Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

110-111 | 2007
De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie

Ethnographie, anthropologie et contemporanéité

Quelques questions sur le cas brésilien

Ethnography, Anthropology and Contemporaneousness: Some Questions about the Brazilian Case

Alicia Ferreira Gonçalves et Lea Carvalho Rodrigues

Traducteur : Yvone Greys

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/jda/930
DOI : 10.4000/jda.930
ISSN : 2114-2203

Éditeur
Association française des anthropologues

Édition imprimée
Date de publication : 1 décembre 2007
Pagination : 99-130
ISSN : 1156-0428

Référence électronique
Alicia Ferreira Gonçalves et Lea Carvalho Rodrigues, « Ethnographie, anthropologie et contemporanéité », *Journal des anthropologues* [En ligne], 110-111 | 2007, mis en ligne le 28 juin 2010, consulté le 02 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/jda/930 ; DOI : 10.4000/jda.930

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

Journal des anthropologues

Ethnographie, anthropologie et contemporanéité

Quelques questions sur le cas brésilien

Ethnography, Anthropology and Contemporaneousness: Some Questions about the Brazilian Case

Alicia Ferreira Gonçalves et Lea Carvalho Rodrigues

Traduction : Yvone Greys

Cet article est dédié à
Roberto Cardoso de Oliveira
in memoriam

1 Cet article présente une analyse du savoir anthropologique dans le Brésil contemporain à partir de la description des formes particulières de savoir et des styles anthropologiques qui ont construit l'ethnographie et ses objets privilégiés à certains moments historiques dans notre pays. Nous construirons plus particulièrement cette analyse à partir de la contribution théorique de Roberto Cardoso de Oliveira élaborée avec l'objectif de comprendre les anthropologies centrales et périphériques, notamment l'anthropologie brésilienne (Cardoso de Oliveira, 1986, 1988 ; Cardoso de Oliveira & Ruben, 1995).

2 À cette fin, nous nous référons aux contextes politiques et socioculturels au sein desquels s'est développée, entre la fin du XIX[e] siècle et 1930, une production qui présente une réflexion sur la construction de la société brésilienne. Précisons toutefois que ces données ont pour finalité de donner au lecteur un tableau d'ensemble afin qu'il puisse suivre nos arguments et ne seront pas l'objet d'une analyse approfondie.

3 Ensuite, nous décrirons les processus d'institutionnalisation de l'anthropologie, de 1940 jusqu'à son développement contemporain. Au terme de cet article, nous présenterons le problème des rapports institutionnels et de pouvoir sous-jacents au savoir ethnographique et qui configurent le champ anthropologique, ses limites et ses possibilités au Brésil. Roberto Cardoso de Oliveira nous aidera alors à formuler les

questions auxquelles il nous semble fondamental de répondre pour bien comprendre l'anthropologie brésilienne.

4 Une réflexion systématique sur la spécificité de l'ethnographie qui a été produite dans le passé et qui se produit aujourd'hui au Brésil a commencé dans les années 1980[2]. Elle prend un nouveau souffle dans les années 1990, avec la mise en question du modèle ethnographique classique aux États-Unis depuis les années 1960. Selon Caldeira (1988 : 135) *« le démantèlement des empires coloniaux, la restructuration des relations entre les nations de ce que l'on qualifie de premier et tiers-mondes et l'intérêt porté aux sociétés complexes – celles des anthropologues – ont changé les conditions de réalisation du travail de terrain et le contexte de l'écriture sur l'autre »*. Les anthropologues des pays qui détiennent une position dominante dans la construction de la pensée anthropologique (États-Unis, Angleterre et France), autour de laquelle gravitent la production, les dialogues et les débats entrepris par d'autres anthropologies, constatent que l'anthropologue ne se confronte plus aux membres des cultures isolées ou semi-isolées, mais aux citoyens de nations du tiers-monde qui sont en relation, par des chemins culturels et politiques complexes, avec la nation dont est originaire l'anthropologue (Caldeira, *ibid.* : 135). L'anthropologie produite au Brésil, contrairement à ce qui se passe avec les anthropologies centrales[3], a toujours été une anthropologie dirigée tout d'abord vers l'étude de la société de l'anthropologue lui-même. Il s'agissait donc de mettre cette proximité en question (en l'assumant) et, en même temps, de réclamer une position plus critique de l'anthropologue face aux situations étudiées, ce qui exigeait de prendre en compte les rapports de pouvoir dans les analyses ou les interprétations produites dans les travaux ethnographiques.

5 C'est dans cette perspective qu'en 1988 Roberto Cardoso de Oliveira, l'un des anthropologues brésiliens les plus renommés, publie le livre *Sobre o pensamento antropológico*, où il pose la question suivante : « Qu'appelle-t-on anthropologie brésilienne ? »[4]. Il s'agissait d'une question portant sur l'« Être de l'anthropologie » produite au Brésil. Quelle est sa particularité par rapport aux anthropologies produites dans les pays centraux ? Pour expliquer la spécificité de l'anthropologie brésilienne, l'auteur a crée les concepts de matrice disciplinaire et de styles d'anthropologie.

Styles d'anthropologie : la distinction entre les anthropologies dominantes et périphériques

6 Cardoso de Oliveira (*op. cit.*) a développé un projet épistémologique intitulé « Pour une anthropologie des sociétés périphériques » à partir du concept de matrice disciplinaire. Selon cet auteur, la matrice implique l'articulation simultanée de différents paradigmes, à la différence des sciences naturelles qui les enregistrent successivement dans un processus continu de substitution[5]. À partir de la notion de matrice disciplinaire,Cardoso de Oliveira conçoit l'« Être de l'anthropologie » dans son universalité à partir de la formation historique de la discipline dans les pays centraux et de sa mise à jour dans des particularités nationales, c'est-à-dire dans les anthropologies produites hors du circuit des pays centraux.

7 Les traditions qui composent la matrice disciplinaire, selon l'auteur, ont été actualisées dans notre pays dans un rapport étroit avec les questions nationales et certains groupes spécifiques de la société brésilienne qui se sont constitués comme objet d'étude de la discipline. Dans un premier temps, il s'agissait des noirs[6], des indiens, des travailleurs

ruraux et d'autres groupes minoritaires, composant deux grandes zones d'études de l'anthropologie brésilienne : l'anthropologie de la société nationale et l'ethnologie indigène. Dans le cadre de l'ethnologie indigène, les thèmes retenus ont été les suivants : les organisations sociales, les religions et les cosmologies, les relations interethniques. Dans le cadre de la société nationale, les problématiques suivantes ont été choisies : société agraire et paysanne, anthropologie urbaine – jusqu'aux années 1970 – puis les minorités sociales et ethniques, la famille, les mouvements sociaux, les religions populaires, les cultures et les identités nationales.

8 Le concept de styleexprime une tension qui prend forme dans la pratique ethnographique entre les théories et les concepts formulés dans les traditions françaises, britanniques et nord-américaines qui, selon l'auteur, sont actualisées dans les formulations théoriques et dans les études ethnographiques réalisées par des anthropologues brésiliens contemporains qui étudient la société brésilienne dans ses multiples manifestations. C'est le cas, notamment, de Roberto da Matta (1997, 2000). Ce chercheur a élaboré une réflexion ethnographique sur la société brésilienne à partir du concept de liminarité formulé par l'école de Manchester, l'articulant au concept d'individualisme formulé dans la tradition française. C'est donc à partir de la tension et du contraste entre les deux concepts que se produisent leurs actualisations respectives. De plus, dans le processus de confrontation avec la réalité ethnographique, les concepts subissent des re-significations ; ils sont conçus dans une perspective critique et explicitent, en même temps, les limites de l'approche classique.

9 Cependant, pour que le concept de stylesoit clarifié, il faut délimiter, temporellement, des moments spécifiques et les personnages principaux qui ont développé, au Brésil, une connaissance considérée comme anthropologique.

