

ETNOLOGIA BRASILEIRA

Eduardo Viveiros de Castro

IDEOLOGIA DA ETNOLOGIA BRASILEIRA

O objetivo do projeto As Ciências Sociais no Brasil: Tendências e Perspectivas não é uma avaliação institucional das ciências sociais brasileiras, e sim um balanço teórico. Ao enquadrar a discussão em termos de etnologia (institucionalmente) brasileira, porém, ele suscita por força questões referentes às particularidades da disciplina tal como praticada no país, sua dependência de paradigmas formulados no exterior e outros assuntos conexos, que exigem um tratamento diferente de um simples 'estado da arte'.

O que se entende por 'etnologia brasileira'? Esta pergunta não se refere aqui ao recorte empírico convencionado, mas define o objeto mesmo do presente artigo, que é a idéia de uma etnologia brasileira. Para responder a ela, será necessário tecer algumas considerações sobre a natureza e a qualidade da produção etnológica nacional; não se trata, contudo, de apreciar substantivamente a contribuição dos estudos sobre os povos indígenas no

Brasil (ou mais precisamente, na América do Sul) à teoria antropológica¹. Não se trata, tampouco, de uma sociologia do campo intelectual, ou de uma antropologia da antropologia. Esses modos de análise exigem talentos (e gostos) que me faltam, e caberiam melhor a partes menos interessadas que eu. A embocadura escolhida é de outra ordem, algo como uma ‘epistemologia política’ da etnologia feita no país, pois a idéia de uma etnologia brasileira está na origem de uma ideologia da etnologia brasileira – uma ideologia brasileira da etnologia – cujas origens e implicações merecem uma discussão.

Estarei aproveitando esta ocasião, portanto, para tomar parte e partido em um debate que polarizou grandes extensões do meio etnológico nos últimos trinta anos. A despeito de ter perdido algo de sua pertinência objetiva (ou talvez justamente por isso), esse debate não parece próximo de perder sua candência política na academia nativa, ao contrário do que eu acreditava e, não sem otimismo, previra (Viveiros de Castro, 1992, 1995, 1996a). Com efeito, um recente ataque à etnologia americanista contemporânea (Oliveira F^o, 1998), em que se propõe, entre outras teses, uma viagem de volta aos anos dourados da antropologia brasileira – as décadas de 50 e 60 –, levou-me a concluir que, se o debate sobre a “ethnology Brazilian style” (Ramos, 1990a) pode não oferecer mais muito interesse, continua entretanto a revelar certos interesses.

A GRANDE DIFERENÇA

O debate a que estou me referindo opõe duas concepções do objeto da etnologia. Ele foi recentemente qualificado de “cisão que evitamos abordar, na verdade um divisor de águas entre dois

1. Algo que já fiz, para aspectos específicos da produção na área, em publicações anteriores: Viveiros de Castro, 1992, 1993a, 1993b, 1995, 1996a.

modos distintos de construir o conhecimento sobre as sociedades indígenas e o desenvolvimento social” (A. Lima, 1998: 263). Tal cisão ou divisor distinguiria “duas grandes vertentes” dos estudos antropológicos sobre populações indígenas, sempre mencionadas pelos comentadores e classificadores da produção intelectual, e às vezes rotuladas de *etnologia clássica* e *etnologia do contato interétnico*. Elas são assim caracterizadas pelo autor (*loc. cit.*):

Uma [a etnologia clássica] depurada de compromissos com a administração pública, voltada puramente para o desvendamento das ‘dimensões internas’ da vida dos povos indígenas; outra [a escola do contato interétnico] ‘descendente’ direta de preocupações administrativas, via Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, em suas passagens pelo SPI, na presença em instâncias como o CNPI, voltada somente para o estudo das interações com a ‘sociedade nacional’ etc.

Lima hesita entre ver tal dicotomização do campo como expressão de uma oposição teórica real – “na verdade um divisor de águas entre dois modos distintos de construir o conhecimento” – ou como mera imagem (errônea, supõe-se) “profundamente arraigada no senso comum antropológico brasileiro”, opção adotada na passagem acima, de tom deliberada e equanimemente distanciado². O autor tem razão em hesitar, pois ela é provavelmente ambas as coisas, e nenhuma delas. É provável também que tal percepção dualista renda mais em ambientes como o Museu Nacional ou a UnB do que na USP, por exemplo. No Museu Nacional das duas últimas décadas, o surgimento de uma linha sistemática de pesquisa em ‘etnologia clássica’ em paralelo à cristalização de uma variante fundamentalista da escola do ‘contato

2. Não tão distanciado assim, pois o autor assumirá com clareza o partido de um dos dois “modos distintos de construir o conhecimento sobre as sociedades indígenas e o desenvolvimento social” (grifo meu). A um etnólogo ‘clássico’ certamente não ocorreria mencionar uma ‘teoria do desenvolvimento social’ como parte do equipamento analítico da disciplina.

interétnico' tornou tal distinção especialmente sensível, e mesmo mais acentuada, com o correr dos anos.

Em benefício dos improváveis leitores não-etnólogos (ou distraídos) deste artigo, esclareço que sou uma das encarnações atuais da 'etnologia clássica' naquela instituição, e que por 'variante fundamentalista' da outra tradição refiro-me ao trabalho de J. Pacheco de Oliveira F^o e seus discípulos³. Estou ciente de que essa variante não se identifica mais com as teorias da 'situação colonial' ou da 'fricção interétnica', das quais, entretanto, reconheceu-se recentemente "caudatária" (Oliveira F^o, 1998: 56). Ela privilegia agora conceitos como 'etnicidade', 'invenção da tradição', 'territorialização' etc., e reivindica auto-definições mais vagas e ambiciosas, como 'antropologia histórica' (*op. cit.*: 69). Mas como a tal título não faltam pretendentes de outras e muito diversas origens teóricas, a maioria delas perfeitamente clássica, continuarei a me referir às variantes atuais daquela tradição pelas expressões genéricas 'teoria do contato' ou 'escola contatualista'.

Seria certamente bairrismo pretender que a "cisão que evitamos abordar" possua a mesma pregnância ou saliência em escala nacional. Isto posto, o fato de ela se manifestar com mais vigor em certos contextos e períodos não a reduz a uma oposição puramente local e conjuntural; e o fato de ser ideológica não a torna uma oposição ilusória. Resta saber o que a dicotomia exprime efetivamente, e quais as lições gerais que se podem extrair dela.

"Note-se a grande diferença que existe no estudo de grupos indígenas quando se os concebe como *situados* no Brasil, ou quando se os compreende como *parte* do Brasil." Esta observação de Mariza Peirano (1992: 73) não indica apenas *uma* grande diferença entre as muitas presentes em nossa disciplina; ela revela, a meu juízo, *a* grande diferença que atravessa e organiza o campo

3. À qual se filia (mas com uma agenda própria) A. C. Souza Lima, o autor ora comentado.

de estudos indígenas, cortando, por assim dizer, a própria noção de 'etnologia brasileira' pelo meio: há os que ficam com o substantivo, e há os que ficam com o adjetivo.

A fórmula de Peirano remete a seus fundamentos um dualismo que outros comentadores (e a própria autora, em outros momentos) exprimiram de modo menos feliz, associando-o a polaridades classificatórias duvidosas: foco nas 'dimensões internas' das sociedades indígenas *versus* foco nos processos de 'contato interétnico', pesquisadores 'estrangeiros' *vs.* 'nacionais', 'etnologia clássica' *vs.* 'etnologia engajada' e outras oposições semelhantes. Durante boa parte do período em exame, a *grande diferença* identificada por Peirano foi ativamente projetada sobre (e portanto ocultada por) essas polaridades, no interesse da fabricação de uma imagem normativa da 'etnologia brasileira': politizada, comprometida com a luta indígena, preocupada com a construção da sociedade nacional, anticolonialista, processualista, materialista, histórica, dialética e outras tantas virtudes. Do outro lado estaria uma certa antropologia metropolitana e seus agentes nativos, mentalmente colonizados e portanto colonialistas, escravos de paradigmas suspeitos – paradigmas essencialistas, naturalizantes, exotistas e mais uma enfiada de pecados político-epistemológicos⁴.

Vou contestar aquelas polaridades acionadas nas lutas de classificação acadêmicas, argumentando que elas são equivocadamente simplistas, ou estão objetivamente superadas, ou sempre foram meramente falsas. Isso não significa que recuso o dualismo que lhes é subjacente: não só o reputo muito real, como penso ser ele uma estrutura de longa duração da antropologia brasileira. Vou reafirmar tal contraste, mas vou ao mesmo tempo defender uma inversão das atribuições de valor entre as 'duas etnologias'. Uma vez que se retraçam as oposições entre elas até

4. Como a de Lima, esta caracterização das duas etnologias brasileiras é uma caricatura: ela procura justamente explicitar uma representação caricatural corrente no cotidiano da academia nativa.

a alternativa formulada por Peirano, fica mais claro o que está realmente em jogo.

