demonstraram como os fundamentalismos ou literalismos, dentro e fora do Ocidente, envolvem um trabalho de elaboração que se faz como reação e incorporação a/de categorias, percepções e invenções modernas.⁴⁸ Em suma, o fundamentalismo não é simplesmente um apelo ao passado, mas joga igualmente com o presente e o futuro. De outro lado, note-se que entre os dualismos que são desfeitos na religiosidade pentecostal está aquele que opõe moderno e tradicional. Isso fica claro na postura assumida por muitas igrejas pentecostais quanto à religiosidade popular, combatida como expressão demoníaca ou idolatria, associada ao atraso, mas também reconhecida no diálogo travado em “sessões de descarrego” ou na oferta de um deus que “adianta” mais do que os santos. O resultado é uma espécie de des-traditionalização sem a contrapartida de uma modernização paradigmática, algo que desafia a ordem com que – como costumeiramente pensamos – os processos se desenrolam.

O tema do missionamento – nosso segundo ponto, comentado aqui a partir de um dos textos que Otávio lhe dedicou⁴⁹ – joga o mesmo desafio para a dimensão espacial. Isso fica claro desde que dois momentos sejam distinguidos. Estabelecida a identificação entre cristianismo e Ocidente (o que, note-se, demora a acontecer e não elimina a existência de uma “cristianismo oriental”, tema aliás de leituras recentes de Otávio), a missão se produz desse espaço para o resto do mundo. Forja-se aí uma associação entre missão e modernidade, cujas tensões, maiores ou menores segundo a época e a situação, não perturbam a sua realidade. Dela não têm dúvidas os receptores dos empreendimentos missionários, cujas religiões, por oposição ao cristianismo, paradigma de “universalidade” (como a modernidade), foram qualificadas de “locais”. Contudo, desde as últimas décadas do século XX,

⁴⁸ Limite-me a mencionar o provocativo texto de Mona ABAZA e Georg STAUTH, *Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique*, que conheci através de Otávio.

⁴⁹ Otávio VELHO, *Missionization in the Post-Colonial World and the Challenges Posed for Anthropological Theory and Practice*.

o missionamento aponta para outra configuração. Pois agora é da margem do Ocidente que partem – como os quadros “confucianos” de Dafen – muitos missionários, grande parcela deles pentecostais convertidos a partir de ambientes em que predominavam as tais “religiões locais” (algumas delas, como o candomblé e seus similares, elas mesmas em processo de “universalização”). Novamente, o que esses fluxos todos – pois, mesmo tomando direções opostas, eles não se anulam – colocam em questão é o sentido de uma modernidade que acontece contemporaneamente em muitos lugares.

É importante assinalar que o interesse de Otávio Velho pelo pentecostalismo não incide tanto em sua referência estritamente denominacional, mas decorre sobretudo da constatação de sua disseminação para um universo amplo, apesar de resistências e antipatias. Está relacionado à capacidade de revelar e de provocar uma *conversação* que atravessa e desmonta fronteiras estabelecidas – sugerindo e constituindo “um espírito de época” que associaria pentecostalismo e globalização. “É como se, de fato, estivéssemos diante de uma ampla e potencialmente ‘global’ situação dialógica, (...) posta no contexto de um pano de fundo de desejo de semelhança, presente e mediador até na constituição das diferenças, que, se não anula, faz um reparo nas energias postas na dimensão do ‘interno’, reificada na definição moderna de ‘domínios’ e, mesmo, ‘culturas’”.⁵⁰ Sendo assim, não deveria surpreender que as análises e os trajetos de Otávio estejam perpassados pelas marcas da transversalidade do olhar e da imprevisibilidade dos efeitos. A primeira delas se evidencia por uma abordagem da temática religiosa atenta às conexões com outros campos que anula possíveis reificações ou reverências. Já a segunda, talvez no sentido inverso, deriva da aplicação a todo assunto de um princípio de inspiração essencialmente religiosa, o “espírito que sopra onde quer” (Jo 3, 8).

⁵⁰Otávio VELHO, *Globalização: antropologia e religião*, p. 144.



Não se pretendeu aqui, nem de longe ou indiretamente, produzir um balanço ou um roteiro dos escritos de Otávio Velho. Mesmo se eu pudesse, acumulando todas as leituras necessárias, preferiria não fazê-lo. Sinto-me melhor, e não menos útil, na posição de quem realiza e celebra uma aproximação. Enfim, é como alguém que faz parte do trajeto percorrido e traçado por Otávio que teço estes comentários. Meu próprio trabalho revolve a noção de modernidade e é nesse universo que orbita – sem saber exatamente para onde – meu pensamento. Gostaria, no mesmo espírito, de lembrar aqui os nomes de alguns colegas que também encontraram em Otávio uma referência e um apoio para suas pesquisas sobre religião – partícipes, portanto, do mesmo trajeto, como aludirei com breves e vagas menções a seus temas de estudo. Carlos Steil discutiu a articulação entre mito e história em romarias católicas, desenvolvendo agora pesquisas sobre turismo e religião. Leila Amaral enfocou a Nova Era e seus sincretismos anárquicos. Amir Geiger debruçou-se sobre a “conversão contramoderna” de Alceu Amoroso. Clara Mafra aprofundou os sentidos da destradicionalização ao estudar os pentecostais. Pablo Semán evidenciou as mediações desconcertantes promovidas pela literatura e pela figura de Paulo Coelho. Todos, de alguma maneira, dedicados a mostrar o potencial e a realidade da dissolução de dualismos.