La genèse d'une anthropologie produite au Brésil

10 Comment dater la genèse de l'anthropologie au Brésil ? À partir des récits des voyageurs et de la lettre de Pero Vaz de Caminha (1963) envoyée au roi de Portugal en 1500 ? Des récits de voyage écrits et publiés au XVI[e] siècle, comme ceux de Jean de Léry (1980), Yves d'Évreux ou Claude d'Abeville, sur les tupinambás, devenus mondialement connus ? Pouvons-nous considérer que ces récits signalent la genèse d'une réflexion sur la catégorie de l'altérité ? Mais il s'agit de regards qui oscillent, exaltant tantôt l'exotique, en projetant romantiquement sur les indigènes[7] des désirs ardents, reposant sur un état idéalisé de la nature et une vision idyllique du Nouveau Monde, ou procédant à l'inverse à une négation de ceux qui étaient jusqu'alors inconnus, et considérés comme « sans foi, loi et roi », termes utilisés dans les écrits des jésuites portugais.

11 Pouvons-nous faire remonter le début des recherches anthropologiques au Brésil aux travaux des expéditions scientifiques comme celle réalisée au début du siècle dernier par l'Allemand Theodor Koch-Grunberg ? De fait, ses données ethnographiques sur les sociétés indigènes ont été recueillies pour répondre à des intérêts scientifiques[8]. Ils ont également été au fondement des études réalisées par les intellectuels qui ont ainsi réfléchi sur la société nationale à partir de la thématique indigène.

12 L'œuvre de Koch-Grunberg (2005), *Dois anos entre os indígenas. Viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*, a été publiée en allemand en 1909, et ce n'est qu'en 2005 qu'est parue une édition commémorative en portugais pour fêter le centenaire de son voyage. Dans la

présentation de cette dernière, Renan Freitas Pinto affirme que l'auteur « présente pour la première fois les informations sur la géographie, la mythologie et la culture matérielle et technique des populations intégrées dans les récits de voyage, qui seront essentiels pour fonder les recherches et les études d'autres auteurs, notamment Mário de Andrade, Curt Nimuendaju et Nunes Pereira » (*ibid.* : 14).

13 Cette référence à trois intellectuels ayant des trajectoires différentes et qui ont réussi à avoir une projection différenciée dans les centres scientifiques et intellectuels au Brésil dans la première moitié du XX[e] siècle exprime quelques particularités soulignées par ceux qui se consacrent à la reconstruction de l'histoire de la discipline et de la connaissance anthropologique dans notre pays.

14 Parmi les auteurs cités par Pinto dans la présentation du livre de Koch-Grunberg, on peut retenir Curt Nimuendaju (1987, 1993), d'origine allemande (dont le nom original est Curt Unkel), chercheur qui a écrit le plus important recueil de données ethnographiques sur les sociétés indigènes au Brésil et à partir duquel la généalogie des études d'ethnologie indigène brésilienne a été tracée. Autodidacte, il a vécu dès son enfance entre les indigènes, adopté par les Guaranis-apinacauás qui l'ont baptisé Nimuendaju, « celui qui fait son propre foyer ». Nimuendaju a voyagé dans tout le territoire national et a réalisé un travail sur le terrain en ayant vécu avec environ 30 groupes indigènes. Il a travaillé dans le Serviço de Proteção ao Índio [Service de protection de l'Indien] et a été collaborateur de plusieurs musées allemands, suédois et brésiliens. Curt Nimuendaju est l'auteur d'une grande œuvre ethnologique et est mort en 1945, sur les bords du fleuve Amazone, où il a été enterré, comme l'Indien qu'il était devenu. Nimuendaju a annoncé une tendance qui s'est confirmée historiquement au Brésil : l'expérience du terrain, transformée en une conversion personnelle.

15 De la même façon, les anthropologues qui ont étudié ultérieurement les religions afro-brésiliennes se sont convertis en pratiquants de la religion qu'ils étudiaient et ont aussi été adoptés par les natifs. C'est le cas de l'ethnologue français Pierre Verger qui, après avoir voyagé pendant 15 ans dans différentes régions du monde, photographiant et réunissant des documents sur les différentes sociétés, s'est installé au Brésil (1946), plus spécifiquement à Salvador, Bahia, où il est devenu spécialiste de la culture afro-brésilienne, mais aussi pratiquant de religions afro-brésiliennes. Il a ainsi été rebaptisé Pierre Fatumbi, « né par ifá », et converti en *babalaô*[9].

16 Nunes Pereira, autre intellectuel déjà mentionné, représente également une figure emblématique qui s'inscrit dans la période que Cardoso de Oliveira (*op. cit.*) nomme « héroïque », lorsque l'anthropologie et la profession d'anthropologue n'étaient pas institutionnalisées dans le pays, alors que les recherches étaient réalisées avec beaucoup de difficultés, audace et hardiesse individuelles. Nunes Pereira, issu de l'État du Maranhão et médecin vétérinaire de formation, a vécu plus de 40 ans dans les territoires indigènes de l'Amazonie, produisant une œuvre importante sur l'ethnologie indigène et, plus tard, sur les cultes afro-brésiliens au Maranhão et en Amazonie[10]. *Moronguetá um decameron indígena* (1967), inspiré de l'œuvre de Koch-Grunberg (*op. cit.*), est un livre ethnographique mais aussi « romantique, héroïque, sarcastique, burlesque, lyrique et obscène ». *Moronguetá* révèle le don de la poésie, la richesse érotique et la force de l'imagination de l'auteur, combinant « science et amour », selon le poète brésilien Thiago de Mello (1992). Ce livre crée et recrée le monde mythique et fictionnel dans lequel Mário de Andrade – l'une des plus grandes expressions du modernisme de la littérature brésilienne – se plonge également pour composer sa plus grande œuvre, *Macunaíma* (2000).

17 Mário de Andrade a effectué deux voyages dans le pays : l'un en 1924, intitulé *Viagem da descoberta do Brasil*, en compagnie d'un groupe d'intellectuels lors de sa visite des villes historiques de l'État de Minas Gerais, et l'autre en 1938 dans le Nord-Est du Brésil, cité dans certaines biographies comme un voyage ethnographique. Cet auteur ne s'est néanmoins jamais considéré et n'a pas été considéré comme un anthropologue. Né dans la ville de São Paulo, il a été tour à tour écrivain, musicien, poète, critique d'art, chroniqueur et professeur d'histoire de la musique et d'esthétique au Conservatório Musical de São Paulo, puis professeur d'histoire de l'art à l'Universidade do Distrito Federal. À plusieurs reprises, il a occupé des postes dans l'administration publique, il a également élaboré le projet de la Sociedade de Etnologia e Folclore de São Paulo [Société d'ethnologie et de folklore de São Paulo] et a initié la création du Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [Service du patrimoine historique et artistique national]. Sa trajectoire est paradigmatique pour comprendre quelques particularités qui caractérisent le monde intellectuel et les cercles académiques brésiliens, en particulier la faiblesse des frontières entre l'art, la littérature, la science et l'activité politique (Andrade, 2006). D'après Peirano (1992), c'est l'absence ou la précarité de la représentation politique existant dans le pays qui a conduit les hommes de lettres, dans un premier temps (le début du XX^{e} siècle) – et, ensuite, les écrivains, les journalistes et les professions libérales – à combler le vide politique, à opiner politiquement et à prendre position par rapport aux intérêts de la nation. Avec l'institutionnalisation des sciences sociales, cette tendance s'est consolidée, et les scientifiques sociaux, en particulier les anthropologues, ont commencé à occuper la scène politique.