ROTAÇÃO DE PERSPECTIVA

A ‘grande diferença’, disse eu acima, remete a uma estrutura de longa duração no campo etnológico. Com efeito, ela havia sido claramente percebida, mais de quarenta anos atrás, por um dos fundadores da etnologia ‘clássica’ no Brasil (e que foi também um dos inspiradores da ‘etnologia do contato’). Florestan Fernandes, em um célebre artigo crítico, evocava as explicações histórico-culturais então em voga sobre a colonização e indicava uma alternativa de grande importância para a trajetória ulterior da disciplina:

A hipótese [de Gilberto Freyre] de que os fatores dinâmicos do processo de colonização e, por consequência, do de destribalização, se inscreviam na órbita de influência e de ação dos brancos, seria a única etnograficamente relevante? Não seria necessário estabelecer uma rotação de perspectiva, que permitisse encarar os mesmos processos do ângulo dos fatores dinâmicos que operavam a partir das instituições e organizações sociais indígenas? ([1956-57] 1975: 128).

A pertinência dessas perguntas vai além do desafio histórico que Florestan identificava: compreender a dinâmica de implantação do sistema colonial nos séculos iniciais da invasão europeia – mesmo porque tais processos não estão esgotados e, sob alguns aspectos (a ‘destribalização’), não parecem caminhar na direção então vista como inexorável. Vai também além do desafio intelectual com que Florestan se identificava: construir uma etnologia universitária relativamente autônoma frente às expectativas ideológicas das camadas dirigentes – mesmo porque tal autonomia será sempre, e por vezes muito, relativa. As perguntas são pertinentes porque elas indicam um dilema aparentemente

consubstancial a uma disciplina cuja condição de possibilidade é o fato da articulação histórica entre índios e brancos. Ou bem a etnologia, consciente de que tal articulação é um processo de dominação colonial, define seu objeto como *constituído* histórica, política e teoricamente pela dominação, e portanto sua tarefa como sendo a de cartografar criticamente tal constituição (com os olhos em uma futura reconstituição menos desfavorável aos índios); ou bem, buscando a perspectiva das “instituições e organizações sociais indígenas”, ela conclui que, longe de estarem unilateralmente englobadas pela situação colonial, essas estruturas tomam tal situação como um *contexto de efetuação* entre outros, e assim a extrapolam de múltiplas formas, que cabe à etnologia compreender (de modo a valorizar as possibilidades indígenas de ‘colonização do colonialismo’).

Mas trata-se realmente de um dilema etnológico? Ou ele não está, na verdade, indicando a grande diferença entre o ponto de vista da antropologia e uma abordagem alheia ao mandato epistemológico dessa disciplina? Pois a escolha, em última análise, é entre uma perspectiva centrada no pólo colonial, uma *sociologia do Brasil indígena* (Cardoso de Oliveira, 1978) que toma os índios como parte do Brasil, e uma perspectiva centrada no pólo nativo, voltada para a construção de uma verdadeira *sociologia indígena*, isto é, uma antropologia dos índios situados no Brasil. A alternativa é clara: ou se tomam os povos indígenas como criaturas do olhar objetivante do Estado nacional, duplicando-se na teoria a assimetria política entre os dois pólos; ou se busca determinar a atividade propriamente criadora desses povos na constituição do ‘mundo dos brancos’ como um dos componentes de seu próprio mundo vivido, isto é, como matéria-prima histórica para a ‘cultura culturante’ dos coletivos indígenas. A segunda opção parece-me a única opção – se o que se deseja fazer é antropologia indígena. É óbvio que se podem estudar os índios sob outras perspectivas; a antropologia não

tem direitos de exclusividade sobre essa ou qualquer outra fração da humanidade. O problema só começa quando se pretende substituir globalmente a abordagem distintiva e a agenda variada da etnologia por uma doutrina monolítica que toma o ‘contato interétnico’ como pedra filosofal da disciplina.

ÁREA DE FRICÇÃO INTERETNOLÓGICA

A alternativa é clara para mim; mas essa não é, com certeza, a opinião dominante. Ao contrário, estima-se que “a principal característica da antropologia brasileira é, justamente, sua preocupação com a sociedade nacional” (Crépeau, 1995: 142–143, que avaliza a observação com uma longa lista de autoridades). No caso dos estudos indígenas, isso significa que nossa antropologia teria se distinguido por não dissociar “a investigação dos grupos tribais do contexto nacional em que estão inseridos” (Cardoso de Oliveira, 1988: 154, em Crépeau *op. cit.*: 143). Estamos falando, é claro, da teoria do contato interétnico, que já se disse ser “the trademark of Brazilian ethnology” (Ramos, 1990a: 21), e mesmo “a contribuição teórica mais original trazida até hoje pela antropologia brasileira” (Zarur, 1976: 6; ver também Peirano, 1998: 118–119).

Mas, entre ser a principal característica e ser a contribuição teórica mais original, vai uma certa distância. O que é ‘caracteristicamente’ brasileiro na antropologia brasileira pode não ser o que é antropológicamente mais original, ou sequer mais caracteristicamente antropológico. A frase de Crépeau, sobre a antropologia brasileira em geral, é neutra quanto a isso; já a de Cardoso quer nitidamente marcar um ponto a favor de nossa etnologia. Note-se, entretanto, a exata formulação da segunda: os ‘grupos tribais’ estão inseridos no contexto *nacional*. Isto é, eles são *parte do contexto* da sociedade nacional, ‘inseridos’ (‘encapsulados’, di-

rão outros) como estão em um contexto que os engloba e explica. Em troca, para a etnologia que concebe os índios como situados no Brasil, se algo é parte de alguma coisa, só pode ser o 'Brasil' que é parte das sociedades indígenas: parte, justamente, do contexto *delas*, isto é, de *sua* 'situação histórica'. Quando se estuda uma sociedade indígena, com efeito, é preciso não se deixar impressionar pelas evidências da presença da sociedade colonizadora, mas apreendê-la a partir do contexto indígena em que ela está inserida e que a determina como tal.

A concepção que, no justo dizer de Peirano, *compreende* os índios como 'parte' é parte, ela própria, antes de uma sociologia política (no limite, administrativa) do Brasil que da antropologia indígena. A extensa linha de investigação derivada dessa concepção trouxe aportes preciosos para o entendimento dos processos de sujeição das sociedades indígenas pela sociedade invasora – o que aumentou, em particular, nossa compreensão desta última, enriquecendo a historiografia e a sociologia nacionais. Por outro lado, suas contribuições ao conhecimento antropológico das sociedades indígenas situadas no país estiveram e estão, a meu juízo, algo aquém do que sua importância ideológica na academia nacional permitiria esperar. Isso é especialmente problemático em vista da aspiração dessa etnologia 'característica', manifestada por alguns de seus representantes atuais, a se constituir em abordagem exclusiva e excludente, a única epistemológica e politicamente correta, chegada para desqualificar uma visão supostamente tradicionalista, cega à realidade avassaladora da *construção do objeto* 'índio' pelo dispositivo colonial (e, por seu braço acadêmico, a etnologia clássica)⁵.

5. Gostaria de advertir que não estou incluindo Roberto Cardoso de Oliveira na lista dos que vêem a etnologia do contato como a *única* abordagem admissível para a etnologia brasileira. Ao contrário, Cardoso sempre mostrou *largueza de vistas e curiosidade teórica*. Além disso, embora eu tenha discordâncias de fundo com o modo pelo qual tanto Darcy Ribeiro (de que

Estamos, ao que parece, diante de uma ‘contradição irreduzível’ entre duas concepções do objeto da etnologia, tão irreduzível quanto as contradições interétnicas famosamente analisadas por Roberto Cardoso. Como nestas, há o lado dos índios e há o lado dos brancos, entenda-se: o ponto de vista dos *povos indígenas* e o ponto de vista do *Estado nacional*. Esses são os dois atratores conceituais que polarizam a idéia de etnologia brasileira. (Um ponto de vista, advirta-se, não é uma ‘opinião’, e muito menos uma ‘representação’ parcial de uma realidade – interétnica, no caso – da qual apenas o observador científico teria uma *visão global*)⁶. Entre os dois pontos de vista não há mediação possível, pois se trata aqui de uma oposição hierárquica, para falarmos como Dumont, onde o que está em disputa é o lugar de valor conceitual dominante. (Não é que não haja uma ‘visão global’, portanto; é que há *duas*: cada ponto de vista é perfeitamente global.) A questão é a de decidir o que é o ‘contexto’ de que, e, reciprocamente, quem está ‘inserido no contexto’ de quem.