A idéia de aproximação está também presente no conteúdo mesmo destes comentários. Procurei, como se viu, trabalhar sobre uma conexão que o próprio Otávio estabeleceu entre textos que cobriam praticamente todo o seu trajeto até o presente. Para além da noção e do tema que suporta essa continuidade, o da modernidade, há uma outra recorrência, que remete aos questionamentos colocados para a antropologia. Ao focar o campesinato nas frentes de expansão agrária, Otávio se dedica a estudar algo ao mesmo tempo marginal e central, desafiando a antropologia a manter essa articulação. Já nos escritos que incidem sobre questões religiosas, a provocação se metamorfoseia no convite

para que no Brasil consolidemos a prática de uma antropologia capaz de devidamente acompanhar os fluxos que reconfiguram as relações entre local e universal, com as necessárias críticas aos orientalismos e ocidentalismos. Presenças que não são repetições, essas recorrências devem ser entendidas ainda no sentido de algo que desconstrói a linha do tempo, possibilitando celebrar as dobras que geram conexões. Não é outra coisa que o próprio Otávio vem buscando com a noção de modernidades alternativas: “Uma imaginação da modernidade (...) que aposte nas conexões, nas misturas e nas continuidades que abrem espaço para as analogias e para os supostos *anacronismos produtivos*. E que aposte, portanto, na *produção* de compatibilidades mais do que nas rupturas”.⁵¹

Bibliografia

- ABAZA, Mona; STAUTH, Georg. Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique. In: M. Albrow; E. King (orgs.). *Globalization, Knowledge and Society*. Londres: Sage, 1990.
- ASAD, Talal. Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions (entrevistado por Saba Mahmood). *Stanford Electronic Humanities Review*, v. 5 n. 1, 1996. Acessível em <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>.
- CAILLOIS, Roger. *El Hombre y lo Sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts? In: MONGIA, P. (org.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. Nova Delhi: Oxford University Press, 1997.
- CHATTERJEE, Partha. Nossa modernidade. In: *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EdUFBA; CEAO, 2004.

⁵¹ Otávio VELHO, Missionization in the Post-Colonial World and the Challenges Posed for Anthropological Theory and Practice, p. 13.

- CORRÊA, Mariza. A Antropologia no Brasil (1960-1980). In: MICELI, S. (org.). *História das ciências sociais no Brasil – V. 2*. São Paulo: Sumaré / FAPESP, 1995.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 60, 2006. p. 117-134.
- EISENSTADT, S. N. Multiple Modernities. *Daedalus*, 129 n. 1, 2000. (acessado pelo Portal de Periódicos da CAPES em 02.06.2005)
- FRY, Peter. Internacionalização da disciplina. In: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. (orgs.). *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa; ABA, 2004, p. 227-248.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar; PRONEX, 2002.
- GOLDENSCHMIDT, Walter. Anthropology: The Anthropological Study of Modern Society. *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 1, 1968.
- KAHN, Joel. Anthropology and Modernity. *Current Anthropology*, 42 n. 5, p. 651-680.
- LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais / Projetos Globais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- MONTERO, Paula. Antropologia no Brasil: Tendências e debates. In: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. (orgs.). *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa; ABA, 2004, p. 117-142.
- ONG, Aihwa. Anthropology, China and Modernities: The Geopolitics of Cultural Knowledge. In: MOORE, H. (org.). *The Future of Anthropological Knowledge*. Londres: Routledge, 1996.
- PEIRANO, Mariza. *The Anthropology of Anthropology – The Brazilian Case*. Cambridge: PhD Thesis, Harvard University, 1981.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias Mundiais: para um novo cenário global na antropologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 60, 2006. p. 147-165.

- SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SCHAMA, Simon. *Rough Crossings: Britain, the Slaves and the American Revolution*. Nova Iorque: Ecco, 2006.
- van der VEER, Peter. *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- VELHO, Otávio. *Capitalismo Autoritário e Campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.
- _____. O cativo da Besta-fera. *Religião e Sociedade*, 14 n. 1, 1987.
- _____. Impedindo ou criticando a modernização? In: *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- _____. Globalização: antropologia e religião. *Mana*, 3 n. 1, 1997, p. 133-154.
- _____. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? *Religião e Sociedade*, 19 n. 1, 1998, p. 9-17.
- _____. (org.). *Circuitos Infinitos: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar; PRONEX, 2003.
- _____. Missionization in the Post-Colonial World and the Challenges Posed for Anthropological Theory and Practice, mn, 2004 (a ser publicado em *Anthropological Theory*, número especial).
- _____. Is Religion a Way of Knowing?. Texto apresentado na St. Andrews Anniversary Conference on *Ways of Knowing: Perspectives on the Generation of Knowledge and Forms of Engagement*, mn, 2005.
- _____. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. *Mana*, 11 n. 1, 2005b, p. 297-310.
- _____. O que Santa Catarina pode fazer pela Antropologia do Brasil. Texto apresentado no evento de comemoração dos 20 anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, mn, 2005.
- _____. The Pictographics of *Tristesse*: An Anthropology of Nation-Building in the Tropics and its Aftermath. In: RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo (orgs.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers, 2006.