18 Parmi les anthropologues brésiliens, c'est Darcy Ribeiro qui a le mieux extériorisé cette tendance à la superposition des rôles d'écrivain et d'intellectuel, d'homme d'académie et de politique. Jeune étudiant en médecine, il appréciait de partager son temps avec les professeurs et les étudiants de philosophie, d'histoire, d'art et de littérature, mais aussi de s'engager dans des activités politiques. Il a été invité par Donald Pierson à étudier à la Faculdade de Sociologia e Política de São Paulo, où il a achevé sa formation en sciences sociales en 1946, et où il a formé la première génération d'anthropologues brésiliens professionnels, avec une formation universitaire spécifique. De façon similaire aux premiers ethnologues, il a vécu longtemps parmi plusieurs tribus indigènes brésiliennes, sur lesquelles il a écrit une vaste œuvre ethnographique[11], tout en étant lié à un organisme gouvernemental, le Serviço de Proteção aos Índios. S'appuyant sur une vision romantique de l'expérience du terrain, la croyance en la conversion de l'anthropologue, Darcy Ribeiro, comme un nouveau Nimuendaju, a doté l'anthropologie brésilienne d'une nouvelle caractéristique : celle d'accorder un rôle politique à l'anthropologue, qui doit agir pour la défense des populations étudiées[12]. Cette attitude n'a pas manqué de créer des conflits entre l'anthropologue militant et l'académique, le politique, le romancier, le professeur et le scientifique. Dans sa dernière publication, *Confissões* (1997), Ribeiro affirme que tout au long de sa carrière comme ethnologue, du fait de la logique universitaire, il s'est servi des Indiens comme un objet extérieur, qu'il observait du dehors, pour comprendre « une des matrices qui avait formé la société brésilienne » (*ibid* . : 155). Par la suite, il a fait part de son attitude critique face aux nouvelles générations d'anthropologues professionnels qui, selon lui, ont été prises d'un académisme extrême, en sont venues à exalter les maîtres étrangers (les « personnalités de la métropole »), dans une attitude soumise et répétitive, qui ne produit plus une théorie propre et qui, surtout, ne prend plus position politique, au nom de la neutralité scientifique. Il conclut :

« J'ai établi ainsi un grand partage entre ceux qui pensent qu'il est possible et légitime d'avoir une position neutre, indifférente, devant le drame indigène – ce qui me semble abominable, comme le serait le médecin qui ne s'intéresserait pas aux malades, mais seulement à la maladie – et nous, qui assumons une attitude de fidélité aux peuples que nous étudions, incorporant le problème indigène dans la thématique de nos recherches comme une des questions scientifiquement les plus importantes et humainement les plus enrichissantes » (*ibid.* : 156).

19 Cette préoccupation de Darcy Ribeiro, anthropologue engagé dans les causes nationales, manifeste un des axes centraux de la production anthropologique brésilienne. Celle-ci est divisée en deux domaines qui dialoguent entre eux : l'étude des sociétés indigènes et l'étude d'autres segments sociaux – noirs, travailleurs ruraux, *caboclos* – autour desquels les thèmes de la culture populaire, de la religion, de la race et du genre ont toujours occupé une place privilégiée s'appuyant sur des questions tournées vers la compréhension de la société nationale.

20 Les efforts de reconstruction d'une histoire de l'anthropologie au Brésil, ainsi que de la spécificité de sa production ethnographique, conduisent, inévitablement, à des classifications qui rendent possible la compréhension de ses caractéristiques fondamentales et des changements dans le processus d'institutionnalisation de l'anthropologie en tant que discipline. Dans le même temps, ils renvoient à des catégories qui ne sont pas suffisantes pour rendre compte de la production anthropologique brésilienne, du fait de l'influence des anthropologies centrales qui ne sont pas toujours adéquates pour classer les objets étudiés.

Études raciales, sociétés indigènes et identité nationale : thèmes fondateurs de l'anthropologie brésilienne

21 Cardoso de Oliveira (*op. cit.*) divise l'histoire de l'anthropologie au Brésil en quatre périodes : préhistorique, héroïque, charismatique et bureaucratique. La période que Cardoso de Oliveira (*ibid.*) nomme préhistorique est caractérisée par la production d'un ensemble de réflexions portant sur la société nationale, réalisées par un groupe d'intellectuels liés à l'élite brésilienne. Nina Rodrigues, principal personnage de ce groupe, a vécu la transition de la monarchie au régime républicain, quand le grand dilemme de la jeune nation était de savoir comment réaliser cette transition « du régime de tutelle monarchique au régime de la Loi avec la garantie de l'égalité entre les individus ». L'élite illustrée – membres de l´Escola Nina Rodrigues – s'est confrontée, à la fin du XIX^{e} siècle, à la difficile question de la réalité brésilienne, également présente dans la pensée scientifique européenne et nord-américaine : comment rendre compte des inégalités concrètes entre les hommes ? Au Brésil, cette question était liée directement aux millions de descendants d'Africains qui avaient servi comme main-d'œuvre esclave et, ensuite, à la classe de travailleurs formée par les immigrants attirés vers le pays pour remplacer la main-d'œuvre esclave, après l'abolition de l'esclavage, en 1888. Ces deux groupes sociaux ont fait l'objet d'études scientifiques. Nina Rodrigues et ses disciples, inspirés des théories de l'évolution, ont abordé trois thèmes de façon complémentaire : 1) réflexion sur le Brésil, en abordant la question raciale[13] – les Africains et leurs descendants ; 2) identité nationale – la définition du peuple brésilien et celle du pays

comme nation ; 3) création de critères de citoyenneté, articulant la sphère juridique, la médecine légale et l'identité nationale[14].

22 À partir de la question raciale, le groupe de Nina Rodrigues a développé une réflexion sur la dynamique du développement économique brésilien et de l'identité nationale, où le retard économique du Brésil a été expliqué par la coexistence de trois races (le blanc, le noir et l'indigène), le métissage et les influences géographiques et climatiques. Ces études ont été marquées par les théories de l'évolution qui basaient ces arguments, tantôt sur le déterminisme géographique, tantôt sur le déterminisme racial, comme des éléments qui expliqueraient les différences culturelles et le retard économique de la nation brésilienne, à la différence de l'Europe. Nina Rodrigues affirmait l'incapacité qu'avaient les noirs d'atteindre le degré de civilisation des nations blanches, une incapacité qui serait fondée sur des causes génétiques. À cette époque se sont développées des études plus proches de l'anthropologie physique, liées à la recherche d'une documentation sur la culture matérielle et immatérielle des peuples indigènes et des noirs, qui accentue la priorité des caractéristiques physiques et de l'anthropométrie. L'accent a été mis sur la recherche empirique, à travers la présence de Nina Rodrigues à la Faculdade de Medicina da Bahia, avec le développement des études sur l'hystérie, la paranoïa et la folie et l'établissement de formes légales d'arrestation des individus considérés comme pathologiques et dangereux pour la société nationale, et identifiés aux noirs et à leurs descendants.

23 Rodrigues a fréquenté plusieurs *terreiros* de *candomblé* à Bahia et a conclu que les religions d'origine africaine étaient des expressions de la folie et de la barbarie. Il a donc classé le fou dans les catégories sociales ambiguës, comme les noirs, les métis, les vieux et les homosexuels, associant la race à l'infériorité génétique et celle-ci à l'infériorité culturelle, considérée comme pathologie, folie, voire même comme crime. Ces études représentent la vision, fondée sur une perspective évolutionniste, d'une élite intellectuelle brésilienne sur la réalité nationale. D'après Corrêa « avant d'avoir des anthropologues diplômés, nous avons eu des intellectuels qui se préoccupaient de faire une anthropologie du Brésilien » (1998 : 53).

24 La période héroïque, selon Cardoso de Oliveira, est représentée par deux grands personnages qui renvoient à la pensée anthropologique au Brésil, tous les deux inspirés par le concept de culture de Franz Boas et par l'école culturelle américaine. Ils expriment, néanmoins, deux traditions différentes de l'anthropologie brésilienne : Curt Nimuendaju qui a initié la tradition de l'ethnologie indigène et Gilberto Freyre, à partir de qui s'est établie l'articulation de la production anthropologique à une réflexion sur la société nationale. Cette période a pour caractéristique principale la réaction au déterminisme racial et biologique des intellectuels disciples de Nina Rodrigues, influencés par les formulations théoriques de Franz Boas. Le point central de la critique était dirigé contre les arguments racistes comme facteurs explicatifs du retard économique du Brésil et soulignait l'importance de reconnaître les différences entre la race et la culture.