Esse dualismo não é, portanto, o resultado perverso de ‘uma postura dualista e reducionista’. É inútil dizer que os estudos de contato interétnico levam em conta (espera-se!) a ‘visão indígena’ – pois o que está em jogo é a visada do etnólogo, a partir da qual a visão indígena pode dar a ver coisas muito diversas. Não adian-

falarei adiante) como Roberto Cardoso viam ou vêem o objeto da etnologia, não me passaria pela cabeça minimizar suas contribuições decisivas a nossa disciplina e à causa indígena no Brasil. Darcy foi o principal responsável por uma maior conscientização das camadas urbanas (e das elites dirigentes) do país quanto à situação indígena; Cardoso, por sua vez, não só modernizou amplos setores da prática e da reflexão etnológicas, difundindo um ideal de trabalho científico na área, como foi o fundador da pós-graduação em antropologia social no país. Meu ‘problema’ é com a captura hegemônica que seus sucessores e discípulos realizaram da idéia de uma etnologia brasileira, inventando uma ‘boa’ tradição – que, paradoxalmente, pretende-se ‘não-tradicional’, em oposição ao ‘tradicionalismo’ da tradição alheia.

6. Sobre a ‘visão global’, ver Oliveira Fº, 1988: 59 n.33.

ta também argumentar que o contato interétnico gera uma 'estrutura unificada' (ou, quem sabe, um 'campo situacional') em que as instituições coloniais são parte do mecanismo de reprodução das instituições nativas. Se não há dualismo, então por que se fala em 'instituições coloniais' e 'instituições nativas' (Oliveira Fº, 1988: 10)? Se há *contato interétnico*, é preciso que haja algo em contato: e nada mais substancialista e naturalizante que a física ingênua do 'contato' e da 'fricção', que não melhora tanto assim quando se a substitui pela metáfora igualmente física do 'campo'⁷. Mas se, como penso, *não existe esse objeto chamado 'contato interétnico'*, é porque não há outro modo de contar a história senão do ponto de vista de uma das partes. Não existe o ponto de vista de Sirius: não há 'situação histórica' fora da atividade situante dos agentes. O problema, portanto, com a 'grande vertente' da etnologia contatualista não é, como Lima supõe que se supõe, que ela esteja "voltada somente para as interações com a 'sociedade nacional'" (cf. *supra*), mas sim que ela está voltada para as sociedades indígenas *a partir* do Estado nacional, pois é nesse pólo que ela fixou a perspectiva. No limite, aliás, poder-se-iam dispensar as sociedades indígenas e suas 'interações' com a sociedade nacional, ficando só com esta última e suas 'construções' das sociedades indígenas.

É igualmente equivocada uma outra alegação usual contra a etnologia não-contatualista: a de que ela operaria com uma distinção entre aspectos internos e externos, privilegiando as 'dimensões internas' dos coletivos indígenas devido a uma paixão pré-científica pela *interioridade* (Oliveira Fº, 1988: 27). Aqui talvez valha a pena explicar que a preocupação da etnologia não-contatualista contemporânea – melhor chamá-la apenas de antropologia indígena – não é com as 'dimensões internas' da vida dos

7. Os críticos do 'modelo naturalizado de sociedade' não se privam de metáforas naturalistas – as mais em moda atualmente são hidráulicas: fluxos, correntes etc.

povos indígenas. Em primeiro lugar porque, ao contrário do que parecem crer Oliveira ou Lima, seus praticantes não consideram que as dimensões *externas*, tal como são determinadas pelos diversos regimes sociocosmológicos indígenas, sejam a mesma coisa que a sociedade nacional – isso seria muita presunção etnocêntrica. Em segundo lugar porque, uma vez fixada a perspectiva no pólo indígena, *tudo é interno a ele* – inclusive a ‘sociedade envolvente’. *Todas* as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relações que a constituem, o que inclui suas relações com o ‘exterior’. Mas essas relações que *a* constituem só podem ser as relações que *ela* constitui. “O *contato interétnico*”, disse um desses autores, “é [...] um *fato constitutivo*, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico” (*op. cit.*: 58; grifos originais). O problema é saber *quem o constitui*, pois não há fatos sem alguém que os faça. Fatos constitutivos são fatos constituídos⁸. Dizer que o fato interétnico *preside* à “própria organização interna” – mas então há um ‘interno’? – de um coletivo humano é tomá-lo como um fato *transcendente*, como princípio causal superior e exterior a uma organização que ele explica mas que não o explica (e muito menos o ‘compreende’). O ponto de vista que o constitui, portanto, está situado *fora* da ‘organização interna’ do grupo: o fato constitutivo da organização indígena não é constituído por ela.

A crítica à suposta ênfase clássica nas dimensões internas das sociedades indígenas deriva assim de uma concepção que converte o fato da dominação política em princípio de governo ontológico. O interior é ‘presidido’ pelo exterior – e este último é visto como *autoconstituído*. Enquanto a antropologia indígena toma o ‘exterior’ e o ‘interior’ como dimensões simultaneamente cons-

8. Como diria Bachelard, *les faits sont faits* – até mesmo os ‘fatos constitutivos’. E eles não são feitos só pelo analista, mas também pelos agentes que eles ‘fazem’. Ou será que os partidários da abordagem processualista do contato acreditam em fatos sem fazedores e em processos sem sujeito?

tituídas por um processo *indígena* de constituição que não tem nem 'dentro' nem 'fora' – anterior como ele é a essa distinção a que *ele* 'preside' e, portanto, exterior a si mesmo –, a sociologia politicista do contato interétnico, ao tomar *ambos* como dimensões de um dispositivo colonial que engloba do exterior a realidade indígena, vê-se forçada a contra-reificar no plano conceitual uma dimensão subordinada do 'interno'. (Só acredita em 'dimensões internas' quem não as leva a sério, portanto; ou vice-versa.) Finalmente, pode bem ser que o fato interétnico 'presida' à organização de um 'grupo étnico'; mas nem toda sociedade indígena é um grupo étnico, nem todo grupo étnico é o tempo todo um grupo étnico, e nenhum grupo étnico é apenas um grupo étnico. A redução dos multiformes e multi-situados coletivos indígenas à situação uniforme de 'grupo étnico', tornada *norma do objeto etnológico*, é uma das conseqüências de se tomar *esse* fato constitutivo particular, que é o fato interétnico, como sendo *o* fato constitutivo geral: a *razão*, em todos os sentidos da palavra, da existência social de tais coletivos. E o contato interétnico acaba assim virando, para usarmos uma expressão cara à escola contatualista, um 'obstáculo epistemológico'.

Ao criticar a 'etnologia clássica' por privilegiar o 'interior' dos coletivos indígenas, Oliveira F^o e Lima parecem, em suma, fazer uma confusão entre uma *metafísica da interioridade* e uma *ontologia das relações internas*. Esta última caracteriza várias abordagens antropológicas anti-empiristas, não devendo nada, diga-se de passagem, à dualidade sociedade indígena/sociedade alógena⁹.

9. Ver, por exemplo, o comentário de A. Gell (1995) sobre *The gender of the gift* (Strathern, 1988), um dos livros de maior impacto sobre a antropologia contemporânea. Essa ontologia das relações internas pode ser classificada de 'idealista' em oposição à concepção empirista das relações externas, como faz Gell; mas o marxismo também já foi assim eloquentemente interpretado (Ollman 1976, cap. 3: 'The philosophy of internal relations'). Para um bom desenvolvimento filosófico desta posição, ver G. Simondon (1964).

Como essa filosofia das relações internas não se confunde, justamente, com nenhuma fantasmática substancialista da interioridade, pode-se tanto dizer que tudo é interno à sociedade indígena estudada, inclusive a sociedade colonial, como dizer que *tudo lbe é externo*, inclusive as fontes nativas de instituição cosmológica do *socius*¹⁰. Na verdade, tal imaginário da interioridade autóctone parece persistir principalmente no seio da teoria do contato, onde ele faz as vezes de espantalho que se precisa exorcizar como prelúdio a uma anexação discursiva das sociedades nativas pelas dimensões, agora sim, *internas* da sociedade nacional: pois apenas esta, na medida em que se encontra unificada e representada por um Estado, exige e estabelece uma verdadeira interioridade metafísica (Deleuze & Guattari, 1980: 445). E por falar em mitos de interioridade, recorde-se que não foram propriamente os etnólogos clássicos que inventaram essa contradição em termos, a noção de '*colonialismo interno*', nem que a aplicaram aos estudos de fricção interétnica.

A INVENÇÃO DA TRADIÇÃO

Mas retomemos a representação dualista da etnologia brasileira a partir de uma versão ao mesmo tempo mais explícita e menos polemizante. Alcida Ramos, em um artigo significativa-

10. Ver, por exemplo, as considerações de Viveiros de Castro (1986) sobre os Araweté como habitando uma 'sociedade sem interior', e *todo o extenso* argumento ali e alhures (*id.*, 1993b,c; 1996c) elaborado sobre os valores constitutivos da alteridade nas sociologias amazônicas. Seria prova de ignorância ou de má-fé associar a antropologia indígena sul-americana dos anos 80 em diante a qualquer imaginário da interioridade, visto que ela se constituiu justamente em ruptura com ele, e de um modo que nada deve à inspiração funcionalista das teorias do contato interétnico (ver Viveiros de Castro, 1992: 191–192). E, se cheguei a opor abordagens 'externalistas' e 'internalistas' da etnologia sul-americana (1995a: 10), foi para rejeitar ambas.

mente intitulado "Ethnology Brazilian style", apresenta a uma audiência norte-americana as contribuições brasileiras à etnologia, destacando "duas perspectivas" (1990a: 14) influentes em nossa academia. É importante registrar que A. Ramos não vê as duas perspectivas como opostas, mas apenas como distintas; e, de fato, a própria autora deu contribuições importantes para ambas as linhas¹¹.