25 Gilberto Freyre, à Pernambuco, et Arthur Ramos, à Bahia, ont repris la question raciale et son articulation avec l'identité nationale à partir du concept de culture formulé par l'anthropologie nord-américaine, bien qu'ils n'aient pas complètement déconsidéré les explications eugéniques[15].

26 Né à Recife, en 1900, Gilberto Freyre a réalisé ses études aux États-Unis, à Columbia, avec Franz Boas. En 1933, il a publié *Casa grande e senzala* [*Maîtres et esclaves*],œuvre traduite dans plusieurs langues et objet d'innombrables rééditions (1998). Cette période se

caractérise par la production théorique de grandes synthèses sur la société nationale. Selon Freyre, la culture brésilienne est le résultat du processus de contact dont la conséquence est une société multiraciale qui fait naître le Brésilien et l'identité nationale. Le Brésil se construit économiquement, politiquement et culturellement comme nation dans sa phase coloniale, à travers le complexe social (mode d'organisation de l'activité économique et sociale) de la *casa grande e senzala.* L'auteur considère ce complexe comme le *locus* privilégié des manifestations politiques, économiques, culturelles et sociales du Brésil colonial, jusqu'en 1880. Comme Franz Boas, Freyre considère le phénomène des différences mentales entre groupes humains plutôt du point de vue de l'histoire culturelle et de l'environnement que de l'hérédité et du lieu géographique.

27 Un autre intellectuel emblématique de cette période est Sergio Buarque de Holanda. Né en 1902 à São Paulo et diplômé en droit, il a publié *Raízes do Brasil* en 1936 (rééd. 1987). Cet auteur a formulé, à partir des concepts idéal-type de Weber et de culture de Franz Boas, le concept de l'homme cordialqui selon lui serait la marque de l'identité brésilienne. Ce sont donc des traits culturels qui définissent le caractère d'un peuple et orientent sa conduite, caractérisant ainsi l'homme brésilien : cordialité, hospitalité, tolérance, générosité, bonté, émotivité et faible intérêt pour les conventions sociales et les formalismes.

28 La troisième période, appelée charismatique, débute avec la fondation de la Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de l'Universidade de São Paulo et de l'Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Florestan Fernandes et Darcy Ribeiro sont les intellectuels les plus représentatifs de cette génération. Il faut reconnaître que cette génération d'intellectuels a été formée par des professeurs français et nord-américains qui sont venus structurer les cours de sociologie et d'anthropologie dans les facultés au Brésil ; parmi eux, on peut mentionner Claude Lévi-Strauss[16], dans les années 1930, et Radcliffe-Brown, dans les années 1940. Selon Massi (1989), le Brésil a choisi les Français comme professeurs alors que les Nord-Américains ont choisi le Brésil comme objet d'études[17].

29 Florestan Fernandes est né en 1920. Il a obtenu sa licence en sciences sociales à l'Universidade de São Paulo et son doctorat à l'Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, avec ses études sur la société tupinambá. Il a étudié les rapports entre noirs et blancs aux côtés de Roger Bastide, ainsi que la société indigène, toujours à partir de la vision de ces groupes sociaux, en s'intéressant aux conditions sociales de leur existence, à la différence des intellectuels brésiliens qui étudiaient ces groupes sociaux et les rapports raciaux à partir de la vision des élites[18]. L'œuvre de Fernandes déconstruit le mythe de la démocratie raciale et de la cordialité qui s'est installé dans les tropiques avec la colonisation portugaise. Son approche met au centre de l'analyse les conflits et les antagonismes présents dans les rapports sociaux entre noirs et blancs et entre blancs et indiens. Fernandes a analysé les relations, les processus et les structures sociaux constitutifs de l'esclavage, du Brésil colonial à la période qu'il considère comme celle d'une révolution bourgeoise au Brésil.

30 Il est donc possible de comprendre que dans la formation des sciences sociales au Brésil, il n'y avait pas encore une division institutionnelle qui séparait l'anthropologie de la sociologie, ce qui ne se produira que dans les années 1960 avec le processus de regroupement des facultés isolées en universités, la création de départements dans les universités brésiliennes et l'implantation des cours de master et doctorat à partir notamment de 1970, comme on le verra pour la période que Cardoso de Oliveira qualifie de bureaucratique.

31 La thèse de doctorat de Florestan Fernandes, intitulée *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1952) a représenté le point de rupture avec la pensée philosophique dominante dans la vie intellectuelle de São Paulo et a introduit les sciences sociales dans l'universitéde São Paulo, visant à étudier de façon scientifique la société brésilienne, en se basant sur la recherche systématique et l'utilisation de concepts formulés par les classiques européens et américains de la discipline. D'autre part, il y a de toute évidence dans la thèse de Fernandes ce que Cardoso de Oliveira a identifié comme une tension entre paradigmes, présente dans la matrice disciplinaire et réactualisée dans les études ethnographiques au Brésil. Fernandes a utilisé la méthode de la reconstruction historique, basée sur des documents et des informations de chroniqueurs. Il a soutenu l'application de la méthode scientifique-positiviste, en incorporant dans son analyse les références théoriques et conceptuelles de la sociologie durkheimienne et maussienne.

32 Il a donc conçu la guerre dans la société tupinambá comme une espèce de manifestation de la conscience collective, du fait social total et, tel le don, comme un système de prestations et de contreprestations. D'autre part, de Malinowski, il a puisé la notion de société tribale comme une totalité intégrée, cohésive, autonome et fermée sur soi-même qui pourrait être appréhendée au travers de la reconstitution historique d'une de ses institutions, dans ce cas la guerre. Il a appliqué également la méthode comparative et les principes du structuro-fonctionnalisme formulés par Radcliffe-Brown. Il a abordé, enfin, les rapports entre guerre et structure sociale, et guerre et psychologie individuelle, en s'inspirant des formulations théoriques de l'école de la culture et de la personnalité nord-américaine. La fonction sociale de la guerre dans la formation de l'individu serait celle d'intégrer les aspects psychiques et sociaux formant la personnalité du guerrier. Dans son analyse, guerre et structure sociale s'influencent mutuellement dans la société tupinambá ; c'est le succès ou l'échec dans les activités guerrières qui détermine la position de l'individu dans la structure sociale, puisque l'attribution de rôles est réalisée selon un critère guerrier. La guerre s'incorpore aux forces sociales qui produisent et préservent l'équilibre de la société tupinambá car elle contribue à distribuer et à localiser les individus dans le système tribal des positions sociales, ainsi qu'à intégrer les parentèles, comme des structures nucléaires d'un ordre inclusif d'engagements et d'obligations moraux qui rend compte du système de prestations et contreprestations.

33 Dans la recherche empirique réalisée dans l'État de São Paulo en compagnie de Roger Bastide, Fernandes a argumenté que la fonction sociale du préjugé était la reproduction de la société seigneuriale basée sur le régime de l'esclavage qui opérait comme un mécanisme de ségrégation sociale. Il a mené ses recherches dans un dialogue avec l'étude de Donald Pierson sur les rapports raciaux dans le port de Bahia, qui affirmait l'existence d'un préjugé de classe et non de race. Florestan Fernandes, contrairement à son ex-professeur, considère que la ségrégation n'opère pas dans le domaine juridique qui assure l'égalité de tous les citoyens devant la loi, mais dans les rapports de parenté traditionnels qui interdisent les mariages entre les races, alors qu'elle est absente du domaine des rapports sexuels non formels. C'est la première interprétation des relations sociales qui rompt avec le mythe de la cordialité de l'homme brésilien et de la démocratie raciale, en s'opposant aux arguments de plusieurs intellectuels, notamment Gilberto Freyre.

34 Cette période a donc été marquée par l'articulation entre deux traditions : le culturalisme nord-américain et le structuro-fonctionnalisme britannique, inspiré par les principes de Malinowski pour qui la société primitive et sa culture composaient une totalité intégrée, cohésive et autonome, qui pouvait être appréhendée par l'étude d'une de ses institutions.

L'institutionnalisation de l'anthropologie au Brésil : démarcation de frontières thématiques, théoriques et professionnelles

35 Le processus d'institutionnalisation et de légitimation de l'anthropologie en tant que discipline autonome s'est produit dans la période qualifiée de bureaucratique par Cardoso de Oliveira, à partir de la seconde moitié des années 1960 et du début des années 1970, avec le regroupement des facultés isolées en universités et la création des cours de master et doctorat à l'Universidade de SãoPaulo, au Museu Nacional situé à Rio de Janeiro, à l'Universidade de Brasília, dans le Distrito Federal, à l'Universidade de Campinas dans l'État de São Paulo. C'est à travers les « Projets Intégrés » que les anthropologues affiliés à ces institutions vont constituer une nouvelle génération d'anthropologues qui aura une profession dans le champ universitaire et sera en contact permanent avec les centres universitaires à l'étranger, redéfinissant ainsi l'action anthropologique dans le pays (Corrêa, 1995 : 37). Selon l'auteur, dans les années 1970, cette nouvelle génération d'anthropologues va accroître ses échanges universitaires grâce à une circulation institutionnelle et une visibilité rendues possibles par sa production universitaire, comme par la consolidation de son association professionnelle, l'Associação Brasileira de Antropologia.

36 Du point de vue de la production anthropologique, les premiers anthropologues participant à la création et au développement de ces premiers programmes sont Roberto Cardoso de Oliveira, d'abord au Museu Nacional, puis à l'Universidade de Brasília, Darcy Ribeiro et Roberto da Matta, également au Museu Nacional[19], ainsi que les chercheurs étrangers qui ont travaillé, au début, sur ces programmes, comme Emilio Willems, à l'Universidade de São Paulo, Maybury-Lewis, au Museu Nacional, Peter Fry et Verena Stolcke à l'Universidade de Campinas. Ces chercheurs vont influencer très fortement le choix et la définition des objets d'études privilégiés et les thèmes de recherche, ainsi que les théories qui deviendront prédominantes dans ces programmes.

37 La présence de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira et Maybury-Lewis au Museu Nacional vont stimuler, dans un premier temps, les études sur les sociétés indigènes puis sur la paysannerie. Les sociétés indigènes étaient étudiées en termes d'altérité par rapport à la société nationale, et étaient aussi étroitement associées aux processus d'expansion des frontières agricoles : les recherches ont alors commencé à prendre également en compte les travailleurs ruraux et la question agraire (Corrêa, *ibid.* : 42-43). On observe que, avant que l'anthropologie ne s'institutionnalise au Brésil, les études sur la région Nord et Nord-Est étaient réalisées par des chercheurs de ces régions ; elles deviennent désormais des objets d'études pour des anthropologues venus des régions Sud-Est et Centre-Ouest[20].

38 À São Paulo, principalement en raison de l'influence d'Emílio Willems, les études de communautés et celles portant sur l'acculturation ont été stimulées. Emílio Willems a produit une ethnographie devenue paradigmatique dans ce domaine, sur une petite ville de la province de São Paulo, qu'il a étudiée comme s'il s'agissait d'une tribu, cherchant à détecter les facteurs responsables de la stabilité de la structure sociale[21].

39 Avec la formation de nouveaux anthropologues et les dialogues entre ces quatre centres, intensifiés par les déplacements des professeurs-chercheurs, des élèves et ex-élèves,

apparaît une plus grande articulation entre des intérêts empiriques et théoriques convergents. On constate également une plus forte démarcation territoriale, visible dans la conformation des lignes de recherche des programmes d'études de master et de doctorat, dans le contenu des principales revues d'anthropologie du pays, publiées également par ces programmes[22], ainsi que dans la composition des tables rondes, séminaires et groupes de travail dans les congrès nationaux organisés par l'Association brésilienne d'anthropologie et par le Forum annuel de l'*Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais* [Association nationale de programmes de master et doctorat en sciences sociales].

40 De la lecture des livres et des articles issus de ce nouvel axe de connaissances anthropologiques produites au Brésil[23], il est évident que l'histoire récente se restreint à ces quatre premiers programmes concentrés dans la région Centre-Sud du pays. Il suffit d'observer que trois de ces programmes sont dans l'axe Rio de Janeiro/São Paulo, c'est-à-dire la région Sud-Est du pays, la plus riche du point de vue économique et qui concentre à peu près 70 % des études de troisième cycle (Sampaio, 2000).

41 En ce sens, il faut prendre en compte quelques observations faites par Ávila de Carvalho (1998a) à propos de la logique qui préside la distribution des ressources dans les disciplines scientifiques, construite sur un conflit permanent dans lequel centre et périphérie sont en constante redéfinition, et l'évaluation interne aux sciences sociales au Brésil. L'auteur attire l'attention sur le fait que lorsque les agences de financement disposent de comités d'évaluation et d'allocation de ressources professionnelles grâce à leur production et à leur représentativité dans le domaine, il se crée un cercle vicieux qui reproduit la dichotomie centre/périphérie au niveau national et international. Il existe ainsi un rapport inégal entre les anthropologies nationales et celles qui sont qualifiées d'anthropologies centrales, alors que, dans un même pays, les anthropologies peuvent être considérées comme centrales et périphériques.

En guise de conclusion : le contexte actuel de la production anthropologique au Brésil

42 Une série d'études réalisées récemment et publiées à l'initiative de l'Association brésilienne d'anthropologie révèle que la préoccupation de cette association professionnelle est d'avoir une vision plus complète de l'anthropologie au Brésil[24]. L'un des articles (Montero, 2004 : 117-142) cherche à détecter, à travers les informations disponibles dans les deux principales agences fédérales de financement (dont l'objectif est de stimuler la formation et la recherche[25]), quelles sont les principales tendances de l'anthropologie contemporaine au Brésil. L'auteur constate des changements importants ces dernières années concernant les études sur les sociétés indigènes et sur la société nationale. Malgré ce grand clivage qui structure encore le champ anthropologique au Brésil, la variété des lignes de recherche, des thèmes et des découpages empiriques qui composent actuellement les études sur la société nationale, réunis notamment sous la classification d'anthropologie urbaine, fait qu'il est très difficile de rendre compte, aujourd'hui, de l'hétérogénéité de la production anthropologique dans le pays. L'auteure a constaté que la plupart des recherches ne se dirigent plus vers l'étude des natifs comme dans l'anthropologie classique, à travers l'élaboration de monographies qui se proposaient de réaliser une « étude complète et détaillée, sous tous ses aspects, du fonctionnement d'une entité humaine ou sociale » (*ibid.* : 123).

43 L'auteure conclut qu'aujourd'hui, dans le domaine de l'anthropologie, on ne produit plus d'ethnographies descriptives (ethnographies classiques), mais des études qui se constituent en une adaptation des théories et des concepts de l'analyse ethnographique à des problèmes contemporains des sociétés modernes. Elle critique ce qu'elle nomme la maladie de l'interprétation qui dévaste l'anthropologie en général, la diminution de la production dans le domaine de l'ethnologie indigène et la concentration des études sur la vie sociale dans les zones urbaines, sur des thèmes tels que l'environnement, l'art et la communication, la violence, la jeunesse et la consommation. Un des thèmes classiques de l'anthropologie, la paysannerie, ne se présente plus comme central et l'analyse anthropologique des relations de pouvoir, autrefois articulée aux mouvements politiques des classes défavorisées, s'est déplacée vers l'analyse de l'exercice de la politique et du fonctionnement de l'État et des institutions juridiques, avec une diminution importante des préoccupations antérieures relatives aux questions d'inégalité sociale, de pauvreté et de classes.

44 Les analyses citées ci-dessus demandent un retour à la problématique posée au début de cet article, sur les débats qui ont traversé l'anthropologie depuis la fin des années 1980, à partir de la critique à l'ethnographie classique. Celle-ci est liée au constat de l'impossibilité de continuer à étudier des sociétés insérées dans la même dynamique que la société capitaliste occidentale avec les dispositifs théoriques et méthodologiques de l'anthropologie classique, en produisant des récits (*narratives*) hors contexte, créés de façon fictionnelle, puisque les rapports de pouvoir sur le plan politique et économique mondial sont déconsidérés et que ces sociétés sont présentées comme des totalités isolées qui n'existent que dans le récit des anthropologues (Caldeira, *op. cit.*).