A primeira perspectiva representa, *grosso modo*, o que vamos aqui chamando de 'etnologia clássica'. Ainda que devendo algo aos trabalhos pioneiros de Nimuendaju ou Baldus, diz Alcida Ramos, ela derivaria diretamente dos estudos sobre os povos Jê, realizados no âmbito do Harvard-Central Brazil Project, coordenado por D. Maybury-Lewis, que reuniu quatro etnógrafos americanos (J. Lave, J. Bamberger, T. Turner e J. C. Crocker) e dois brasileiros (R. DaMatta e J. C. Melatti). A autora vê nas pesquisas desse grupo, cujo pico de atividade se deu no final dos anos 60¹², a origem de uma temática depois desenvolvida por pesquisadores como M. Carneiro da Cunha, A. Seeger e E. Viveiros de Castro sobre as concepções de pessoa e de corporalidade próprias às sociocosmologias indígenas. Ela indica brevemente a conexão dessa linha de investigação com algumas questões teóricas da época, notadamente com o consenso estabelecido no Congresso de Americanistas de 1976 (Overing Kaplan, org., 1977)

11. Como foi o caso de muitos antropólogos de sua coorte geracional, influenciados pelo modelo cardosiano da fricção mas que tiveram uma formação 'clássica' no exterior (Alcida Ramos, R. DaMatta) ou que simplesmente eram bons etnógrafos. O artigo de Alcida Ramos não pretende exaurir a produção etnológica, e seu uso ilustrativo das duas linhas de pesquisa apóia um certo número de teses substantivas de que trataremos mais adiante. Cito o artigo na paginação da edição brasileira (em inglês) aparecida na 'Série Antropologia' da UnB; não tenho comigo a versão publicada na *Cultural Anthropology*, no mesmo ano.

12. A publicação conjunta dos resultados do Harvard-Central Brazil Project deu-se apenas em 1979 (Maybury-Lewis, org., 1979).

sobre a necessidade de se buscar uma nova linguagem para descrever as sociologias amazônicas. Alcida Ramos evoca, por fim, os numerosos desdobramentos contemporâneos dessa perspectiva *em plena expansão, da arte ao ritual, do parentesco ao canibalismo, do corpo à cosmologia* (Ramos, 1990a: 14–16).

A segunda perspectiva é ilustrada exclusivamente por nomes nacionais, e recebe maior atenção da autora: trata-se da tradição contatualista (*op. cit.*: 16–22). A. Ramos começa por sublinhar a preocupação desde cedo manifestada pela etnologia brasileira em documentar os mecanismos de dominação étnica e a transformação das sociedades indígenas “from self-sufficient units to helpless appendages of the national powers”. A autora mostra como essa preocupação nacional (que ela contrasta com a ‘etnografia do rescaldo’ própria da antropologia indígena norte-americana) já se percebia nas pesquisas sobre aculturação iniciadas nas décadas de 40-50 em São Paulo. A abordagem aculturativa seria reformulada pelas figuras-chave da etnologia brasileira das duas décadas seguintes, Darcy Ribeiro e R. Cardoso de Oliveira, ambos egressos do meio acadêmico paulistano, mas que irão transferir para o Rio de Janeiro o centro de gravidade da disciplina. Alcida Ramos sugere que a “markedly nationalist phase of Brazilian history” em que se deu a formação desses autores influenciou os rumos que eles imprimiram à etnologia. Assim, Darcy Ribeiro teria vindo politizar, em vários sentidos, a problemática formalista da aculturação, denunciando o etnocídio que se escondia sob esse rótulo neutro, *inserindo-o no quadro da expansão diferencial da fronteira econômica nacional e prevendo a extinção sociocultural dos povos indígenas, em um livro de enorme impacto (Os índios e a civilização)*. Acrescente-se a isso um engajamento ativo no Serviço de Proteção aos Índios, onde Darcy Ribeiro iria se definir como continuador da obra de Rondon e formular uma teoria governamentalista do ‘indigenismo’, de grande influência sobre a problemática latino-americana de mesmo nome. Roberto Cardoso, por sua vez, viria a

romper com o paradigma aculturativo ainda subscrito por Darcy Ribeiro (junto a quem trabalhou no SPI). Inspirado na noção de 'situação colonial', extraída da sociologia africanista de Balandier, Cardoso de Oliveira deslocou o foco analítico da cultura para as relações sociais, ao propor o conceito de fricção interétnica. Se Darcy Ribeiro politizou a aculturação, Cardoso de Oliveira a sociologizou, lançando mão de uma paleta eclética de referências, do marxismo à etnociência, do estruturalismo à fenomenologia. Mais tarde, ele iria migrar da problemática da 'fricção' para a da 'identidade', e depois para a da 'etnicidade' – em um percurso repetido por vários de seus discípulos –, sem abandonar a questão geral do contato interétnico¹³.

Como bem diz Alcida Ramos, "Cardoso de Oliveira's influence on Brazilian anthropology cannot be overemphasized" (p. 22). Embora tenha tido, como seu antecessor, uma expressiva participação no campo do indigenismo latino-americano, tomando assento em organismos internacionais e escrevendo textos programáticos sobre a 'questão indígena', a influência de Cardoso de Oliveira sobre a antropologia deu-se essencialmente no plano universitário. Fundador e condutor de instituições, referência intelectual central de pelo menos duas gerações de antropólogos, foi graças à sua atividade que o tema do contato interétnico

was definitely established as a trademark of Brazilian ethnology. For the best part of three decades, many students of indigenous societies have been stimulated by Cardoso de Oliveira and have taken to the field one or another version of his model of interethnic friction (pp. 21–22).

O estilo brasileiro de etnologia de que fala o artigo é, portanto, associado pela autora a essa segunda perspectiva: trinta

13. Em sua produção mais recente sobre as 'antropologias periféricas', Cardoso de Oliveira continua de certo modo tematizando a questão do 'contato', só que agora não mais no plano dos índios, e sim dos antropólogos.

anos de contato interétnico tornaram o tema a ‘nossa’ marca registrada. Que marcou, aliás, mais que a etnologia propriamente dita: como mostra Alcida Ramos, a questão do contato logo se articulou à questão da ‘fronteira’ e do ‘campesinato’, estando na origem da linha de estudos rurais desenvolvida no Museu Nacional e alhures. Com efeito, acrescento, assim como a sociologia do contato buscara instrumentos “de compreensão e de explicação da realidade tribal, vista não mais *em si*, mas em relação à sociedade envolvente” (Cardoso de Oliveira, 1967: 187), a sociologia do Brasil rural a ela associada iria criticar, em termos muito semelhantes, as abordagens ‘culturalistas’ dos estudos de comunidade produzidos nas décadas anteriores: estes desdenhariam a história, não veriam a realidade como ‘processo’, isolariam a comunidade do contexto ou sistema político-econômico mais amplo etc.¹⁴.

Comentemos a apresentação das duas perspectivas por Alcida Ramos. Observe-se, de saída, o caráter notavelmente desequilibrado dos respectivos temários: de um lado, o contato interétnico; de outro, a pessoa e a corporalidade, mas também o parentesco, a organização sociopolítica, o xamanismo, a mitologia, o ritual... – e, acrescentando-se, o contato interétnico. Na verdade, o discurso teórico sobre o contato, nos termos em que ele foi articulado pela escola que vamos chamando por esse nome, não chegou a contribuir significativamente para a compreensão dos fenômenos e dimensões estudados pela ‘outra’ etnologia¹⁵.

14. Mas, assim como algumas das monografias etnográficas resultantes da então nova perspectiva friccionista e situacional se desatualizaram mais rapidamente que os estudos inspirados nas abordagens ‘clássicas’, assim também os estudos de comunidade das décadas de 40 e 50, com todos os seus defeitos, continuam a valer a pena ser lidos.

15. Como diz Ortner dos análogos estrangeiros do contatualismo: “The accounts produced from such a perspective are often quite unsatisfactory in terms of traditional anthropological concerns: the actual organization and culture of the society in question” (1984: 143).

Esta, em troca, veio a incorporar o tema do contato em sua agenda, aprofundando uma orientação de que já se podiam ver sinais desde o início dos anos 70.

Note-se também que o esquema de A. Ramos, ao projetar tematicamente a 'cisão que evitamos abordar', procede a uma redução de um esquema tripartite tradicionalmente utilizado nos sobreviventes da etnologia brasileira. Refiro-me à classificação, proposta por Florestan Fernandes e seguida por vários comentadores, que indexava as pesquisas etnológicas sob as rubricas: 'organização social e política'; 'religião e mitologia'; e 'mudança cultural' ou 'social' (depois 'fricção interétnica e etnicidade')¹⁶. No arranjo de Alcida Ramos, os dois primeiros temas estão contidos dentro da primeira perspectiva. Isso corresponde, a meu ver, a algo real: a década de 70 viu ruir a barreira entre 'sociedade' e 'cultura', 'instituição' e 'representação', que justificava a diferenciação entre aqueles temas (Overing Kaplan, 1977; Viveiros de Castro, 1986; Rivière, 1993). O fim dessas distinções tradicionais, que podem ser lidas em sentido tanto funcionalista quanto marxista, deve-se à influência fundamental de uma figura que o texto de A. Ramos só menciona de modo muito alusivo. Estou-me referindo, naturalmente, a Lévi-Strauss, cuja antropologia tinha como traço distintivo "the eradication of the Durkheimian distinction between the social 'base' and the cultural 'reflection' of it" (Ortner, 1984: 137). A presença do estruturalismo na etnologia americanista será comentada adiante.

De seu lado, a escola do contato ensaiou alguns passos no sentido de articular os temas da organização social e da mudança. Mas ela o fez ao preço de uma exacerbação daquela

16. Fernandes [1956-1957] 1975: 144ss.; Baldus 1968: 21; Schaden, 1976: 8-9; Melatti, 1983: 35-45. Outros comentários modificaram ligeiramente o esquema tripartite, introduzindo os temas das 'relações com o ambiente' e os estudos de arte e tecnologia material (Seeger & Viveiros de Castro, 1977; Melatti, 1982).

distinção entre o 'social' e o 'cultural' – no interesse, é claro, do primeiro conceito – que já havia sido erradicada pelo estruturalismo. Ela revelava com isso sua dependência de um estrato mais arcaico do campo teórico, no qual se defrontavam o 'culturalismo' norte-americano e os vários 'funcionalismos' britânicos. A sociologia do contato contemporânea permanece presa a essa dicotomia, e sua dileção por autores como Gluckman e Barth remonta à cruzada anticulturalista (e pré-estruturalista) das décadas de 50 e 60, a 'época de ouro' de 'nossa' etnologia. Confrontados mais tarde com a eclosão de um vigoroso culturalismo político indígena, os contatualistas se verão obrigados a readmitir a detestada noção de cultura – residual mas irreduzível, já advertira Carneiro da Cunha (1979) – pela porta dos fundos, isto é, disfarçada de 'etnicidade', e também a reinvidicar alguns pós-tudólogos (*afterologists*, diria Sahlins) egressos da tradição norte-americana¹⁷.

Do lado da 'etnologia clássica', à reunião dos dois primeiros temas da tripartição tradicional, ocorrida na década de 70, seguiu-se, na década de 80, a incorporação do tema da 'mudança'. A inspiração para esse movimento veio de Marshall Sahlins, que em um opúsculo publicado em 1981 reformulou de um golpe a questão das relações entre estruturas socioculturais e transformação histórica, oferecendo finalmente ao tema do 'contato interétnico' uma possibilidade de interpretação antropológica. O exem-

17. No caso específico de Roberto Cardoso, observe-se que seu trabalho foi mostrando uma influência crescente das abordagens hermenêuticas, o que sugere um retorno àquela problemática da 'cultura' que ele havia contribuído para afastar do horizonte da sociologia do contato. Esse deslocamento é posterior à fase propriamente 'indígena' do autor; mas ele já estava prefigurado na passagem da teoria da 'fricção' ao fenômeno da 'identidade étnica' definido como relevando do "domínio do ideológico" (Cardoso de Oliveira, 1976: xi-ss.). Foi assim que a cultura começou a reingressar na teoria do contato: como ideologia (nada de tipicamente brasileiro nisso; ver Ortner, 1984: 140). A etnicidade foi o retorno da cultura como metarrepresentação.

plo de Sahlins veio desestabilizar de vez a polaridade, já então precária, entre as etnologias da tradição e da mudança. Tal desestabilização se reflete nos parágrafos finais do artigo de Alcida, em que a autora registra muito rapidamente o surgimento do que seria uma terceira perspectiva na etnologia brasileira, a saber, o interesse crescente pela 'etno-história' (*op. cit.*: 25). É significativo que, dos poucos autores que ela cita aqui, a maioria pertença ao contexto acadêmico paulista; é interessante também observar que esta maioria – e isso ficaria ainda mais claro na abundante produção sobre história indígena, contemporânea ou posterior à data do artigo –, esteja teoricamente identificada antes com paradigmas da 'etnologia clássica' que com o contatualismo¹⁸. A implantação paulista dessa terceira perspectiva parece-me significativa porque foi justamente em São Paulo que as doutrinas de Darcy Ribeiro e Cardoso de Oliveira tiveram menor penetração acadêmica¹⁹. Em outras palavras, a esquematização dualista, presente em comentadores como Mariza Peirano, Alcida Ramos, A. C. Souza Lima e eu mesmo, reflete sobretudo a etnologia produzida na área de influência intelectual desses dois grandes antropólogos, que de certa forma *inventaram a tradição* da 'etnologia brasileira'. Ao fazê-lo, eles ou (no caso de Roberto Cardoso) seus epígonos definiram o que se fazia fora desse marco normativo como constituindo uma contradição – tão 'brasileira' quanto a outra, eu diria, mas talvez menos ocupada com sua própria

18. O trabalho de M. Carneiro da Cunha e seus alunos, em particular, está muito mais próximo da etnologia da 'primeira perspectiva' praticada pelo presente autor que da variante fundamentalista da 'segunda perspectiva' presente em minha instituição carioca.

19. Isto se aplica sobretudo à USP, que, devido ao deslocamento do pólo dinâmico da etnologia para o Rio de Janeiro, passou por um período de certa retração, do qual começou a se recuperar em meados dos anos 80. Quanto à Unicamp, Roberto Cardoso veio a ensinar lá, mas então seus interesses já se dirigiam para outros objetos: história da antropologia, pós-modernidade, hermenêutica.

brasilidade, confiando em que esta seria antes a consequência que a causa de seu fazer etnológico.

Os comentários de Alcida Ramos sobre a carreira e obra de Darcy Ribeiro e Cardoso de Oliveira pedem adendos. A politização do tema da aculturação efetuada por Darcy Ribeiro estava associada a dois componentes de sua personalidade teórica: de um lado, a fascinação pelos esquemas grandiosos do neo-evolucionismo americano (apimentado, diz a autora, por uma certa “marxian inclination”), o qual se constituiu em ruptura com o paradigma boasiano dominante nos estudos de aculturação; de outro, a decisão de inserir a problemática indígena assim redefinida no quadro das ‘teorias do Brasil’ formuladas na década de 30. Isso o levou a escrever uma série de amplos panoramas histórico-culturais de pouca repercussão acadêmica (mas ver, *infra*, ‘A marca nacional’). Darcy Ribeiro propôs-se, na verdade, a ser um Gilberto Freyre indigenista e de esquerda, que iria recontar a formação da nacionalidade a partir do duo europeu-indígena (e não do europeu-africano). Sua preocupação última era com ‘o índio’ como ingrediente-chave da mistura sociocultural brasileira, e sua visada política era o nacionalismo de Estado, como o mostra sua identificação com Rondon nos tempos do SPI e sua carreira pública posterior.

A ruptura de Roberto Cardoso com a tradição da aculturação seguiu caminhos diversos, mas não inteiramente. O conceito de fricção interétnica deve tanto a Balandier quanto ao modelo das relações raciais de Florestan Fernandes, professor de Roberto Cardoso. Como observa Mariza Peirano, a etnologia de R. Cardoso “é marcada por um diálogo teórico com os estudos sobre relações raciais e não com os *Tupinambá*”; as monografias indígenas de Florestan Fernandes não podiam assim “servir de inspiração para a abordagem que caracterizou a antropologia indígena no Brasil” (1992: 73–74; grifo meu)²⁰. Se Darcy Ribeiro foi o Gilberto Freyre

20. Se Florestan Fernandes antecipou a tese da *grande diferença* entre os ‘índios situados no Brasil’ e os ‘índios parte do Brasil’, não é possível identificar

indigenista, Roberto Cardoso, de certa maneira, também pôs o índio no lugar do negro – só que nos termos ‘classistas’ de Florestan Fernandes, não nos racialistas do sociólogo pernambucano. A etnia foi vista como um análogo da classe social: a fricção interétnica era “o equivalente lógico... do que os sociólogos chamam de ‘luta de classes’” (Cardoso de Oliveira, 1978: 85). Esse enquadramento dos povos indígenas no esquema das relações raciais e da luta de classes, em que pese à sua bem-vinda radicalidade interpretativa, enraizou ainda mais firmemente a etnologia em uma ‘teoria do Brasil’²¹.