45 Bien entendu, l'introduction de ce débat dans l'anthropologie brésilienne a permis de radicaliser la manière dont est traitée l'altérité du fait de la production de quelques dissertations de maîtrise et thèses de doctorat qui ne se sont pas limitées à remettre en cause la relation entre chercheur et objet de recherche, dans un contexte où l'autre a toujours fait partie de la société de l'anthropologue. Ces études ont innové dans la formulation de découpages empiriques qui ont radicalisé la proximité, tel que l'a fait Ávila de Carvalho dans son ethnographie de la psychanalyse. En franchissant la porte des cabinets des analystes, elle a inversé les positions traditionnelles et a demandé aux psychanalystes de s'asseoir sur le divan pour les écouter (1998b). Le statut de la connaissance universitaire (Rodrigues, 1997) légitime des recherches anthropologiques qui ne se produisent pas nécessairement dans la référence à la distance géographique, historique ou culturelle entre l'anthropologue et son lieu de recherche (Kofes, 1997). Ce débat a donné naissance, dans la production anthropologique brésilienne, à des changements dans la construction des textes ethnographiques qui ont explicité avec beaucoup plus de force la proximité entre le chercheur et le thème de recherche. Ainsi, dans la plupart des études, il existe un rapport étroit entre le choix du thème et du découpage empirique et l'insertion de l'anthropologue dans l'univers étudié.

46 Quant à l'hypothèse selon laquelle l'élargissement de l'éventail des thèmes de recherche constituerait un affaiblissement des préoccupations sur la question de l'inégalité sociale, nous considérons qu'une affirmation de ce type exigerait des études plus approfondies sur le contenu de ces travaux. En effet, des modifications concernant le découpage empirique et l'élargissement des thèmes ne signifient pas, selon nous, la déconsidération des groupes défavorisés socialement ou marginalisés.

47 Au contraire, cela peut signifier que la question de l'inégalité sociale et des rapports de pouvoir a acquis un spectre plus ample et est dorénavant prise en compte par l'analyse indépendamment de la visée empirique et au-delà de la thématique elle-même. Prenons pour exemple les études que nous développons depuis le début des années 1990, dans le domaine de l'anthropologie des organisations et des entreprises, au sein d'un groupe d'études de l'Universidade de Campinas[26]. Il s'agit d'un nouveau domaine d'études de l'anthropologie brésilienne et les travaux produits jusqu'à présent révèlent un niveau critique très fort et une analyse des relations de pouvoir et des inégalités qui dépasse les découpages empiriques traditionnels. Nous abordons ainsi les différentes dimensions par lesquelles se construisent et se perpétuent ces relations de pouvoir, à l'intérieur des organisations et entreprises étudiées, en étudiant les relations très complexes qui les lient aux instances du pouvoir dans les rapports entre les groupes d'entrepreneurs et, surtout, entre ces derniers et le gouvernement, en termes d'intérêts publics et privés, au niveau national et transnational[27].

48 D'autre part, si l'on reprend l'observation faite précédemment sur la centralisation de la production anthropologique brésilienne dans la région Centre-Sud du pays et le peu de connaissances sur ce qui est produit dans les autres régions, en raison de l'inexistence de programmes spécifiques d'études de master et doctorat en anthropologie, nous sommes amenées à questionner les tendances mentionnées et à réaffirmer la nécessité de réaliser des études sur le thème. Il est important de souligner que les initiatives prises dès les premières années du gouvernement du président Luis Inácio Lula da Silva, dans le domaine du développement scientifique et technologique, annoncent une politique de décentralisation de la connaissance scientifique du pays et indiquent que les investissements et l'appui à la recherche commencent à se diriger vers les régions Nord et Nord-Est. Concernant l'anthropologie, il est très important d'insister sur la création d'un master en anthropologie à l'Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Région Nord-Est) et sur les efforts récents pour la mise en place d'un programme de master en anthropologie à Manaus, capitale de l'État d'Amazonas, dans la région Nord du Brésil.

49 Les congrès régionaux organisés par l'Association brésilienne d'anthropologie, par exemple, surprennent les chercheurs venus de la région Centre-Sud du pays, par la richesse de la production existante, les questions et les préoccupations régionales et par la spécificité de thèmes qui se révèlent importants et qu'il est nécessaire de considérer. L'examen des thèmes abordés dans les groupes d'études lors de la dernière réunion des anthropologues des régions Nord et Nord-Est, réalisée à Manaus, avec la participation de chercheurs de toute la région amazonienne, montre, d'une part, la concentration des études dans le domaine de l'ethnologie indigène, même s'il n'existe pas dans cette région de programmes spécifiques de master et, moins encore de doctorat, et, d'autre part, que la thématique indigène est traitée en articulation avec la question environnementale, le développement durable, les relations au marché (national et mondial), les politiques publiques, les projets de développement, les inégalités sociales. Des thèmes classiques de l'anthropologie brésilienne comme la race, l'ethnie, le genre, la production artisanale, la culture populaire, la culture *cabocla*, les activités agricoles réapparaissent sous d'autres formes[28].

50 Une meilleure compréhension de la production anthropologique du pays et l'affirmation de l'existence d'une anthropologie brésilienne exigent, selon nous, le développement d'un plus grand nombre de recherches qui puissent rendre compte de la diversité des connaissances produites au Brésil, dans des conditions différentes d'accès aux ressources

et, par conséquent, de développement de recherches, de possibilité de participation aux événements scientifiques et de publications dans le domaine. Tous ces paramètres sont d'ailleurs significatifs dans l'évaluation périodique réalisée par les agences de financement et de structuration du champ anthropologique au Brésil.

51 Nous avons réalisé nos études de deuxième et troisième cycles dans une université située dans la région Sud/Sud-Est, l'Universidade de Campinas, et actuellement nous développons nos activités de recherche et d'enseignement à l'Universidade Federal do Ceará, située dans la région Nord-Est du pays. Par conséquent, l'analyse que nous venons de présenter dans cet article sur l'expérience brésilienne contemporaine reflète, en quelque sorte, une partie de cette trajectoire.

52 Ce déplacement nous a permis de comprendre que ce que nous croyions être l'anthropologie brésilienne n'était qu'une perception partielle de la connaissance qui a été produite et est encore produite aujourd'hui au Brésil. Une perception forgée dans les grands centres producteurs de la connaissance anthropologique brésilienne et qui exprime le regard des anthropologues de ces centres sur eux-mêmes et la connaissance produite par eux, tout en reproduisant l'ethnocentrisme si fortement rejeté quand l'Autre, les anthropologies centrales, nous regardent de loin.

53 Les anthropologues de ces centres, lorsqu'ils se prennent eux-mêmes comme modèle et référence de toute l'anthropologie brésilienne, oublient les fondements de leur propre discipline si clairement réaffirmés par Roberto Cardoso de Oliveira : « *"L'étonnement guide la philosophie et la possède de l'intérieur" – a dit Heidegger [...] Serait-ce déraisonnable si nous substituions, dans la phrase, philosophie par anthropologie ? Ou – en d'autres termes – la bonne ethnographie ne serait-elle pas fonction de cette capacité de s'étonner, peut-être moins de l'autre, mais certainement plus de soi-même, de cette "étrange" façon de connaître, qui est pour nous l'anthropologie ? Connaître l'autre et soi-même ne sont-ils pas, finalement, pour cette modalité-là de l'anthropologie, les deux faces d'une même pièce ?* » (*op. cit.* : 13-14).

BIBLIOGRAPHIE

ANDRADE M. de, 2000. *Macunaíma : o herói sem nenhum caráter*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Livraria Garnier.

ANDRADE M. de, 2006. *Missão de pesquisas folclóricas. Música tradicional do Norte e Nordeste 1938.* São Paulo, SESC/SP ; Prefeitura da Cidade de São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, Centro Cultural São Paulo. Libreto e 6 Cds remasterizados.