A outra matriz teórica direta da sociologia indigenista de Roberto Cardoso foi, como se sabe, a ‘teoria da dependência’ de Gunder Frank, Stavenhagen e outros menos votados, que utilizava o mesmo modelo da luta de classes para pensar as relações internacionais. A escola do contato iria se articular diretamente com as discussões da época sobre a troca desigual, o colonialis-

simplesmente suas monografias tupinambá à primeira concepção. Como observa Mariza Peirano, os índios de Florestan Fernandes eram, digamos assim, anteriores a tal distinção: “os Tupinambá não foram construídos como objeto em termos de um grupo distinto *situado* em território brasileiro, eles *eram* o Brasil de 1500” (Peirano, 1992: 74). Mas há de se convir que entre ser metaforicamente todo o Brasil, como neste caso, e sê-lo metonimicamente, como no caso da visão contatualista, vai sempre uma grande diferença.

21. A formação da ‘questão indígena’ nas linhas da ‘questão racial’ talvez possa também ser interpretada como uma estratégia de enobrecimento político da primeira, dando-lhe uma visibilidade e uma pungência de que ela não desfrutava. Observe-se que o papel paradigmático desempenhado pelas relações raciais (entenda-se, negros/brancos) dentro do imaginário teórico da etnologia do contato foi herdado por sua progênie, só que agora o círculo está-se fechando: a sociologia indígena derivada do esquema das relações raciais começa a servir de modelo para se pensar os ‘remanescentes-emergentes’ de quilombos, e é a ‘etnicidade’ que vem sobredeterminar as relações de classe (Arruti, 1997). Não sei se a antropologia das ‘populações’ afro-brasileiras precisa mesmo desse aporte enviezado, ou se ela já não está bem mais adiante, como atestam alguns trabalhos admiráveis (Marcelin, 1996).

mo 'interno', as famigeradas 'formas de transição' ao capitalismo etc.²². Negros, camponeses, o 'Brasil': tais foram as fontes analógicas utilizadas pela escola do contato para pensar a "realidade tribal"; para pensá-la, isto é, "não mais *em si*, mas em relação à sociedade envolvente", como disse Cardoso de Oliveira.

Essa oposição entre tomar a 'realidade tribal' *em si* ou *em relação* à sociedade envolvente é reveladora: aquela realidade 'em si' aparece como substância, e não como complexo imediata e intrinsecamente relacional; e o 'em relação' – em relação à sociedade envolvente, note-se, não *com* a sociedade envolvente – significa: na qualidade de parte ontologicamente subordinada. A relação de que se fala é uma relação entre parte e todo, e o 'em relação' indica qual o ponto de vista global se está assumindo. A sociedade indígena não é vista como *relacional*, mas como *relativa* – relativa a um absoluto que é a sociedade envolvente, a qual ocupa o trono do *em si* que se recusou à 'realidade tribal'. Contra essa alternativa entre tomar seu objeto *em si* ou *em outro*, a antropologia indígena escolheu tomá-lo como constituindo desde o início um *para si*, isto é, como um sistema auto-intencional de relações. O 'em si' e o 'em relação' são, nesse caso, sinônimos, não antônimos.

Por fim, cabe observar que a oposição entre uma 'etnologia clássica' ou 'tradicional' e a etnologia da 'marca registrada' não é um acidente peculiar ao contexto acadêmico nativo; se o rebatimento ideológico sobre a 'brasilidade' é brasileiro, sua codificação teórica traz marcas estrangeiras. Pois tal polarização é muito semelhante àquelas que marcaram outras tradições nacionais, como o cabo-de-guerra entre 'materialistas' e 'idealistas' que dividiu a antropologia norte-americana dos anos 50 aos 80, ou a polêmica dos antropólogos 'marxistas' contra os 'estruturalistas' na França pós-68. Um mesmo ar de família perpassa as três. O debate

22. Nesses termos, não seria descabido ver *O índio e o mundo dos brancos* (Cardoso de Oliveira, 1964) como o eco indígena e setentrional do *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional* (F. H. Cardoso, 1962).

americano teve menos eco no país, devido à pequena popularidade do 'materialismo cultural' (ou 'ecologia cultural') em nossas plagas; mas não se deve esquecer que Darcy e seus associados mais diretos eram adeptos entusiasmados dessa corrente, e que ela se opunha, em sua tradução brasileira, ao mesmo 'tipo de gente' – os malditos idealistas – anatematizado pelos descendentes da escola da fricção, que importaram da França o antagonismo entre Balandier (e demais africanistas de persuasão 'marxista') e Lévi-Strauss (e demais americanistas de persuasão 'estruturalista') e o utilizaram como chave de classificação²³. É importante pôr em continuidade essas três polarizações, pois isso permite ver que a ruptura cosmológica entre a 'fase Darcy Ribeiro' e a 'fase Roberto Cardoso' da etnologia do contato foi menos profunda do que se pode pensar. Assim, o esquema de tipo 'teoria da dependência' adotado pela etnologia contatualista, que veio a fazer sucesso mundial na antropologia dos anos 70 sob o nome genérico de 'Political economy school', tem pelo menos um ponto em comum com o materialismo ecológico-cultural, como observou perspicazmente S. Ortner (1984)²⁴. As pesquisas inspiradas no paradigma antropológico da 'economia política', diz Ortner,

Have shifted the focus to large-scale regional political/economic systems [...] Insofar as they have attempted to combine this focus with traditional fieldwork in specific communities or micro-regions, their research

23. Para um exame do debate entre africanistas e americanistas na França, ver Taylor, 1984 (comentada em Viveiros de Castro, 1992) e Albert, 1995 (comentado em Lima, 1998).

24. O artigo de Sherry Ortner é uma discussão brilhante dos rumos da teoria antropológica dos anos 60 aos meados da década de 80. Entre suas qualidades está a de relativizar as virtudes teológicas de certas ênfases já então, e ainda, em moda no país e alhures. Sua leitura é instrutiva também por permitir uma estreita correlação entre a antropologia feita no Brasil e a teoria internacional. Lá como cá, aliás, o paradigma da 'Political economy school' (também conhecida como 'teoria do sistema mundial' etc.), "overlaps with the burgeoning 'ethnicity' industry" (*op. cit.*: 142).

has generally taken the form of studying the effects of capitalist penetration upon those communities [...] The emphasis on the impact of external forces, and on the ways in which societies change or evolve largely in adaptation to such impact, ties the political economy school in certain ways to the cultural ecology of the sixties, and indeed many of its current practitioners were trained in that school [...] But whereas for sixties cultural ecology, often studying relatively 'primitive' societies, the important external forces were those of the natural environment, for the seventies political economists, generally studying 'peasants', the important external forces are those of the state and the capitalist world system (*op. cit.*: 141–142).

Com efeito, entre a natureza (americana) e a história (européia), desaparece a sociedade (indígena). Atirados de um lado para o outro pela necessidade natural e pelas necessidades do capital, os povos indígenas são vistos como registros contingentes de realidades mais eminentes. O capitalismo ou o Estado colonial disputam assim com a ordem natural o papel sobrenatural de Grande Objetivador. Longe de *estarem* situados no Brasil, os índios, segundo ambas essas concepções, *são* situados pelo Brasil: ora pelo Brasil ecológico, ora pelo Brasil político. (Quando, mais tarde, o ecológico se tornou uma manifestação privilegiada do político, as coisas se complicaram para os dois lados.)

Aqui talvez valha a pena dirimir uma ambigüidade entre a referência puramente cartográfica da 'situação no Brasil' de que fala Peirano e o uso conceitualmente motivado da palavra 'situação' pela escola contatualista, em que ela costuma aparecer adjetivada como situação 'histórica'²⁵. A ambigüidade é possível porque em ambos os casos a noção de 'situação' é tomada no sentido substantivo de 'condição', isto é, como facticidade: uma 'situação histórica' é uma 'condição' temporalmente circunscrita. Os índios de que falamos estão situados geograficamente no país, sem dúvida; e o

25. A ascendência teórica deste conceito de 'situação' remonta às 'análises situacionais' da Escola de Manchester (Gluckman, principalmente) e ao transacionalismo de F. Barth – duas versões do paradigma que Kuper (1992: 5) chamou de 'malinowskiano'. Ver também Ortner, 1984: 144–145 n. 14.

'Brasil' é, certamente, um elemento de sua 'situação' histórica, nessa acepção passiva. Mas, na fórmula de Peirano, a 'situação' visa indicar um caráter circunstancial; para a escola do contato, ao contrário, ela designa uma propriedade condicionante dos coletivos indígenas: *a situação define o situado*. A noção de situação histórica funciona como análogo do conceito de ambiente ecológico de um organismo, mas sob uma perspectiva adaptacionista que vê a unidade 'situada' ou 'ambientada' como sendo o resultado de pressões externas objetivas que a penetram e constituem; o ambientado é *parte e produto* do ambiente²⁶. Contra semelhante entendimento, a antropologia indígena contemporânea toma a noção de situação no mesmo sentido em que a biologia fenomenológica toma o par organismo/ambiente²⁷. Uma situação é uma *ação*; ela é um *situar*. O 'situado' não é definido pela 'situação' — *ele a define, definindo o que conta como situação*. Por isso, ao introduzir o 'Brasil' na 'situação histórica' dos índios, não estou simplesmente dizendo em outras palavras que o dispositivo colonial explica ('situa') as sociedades indígenas. O que Peirano chamou 'Brasil' só é parte da situação histórica das sociedades indígenas porque ele é um dos *objetos* de um trabalho histórico ativo de *posição em situação* realizado *pelas* sociedades indígenas. A etnologia dos índios 'situados no Brasil' está interessada assim, entre muitas outras coisas, em saber como os índios *situam o Brasil* — e, portanto, como eles *se situam*, no Brasil e em outros 'contextos': ecológicos, sociopolíticos, cósmicos...

26. A escola do contato se compraz em criticar os 'modelos organicistas' de sociedade (Oliveira Fº, 1988). Mas as noções de 'contexto' e de 'contextualização' que ela privilegia não deixam de recordar um 'modelo ambientalista' que vê os objetos que se estuda (organismos vivos ou coletivos humanos) como inscrições locais de uma ordem histórico-natural que os transcende, explica e produz. O 'contexto histórico' ocupa aqui o lugar mágico-teórico da 'natureza' como exterioridade objetiva; a contextualização é uma naturalização a prestação.

27. Estou pensando em etólogos como Von Uexküll, biólogos como R. Lewontin, antropólogos como T. Ingold, e filósofos como G. Simondon.

A TRADIÇÃO DA INVENÇÃO

É digno de nota que a ordem de exposição adotada por Alcida inverta a sequência temporal das duas perspectivas apresentadas, e que ela não se preocupe em comentar as origens teóricas da primeira delas, evocada apenas no marco etnográfico do Harvard-Central Brazil Project. Ofereçamos aqui uma outra narrativa²⁸.

Os últimos trinta anos, ao mesmo tempo em que assistiram a um enorme avanço quantitativo e qualitativo nos estudos indígenas, viram também uma diferenciação da linguagem até então comum aos etnólogos e aos outros cientistas sociais do país. Ainda que sendo, em boa medida, uma consequência da institucionalização da pós-graduação, da acumulação de conhecimentos e da expansão da população de pesquisadores, fatores que conduzem à especialização, esse afastamento foi sobretudo o resultado de uma mudança de horizonte na etnologia brasileira. À proporção que se começou a dedicar uma atenção mais aprofundada às instituições e organizações sociais indígenas, que se passaram a adotar protocolos mais rigorosos de pesquisa, com o aprendizado das línguas nativas e estadas mais prolongadas no campo, e que o intercâmbio setorizado com especialistas de outras partes do mundo se intensificou, os marcos de inscrição do objeto se deslocaram. As relações entre as sociedades indígenas brasileiras e outras sociedades morfologicamente semelhantes de outras partes do mundo, bem como as conexões histórico-estruturais entre as diversas formações sociais indígenas do continente, passaram a ocupar um lugar de destaque na reflexão etnológica, reduzindo (sem chegar a inverter) a hegemonia de uma abordagem que via os índios essencialmente como um capítulo – findo ou menor – da história e sociologia do Brasil, isto é, como populações cujo

28. Uma versão mais completa se encontra em Viveiros de Castro, 1992 e 1996a.

interesse antropológico se resumia às suas contribuições à cultura nacional ou a seu papel de símbolo – passado ou perene – dos processos de sujeição político-econômica que se exprimiriam de modo mais ‘moderno’ na dinâmica da luta de classes de nosso capitalismo autoritário.

Se o deslocamento acima mencionado, que começou timidamente no final dos anos 60, desembocou em um modo de investigação distante das preocupações características da ideologia do ‘*nation-building*’ – e com isso afastou parte da etnologia das demais ciências sociais, quase sempre entretidas com temas brasileiros –, contribuiu também para um divórcio entre duas linhas de pesquisa presentes na etnologia universitária das décadas anteriores e que até então haviam convivido sem problemas, praticadas sucessiva ou simultaneamente pelos mesmos pesquisadores (nacionais e estrangeiros): a linha dos estudos preocupados em descrever etnograficamente as formas socioculturais nativas, mais tarde identificada como ‘etnologia clássica’; e a linha dos estudos de aculturação ou mudança social, mais tarde associada à noção-emblema de ‘contato interétnico’ e seus derivados. Essa fratura, que chegou, entre 1975 e 1985 aproximadamente, a definir algo como linhagens antagonistas – os etnólogos dos ‘índios puros ou isolados’ *versus* os dos ‘índios aculturados ou camponeses’ –, continua, como vimos, em vigor em alguns centros do país, embora com sua significação teórica bastante esvaziada, em vista das mudanças ocorridas a partir dos anos 80, tanto na prática antropológica como na presença política dos povos indígenas nos cenários nacional e internacional, que dissolveram a oposição evolucionista entre ‘tradição’ e ‘mudança’, ‘índios puros’ e ‘índios aculturados’.

Mas essa dissolução não tomou a direção que se poderia imaginar – porque o que se dissolveu era, justamente, imaginário. Assim, depois de anos de polêmicas acerbadas, em que os partidários da etnologia do contato martelavam que a *condição camponesa*

(com opção de 'proletarização') era o devir histórico inexorável das sociedades indígenas, e que a descrição dessas sociedades como entidades socioculturais autônomas supunha um 'modelo naturalizado' e a-histórico, eis que de repente os índios começam a reivindicar e terminam por obter o reconhecimento constitucional de um estatuto diferenciado permanente dentro da chamada 'comunhão nacional'; eis que eles implementam ambiciosos projetos de retraditionalização marcados por um autonomismo 'culturalista' que, por instrumentalista e etnicizante, não é menos primordialista nem menos naturalizante; eis, por fim, que algumas comunidades rurais situadas nas áreas mais arquetipicamente 'camponesas' do país põem-se a reassumir sua condição indígena, em um processo de *transfiguração étnica* que é o exato inverso daquele anunciado por Darcy Ribeiro (1970) em profecia acreditada, com um retoque ou outro, pelas gerações subseqüentes de teóricos do contato. Estes agora descobrem que o que estudavam como se fossem 'comunidades rurais que apresentavam a particularidade de ser indígenas' eram, na verdade, 'comunidades indígenas que tinham a particularidade de ser camponesas'²⁹. Redistribuição das qualidades primárias e secundárias, do necessário e do acessório? Em face das preocupações metafísicas, características da escola contatualista, com a *natureza última* de seu objeto (natureza que ela às vezes chama, por curiosa antífrase, de 'construção'), tal reviravolta deve estar sendo difícil de administrar³⁰.

A partir do início dos anos 70, a etnologia sul-americana iniciou um amplo e concertado salto adiante na cobertura etnográfica do mundo indígena; ao mesmo tempo, ela procedeu a uma completa atualização teórica dessa "fronteira fóssil" da an-

29. Parafraseio aqui Arruti (1997: 13), que faz o contraste para o caso dos estudos sobre comunidades negras. O índio 'genérico' revelou-se um camponês realmente muito particular, sobretudo agora que alguns 'camponeses' genéricos estão virando índios muito particulares.

30. Sobre a "natureza última dos grupos étnicos", ver Oliveira Fº, 1998: 61.

tropologia que era o americanismo tropical até então (Taylor, 1984). No caso brasileiro, isso significou uma decisão de se restabelecer o equilíbrio entre a sociologia do contato, que havia progredido muito nos anos anteriores (desdobrando-se em complicadas discussões sobre o campesinato e os modos de produção), e a antropologia indígena, que permanecia notavelmente pobre dos pontos de vista descritivo e conceitual³¹. A consciência desse descompasso entre a proliferação de estudos interétnicos e o pouco que efetivamente se sabia sobre os sistemas nativos tornava necessário estender o avanço realizado pelo grupo de Maybury-Lewis e outros especialistas no Brasil central até outras áreas culturais, em especial até a Amazônia brasileira, criando uma interlocução com pesquisadores como P. Rivière e J. Overing, que haviam começado uma reflexão rigorosa sobre as sociologias nativas do escudo da Guiana. Esse movimento, como eu disse acima, teve como um de seus objetivos a elaboração de paradigmas apropriados aos regimes indígenas, isto é, ele efetuou uma crítica 'amazonizante' das linguagens analíticas importadas de outras regiões estudadas pela antropologia, notadamente a África e a Oceania, fontes principais dos modelos etnológicos da época³². Em função desse propósito – caracterizar de modo mais

31. Para se ter uma idéia, até a publicação da monografia de Maybury-Lewis sobre os Xavante (1967), a descrição teoricamente mais sofisticada de que se dispunha sobre uma sociedade indígena situada no Brasil consistia nas duas teses de Florestan sobre os Tupinambá, baseadas em uma 'etnografia' velha de quatro séculos e vazadas em uma linguagem analítica de difícil deglutição nos anos 70. Do ponto de vista descritivo, o trabalho de Nimuendaju era evidentemente um marco, mas justamente por ser anômalo em sua alta qualidade etnográfica. Sua influência sobre Lévi-Strauss e mais tarde sobre o grupo de Maybury-Lewis é do conhecimento geral.