ÁVILA DE CARVALHO C., 1998a. « Clientelismo ilustrado. Algumas pistas para pensar as relações entre as agências de financiamento e a comunidade acadêmica », *Mosaico, Revista de Ciências Sociais*, ano I (1) : 227-266.

ÁVILA DE CARVALHO C., 1998b. *Os Psiconautas do Atlântico Sul. Uma etnografia da psicanálise*. Campinas, Editora da Unicamp.

BASTIDE R., FERNANDES F., 1959. *Brancos e negros em São Paulo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional (2° ed.).

BUARQUE DE HOLANDA S., 1987 [1936]. *Raizes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, Coleção Documentos Brasileiros.

CALDEIRA T., 1988. « A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia », *Novos Estudos Cebrap*, 21 : 134-157.

CARDOSO DE OLIVEIRA R. (ed), 1986. *A Aventura Antropológica. Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

CARDOSO DE OLIVEIRA R., 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/MCT/Cnpq.

CARDOSO DE OLIVEIRA R., RUBEN G. (eds), 1995. *Estilos de Antropologia*. Campinas, Editora da Unicamp.

CORRÊA M., 1987. *História da antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunho : Emílio Willems, Donald Pierson.* Campinas, Editora da Unicamp.

CORRÊA M., 1995. « A Antropologia no Brasil (1960-1980) », *in* MICELI S. (ed), *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Editora Sumaré/FAPESP.

CORRÊA M., 1998. *As ilusões da liberdade : a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, EDUSF.

DA MATTA R., 1997. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Editora Rocco.

DA MATTA R., 2000. « Individualidade e liminaridade. Considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade », *Mana,* v 6, n1, abr.

FERNANDES F., 1952. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Museu Paulista.

FREYRE G., 1998 [1933]. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro, Editoria Record.

GONÇALVES A., 2005. « Etnia, cultura e gestão empresarial. Uma etnografia das raízes étnicas da Tecnologia empresarial Odebrecht », *Idéias,* ano 11(3) : 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.

GONÇALVES A., 2006. *Cultura, Mercado e Transnacionalidade : Um olhar etnográfico*. Campinas, Editora do Centro de Memória da Unicamp.

GONÇALVES W., 2000. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo, EDUSP.

GUSSI A., 2005. « Identidades e nacionalidades no contexto de privatização do Banespa », *Idéias,* ano 11(3) : 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.

KOCH-GRUNBERG T., 2005. *Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903/1905)*. Manaus, EDUA/FSDB : 80-101. Première édition : « Bericht über seine Reise am oberenrío Negro und Yapurá in den Jahren 1903-1905 », *en Zeitschrift del Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 1906.

KOFES S., 1997. « Prefácio », *in* RODRIGUES L., *Rituais na Universidade. Uma etnografia na Unicamp*. Campinas, Publicações CMU.

LERY J. de, 1980. *Viagem a terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia/São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo. Première édition : *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil.* Genève, Antoine Chuppin, 1580.

MASSI F., 1989. « Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileira », *in* MICELI S. (org), *A história das ciências sociais no Brasil.* São Paulo, Vértice.

MELLO T. de, 1992. *Amazônia : a menina dos olhos do mundo*. Rio de Janeiro, Ed.Civilização Brasileira.

MONTERO P., 2004. « Antropologia no Brasil : tendências e debates », *in* TRAJANO FILHO W. & RIBEIRO G., (orgs), *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro/Brasilia, Contra Capa Livraria/ Associação Brasileira de Antropologia.

MUNIZ C., 2005. « O impacto das mudanças do modelo de gestão nas relações de trabalho em uma empresa privada. Uma visão etnográfica », *Idéias,* ano 11(3) : 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.

NIMUENDAJU C., 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião apapocúva-guarani*. São Paulo, Editora Hucitec/EDUSP.

NIMUENDAJU C., 1993. *Etnografia e indigenismo. Sobre os kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará.* Campinas, Editora da Unicamp.

NUNES PEREIRA M., 1967. *Moronguetá. Um Decameron indígena*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.

NUNES PEREIRA M., 1979. *A casa das Minas. Contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do Panteão Daomeano, no estado do Maranhão, Brasil*. Petrópolis, Vozes.

PEIRANO M., 1992. *Uma antropologia no plural*. Brasília, Editora da Unb.

PEIRANO M., 1999. « Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada) », *in* MICELI S. (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Editora Sumaré/ANPOCS.

PEIXOTO F., 1998. « Lévi-Strauss no Brasil : a formação do etnólogo », *Revista Mana*, vol. 4(1).

PINTO R. F., 2005. « Présentation », *in* KOCH-GRUNBERG T., *Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903/1905).* Manaus, EDUA/FSDB : 13-17.

RIBEIRO D., 1997. *Confissões.* São Paulo, Cia. das Letras.

RODRIGUES L., 1997. *Rituais na Universidade. Uma etnografia na Unicamp*. Campinas, Publicações CMU.

RODRIGUES L., 2004. *Metáforas do Brasil. Demissões voluntárias, crise e rupturas no Banco do Brasil*. São Paulo, Annablume.

RODRIGUES L., 2005. « A dimensão simbólica no processo de reestruturação do Banco do Brasil. Uma análise etnográfica », *Idéias,* ano 11(3) : 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.

RODRIGUES L., MUNIZ C., 2003. « Mecanismos de exclusão em duas empresas em processo de reestruturação », *Civitas* 3(2) : 376-394.

RUBEN G., JAIME P., 2004. « Etnografias do capitalismo brasileiro. Por uma articulação entre cultura, economia, história e poder », *Idéias,* ano 11(3) : 69-96. Edição Especial, Etnografias do Capitalismo Brasileiro.

SAMPAIO H., 2000. *Ensino Superior no Brasil. O setor privado.* São Paulo, Editora Hucitec/Fapesp.

SCHWARCZ L., 1993. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo, Cia. Das Letras.

TRAJANO FILHO W., RIBEIRO G. (orgs), 2004. *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro/ Brasilia, Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS / UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA, 2005. *Construindo o Diálogo : caminhos – redes – relacionamentos.* Anais da IX ABANNE. Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, Manaus/Boa Vista.

VAZ DE CAMINHA P., 1963 [1500]. *Carta a El Rei D. Manuel* (lettre de Pero Vaz de Caminha au roi de Portugal D. Manuel écrite le 1er mai 1500). São Paulo, Domus.

VIVEIROS DE CASTRO E., 1999. « Etnologia brasileira », *in* MICELI S. (ed), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Editora Sumaré/ANPOCS.

WILLEMS E., 1948. *Cunha : Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo, Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo.

Revues

Anuário Antropológico. Revista da Associação Brasileira de Antropologia.
Mana. Revista do Departamento de Pós-Gradução em Antropologia do Museu Nacional.
Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo.

NOTES

2. L'une des premières initiatives a été le projet de l'Unicamp« Histoire de l'anthropologie au Brésil », initié en 1984, et qui cherchait à rassembler des données sur la trajectoire de la discipline dans le pays.

3. Dénomination attribuée par Roberto Cardoso de Oliveira (1988) aux anthropologies des pays qui occupent une position dominante dans la construction et la diffusion de la pensée anthropologique.

4. Roberto Cardoso de Oliveira a étudié des sociétés indigènes brésiliennes à partir d'une perspective rationaliste qui prend en compte les rapports de pouvoir et de domination dans les contacts entre les populations indigènes et la société nationale. Plus récemment, cet auteur s'est consacré à la constitution d'un domaine d'études tourné vers la réflexion sur les disciplines scientifiques – « Itinéraires intellectuels et ethnographie des savoirs » –ainsi qu'aux études ethnographiques de l'anthropologie produite dans les pays qu'il classifie comme périphériques.

5. La matrice est composée de quatre paradigmes qui correspondent à des écoles : 1) école française de sociologie avec un paradigme rationaliste et de tradition intellectuelle et synchronique qui abstrait le temps de son horizon disciplinaire ; 2) école britannique avec un paradigme structuro-fonctionnaliste et de tradition empiriste synchronique ; 3) école historique-culturelle avec un paradigme culturaliste et diachronique et 4) anthropologie interprétative avec un paradigme herméneutique et diachronique, où le temps est vu comme historicité (Cardoso de Oliveira, ibid. : 17).

6. Les termes « noir » et, ultérieurement, « race » ont été écrits sur le modèle du texte originel des auteurs (sans guillemets et/ou majuscule pour le premier, sans guillemets pour le second), respectant ainsi un usage fréquent au Brésil (où les débats sur la « race » et l'insistance des chercheurs en sciences sociales sur son caractère construit ne sont néanmoins pas moins présents qu'en France). Ces questions d'écriture et de traduction renvoient à des enjeux théoriques et politiques essentiels, mais qui dépassent le cadre de cet article et de ce numéro [Note des coordinatrices].

7. Les termes « indigènes » et « indiens » seront utilisés indifféremment pour traduire le terme portugais « indígena » [note de la rédaction].

8. Le voyage de Koch-Grunberg a été effectué à la demande du musée d'Ethnologie de Berlin, pour la réalisation de recherches géographiques et ethnographiques dans la région du fleuve Amazone.

9. Voir Gonçalves (2000). Le *babalaô* est la désignation, en iorubá, langue nigéro-congolaise du groupe kwa, de « père du secret », d'un religieux qui se consacre au culte d'ifá, l'*orixá* (divinité) de la prévision et du destin, et qui occupe une position élevée dans la hiérarchie du *candomblé*.

10. *A casa da Minas*, étude sur le culte des voudous jeje au Maranhão, est son œuvre la plus célèbre sur les cultes afro-brésiliens.

11. Principales œuvres ethnographiques : *Culturas e línguas indígenas no Brasil*(1957) ; *Arte plumária entre os índios kaapo*(1957) ; *Os índios e a civilização*(1970) ; *Uira sai a procura de Deus*(1974) ; *Configurações histórico-culturais dos povos americanos*(1975) ; *Suma etnológica brasileira* en collaboration avec Berta Ribeiro (1986).

12. Il a participé à la création du Parque Nacional do Xingu (1961), première réserve nationale pour les populations indigènes, après une campagne nationale intensive, initiée en 1946, avec Rondon et les frères Villas-Bôas, en opposition au gouvernement et aux fermiers de la région. Il a produit pour l'UNESCO et l'OIT des études sur les impacts du contact entre la société nationale et les populations indigènes. Il a créé le Museu do Índio, à Rio de Janeiro, en 1953, cherchant à mettre en valeur les sociétés indigènes brésiliennes.

13. Le livre de Lilia Schwarcz *Le spectacle des races* (1993) présente la manière dont la question raciale a été abordée entre les années 1870 et 1930.

14. Ces thèmes ne feront pas l'objet d'une analyse dans cet article.

15. D'autres noms peuvent être mis en évidence comme Baldus, Schaden et Wagley par rapport à l'ethnologie indigène ; Thales de Azevedo et René Ribeiro, parmi d'autres, qui ont étudié la société nationale.

16. Sur la présence de Lévi-Strauss au Brésil, voir Peixoto (1998).

17. Donald Pierson est une personnalité emblématique de la mission nord-américaine et a réalisé des recherches empiriques entre les années 1935 et 1939 inaugurant un champ d'études sur les communautés et travaillant comme professeur à l'Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Les caractéristiques des études de communauté sont : fidélité maximale à la réalité empirique ; précision et rigueur dans l'observation et description des phénomènes ; généralisation. Avec l'étude détaillée d'une communauté (écologiquement importante), comme si elle était une tribu, on cherchait à comprendre la société nationale. Pierson a combiné dans ses travaux sur le terrain les approches culturalistes et empiristes britanniques, les opposant à l'approche rationaliste française.

18. Cf. Bastide et Fernandes (1959).

19. Quand Roberto Cardoso de Oliveira a été invité à créer le Programme d'études du troisième cycle en anthropologie à l'UnB, en 1972, Roberto da Matta l'a remplacé au Museu Nacional (Corrêa, 1995).

20. Un symbole de ce changement est la création, au sein du troisième cycle en anthropologie sociale du Museu Nacional, d'un grand projet sur ces questions liées au thème du développement régional, intitulé Emploi et changement socio-économique dans le Nord-Est.

21. L'étude a été publiée en 1948, à São Paulo, sous le titre *Cunha : tradition et transition dans une culture rurale du Brésil.* Influencé par l'école culturelle nord-américaine, Willems a également réalisé une étude anthropométrique de la population, élaborant plusieurs tableaux avec des informations sur l'âge, la taille, la couleur de la peau, des yeux et des cheveux, ainsi que des mesures du crâne et du visage, la largeur et la hauteur du nez, la longueur et la largeur des mains, etc.

22. *Annuaire anthropologique*, *Mana* et *Revue d'anthropologie* de l'USP.

23. Cardoso de Oliveira (*op. cit.*) ; Viveiros de Castro (1999) ; Corrêa (1987, 1995, 1998) ; Peirano (1992, 1999).

24. Il s'agit d'un recueil organisé par Wilson Trajano Filho et Gustavo Lins Ribeiro, tous les deux de l'Universidade de Brasília, intitulée *O campo da antropologia no Brasil* (2004).

25. Cf. note de bas de page n° 1.

26. Il s'agit du groupe de recherches intitulé Culturas empresariais [Culturesd'entreprises] coordonné par le docteur Guilhermo Raul Ruben de l'université de Campinas.

27. Voir les études sur les entreprises du secteur financier public et privé (Rodrigues, 2004, 2005 ; Gussi, 2005), sur le secteur productif (Gonçalves, 2005, 2006 ; Rodrigues et Muniz, 2003 ; Muniz, 2005 ; Ruben et Jaime, 2004).
28. Voir les programmes de la IX Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste, 2005 (Universidade Féderal do Amazonas/Universidade Féderal de Roraima).

RÉSUMÉS

Cet article présente une analyse du savoir anthropologique dans le Brésil contemporain à partir de la description des formes particulières de savoir et des styles anthropologiques qui ont construit l'ethnographie et ses objets privilégiés à certains moments historiques dans notre pays. Nous nous référons tout d'abord aux contextes politiques et socioculturels au sein desquels, entre la fin du XIXe siècle et 1930, s'est développée une production qui présente une réflexion sur la construction de la société brésilienne. Ensuite, nous décrivons les processus d'institutionnalisation de l'anthropologie, de 1940 jusqu'à son développement contemporain. Au terme de cet article, nous présentons le problème des rapports institutionnels et des pouvoir sous-jacents au savoir ethnographique, qui configurent ses limites et ses possibilités au Brésil.

This article presents an analysis of anthropological knowledge in contemporary Brazil, based on a description of the specific forms of knowledge and anthropological styles that have constructed ethnography and its privileged objects at certain key moments in the history of our country. We refer first of all to the political and socio-cultural contexts within which, between the end of the 19th century and 1930, work developed which presented a reflection on the construction of Brazilian society. We then describe the progressive institutionalisation of anthropology, from 1940 to its current development. Finally, we examine the problems of institutional relationships and power which underlie ethnographic knowledge and configure its limits and possibilities in Brazil.

INDEX

Mots-clés : anthropologie, Brésil, ethnographie, histoire de l'anthropologie
Keywords : anthropology, Brazil, ethnography, history of anthropology

AUTEURS

ALICIA FERREIRA GONÇALVES

Docteure en sciences sociales de l'université de Campinas et chercheure du Programa de Desenvolvimento Científico e Regional du Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico au sein du Programa de Graduação e Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Ceará.
Université de Campinas
aliciafg1@hotmail.com

LEA CARVALHO RODRIGUES

Docteure en sciences sociales de l'université de Campinas, est professeure du master et du doctorat en sociologie et coordinatrice du master professionnel d'évaluation de politiques publiques de l'université fédérale du Ceará.
Université de Campinas
learodrigues@terra.com.br