32. Assim, enquanto os 'modelos africanos' do estrutural-funcionalismo foram definidos pelo novo americanismo como um dos principais entraves ao entendimento adequado dos regimes indígenas, a sociologia do contato veio à luz assistida justamente por um 'modelo africano', o conceito de 'situação colonial' de Balandier. Seria interessante pensar sobre uma possí-

preciso os sistemas sociocosmológicos indígenas —, a questão do contato interétnico foi tratada, ao menos de início, algo perfunctoriamente. De seu lado, os capítulos dedicados aos ‘elementos de organização social’ das monografias produzidas pelos teóricos do contato mostravam que estes continuavam prisioneiros da superficialidade etnográfica e da linguagem tipológica de que nos queríamos livrar³³.

As décadas de 70 e 80 assistiram a um renascimento da etnologia americanista em escala mundial. O primeiro resultado foi a proliferação de etnografias tecnicamente modernas, nas quais as influências européias superavam as norte-americanas, mais fortes nas décadas anteriores³⁴. Logo em seguida, sínteses comparativas regionais, temáticas ou conceituais, foram construindo um campo problemático comum, em um trabalho que prossegue³⁵. A

vel conexão entre esse ‘africanismo’ conceitual e aquela projeção do modelo das ‘relações raciais’ sobre as ‘relações interétnicas’.

33. “Traditional studies... often presented us with a thin chapter on ‘historical background’ at the beginning and an inadequate chapter on ‘social change’ at the end. The political economy study inverts this relationship, but only to create the inverse problem” (Ortner, 1984: 143). De fato, os estudos típicos da escola do contato interétnico espremiavam um capítulo, geralmente inadequado, sobre ‘organização social’ entre longas partes dedicadas ao ‘historical background’ (mas entendido apenas como história do contato) e à ‘social change’ (e a questão de saber o que, exatamente, estava a passar por tal processo permanecia algo misteriosa).
34. Maybury-Lewis, 1967; Rivière, 1969; Basso, 1973; DaMatta, 1976; Overing Kaplan, 1975; Melatti, 1978; Carneiro da Cunha, 1978; C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979; Seeger, 1981; Chaumeil, 1983; Albert, 1985; Crocker, 1985; Viveiros de Castro, 1986; Lea, 1986; Descola, 1986; Townsley, 1988; McCallum, 1989; Ramos, 1990b; Gow, 1991.
35. Ver Overing Kaplan, org., 1977; Seeger *et al.*, 1979; Turner, 1979; Overing, 1981; Butt Colson & Heinen, orgs., 1983–1983; Kensinger, org., 1984; Rivière, 1984; Turner, 1984; Menget, org., 1985; Hornborg, 1988; Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, orgs., 1993; Descola & Taylor, orgs., 1993; Viveiros de Castro, org., 1995; Henley, 1996a. Em Viveiros de Castro, 1996a, encontra-se um mapeamento das diferenças internas ao campo teórico do novo americanismo.

contribuição da etnologia feita no Brasil a esse renascimento foi decisiva, como atestam as referências a uma “escola de pensamento européia-brasileira” (em oposição a uma escola norte-americana) ou a uma “teoria brasileira do parentesco”³⁶. Alguns textos da década de 70 escritos por pesquisadores brasileiros, aliás, anteciparam questões só levantadas bem mais tarde pela antropologia, como os artigos seminais de DaMatta (1970) e Carneiro da Cunha (1973) sobre as relações entre mito, ritual e história, ou o artigo de Seeger *et al.* (1979) sobre a corporalidade, que prefigurava a temática do ‘*embodiment*’ hoje tão em voga e que teve, não obstante sua difusão restrita, um certo impacto na disciplina³⁷.

Essa expansão da antropologia indígena nas duas décadas passadas levou muitos etnólogos, cuja carreira se iniciou no começo dos anos 80, a reverter certas pré-escolhas teóricas, passando da sociologia do contato à antropologia indígena. Vanessa Lea (1986) e Peter Gow (1991), por exemplo, que saíram a estu-

36. Ver, p. ex., Rivière, 1993; Whitehead, 1995: 70; Henley, 1996a, b, que assim se referem ao trabalho de etnólogos ‘clássicos’ em atividade no país, não à ‘ethnology Brazilian style’.

37. Comentando a mudança de rumos da etnologia americanista iniciada na segunda metade dos anos 70, Rivière escreveu recentemente: “It was the publication of ‘A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras’ (Seeger *et al.*, 1979) that proved decisively influential. These authors rejected what they labelled as the African model... and went to make some positive proposals. They argued that, in Lowland South America, societies are structured in terms of the symbolic idioms (names, essences etc.) that relate to the construction of the person and the fabrication of the body. This set of ideas have been very influential, although one suspects that its full impact has been lost because not only that work but much of the resulting literature has been published only in Portuguese” (1993: 509). Esse balanço de Rivière dá uma boa idéia do peso contemporâneo da etnologia feita no Brasil: um terço de suas referências é composto de trabalhos escritos por brasileiros (naturais, culturais ou institucionais). Uma consulta às outras bibliografias da coletânea em que ele apareceu reforça esta impressão (Descola & Taylor, orgs., 1993), que pode ser confirmada em trabalhos mais recentes (Hirtzel, 1998, Surrells, 1999).

dar os Kayapó e os Piro munidos do ideário da escola do contato, visando documentar os processos de penetração do capitalismo e do colonialismo na vida indígena, terminaram escrevendo estudos detalhados justamente sobre o parentesco – esse emblema da antropologia clássica –, ao perceber que essa era a dimensão que os índios lhe colocavam à frente³⁸. Trocaram, assim, a sociologia da ‘questão indígena’ por uma antropologia das *questões indígenas*, tornadas teoricamente acessíveis a partir dos anos 70: rotação de perspectiva.

Mas, nesse momento, começava também a ser possível uma retomada do tema do contato e da história em novas bases. Isso foi realizado, entre outros, por Gow, que em sua monografia sobre os Piro da Amazônia peruana adotou uma estratégia que demoliu a distinção entre os ‘índios puros’ e seus etnólogos ‘puristas’, de um lado, e os ‘índios misturados’ e seus etnólogos ‘radicais’, de outro. Escrevendo sobre um grupo indígena que parecia tipificar um estado avançado de aculturação, acamponeamento e sujeição aos poderes nacionais, Gow mostrou como só se poderia atingir uma compreensão adequada do mundo vivido piro através de sua inserção no panorama construído pela etnologia dos índios ‘puros’. Rejeitando explicitamente a perspectiva da sociologia do contato e da etnicidade (1991: 11–15), o autor lançou mão dos trabalhos de Overing e de Viveiros de Castro sobre as filosofias sociais amazônicas (*op. cit.*: 275–281, 290 ss.) para argumentar que o estado ‘aculturado’ dos Piro era uma transformação histórica e estrutural dos regimes nativos ‘tradicionais’ e, mais que isso, que a *transformação* era um processo inerente ao funcionamento desses regimes – regimes que sempre

38. Compare-se esse movimento com aquele realizado por etnólogos que começaram seu trabalho alguns anos antes. Assim, Oliveira F^o (1988: 11–12) conta como abandonou seu projeto inicial de estudar a ideologia de parentesco dos Ticuna para mergulhar em uma análise do campo indigenista local.

tiveram a 'aculturação' por origem e fundamento da 'cultura', e a exterioridade social por pólo em perpétuo movimento de interiorização³⁹. Gow mostraria, além disso e sobretudo – contra estereótipos ainda hoje em vigor –, que a obra americanista de Lévi-Strauss oferecia instrumentos muito mais ricos para se entender a inscrição temporal do mundo vivido dos Piro que as teorias metacolonialistas do contato e da sujeição⁴⁰.

A dita 'etnologia clássica', assim, incorporou a questão do contato interétnico, valendo-se dos conhecimentos que viera acumulando desde as décadas anteriores. O tema da transformação foi dissociado da teoria do 'acamponesamento' (que parece ter sido, aliás, sepultada sem muita pompa por seus antigos fiéis) e de outras objetivações igualmente redutoras, passando a se inscrever no plano mesmo dos pressupostos sociocosmológicos dos regimes nativos. Recusando-se a tomar o mundo indígena como simples cenário de manifestação de uma estrutura de dominação alógena, como um *arbitrário cultural* (Oliveira F^o, 1988: 14) com valor meramente particularizador de uma dinâmica geral de sujeição – arbitrário de medíocre rendimento analítico, dada a pressão inexorável exercida pelos "processos homogeneizadores" próprios da situação colonial –, a etnologia 'clássica' estendeu sua própria visada teórica de um modo que lhe permitiu redefinir os brancos, o Estado ou o capitalismo como outros tantos daqueles *arbitrários históricos* com que sempre se houveram e haverão os sistemas nativos (Albert, 1988, 1993; Gallois, 1993; Gow, *op. cit.*; S. Hugh-Jones, 1988; Turner, 1991, 1993; Vilaça, 1996a). Para

39. "Acculturation' is only possible here if 'acculturation' is a traditional feature of indigenous Amazonian societies" (Gow, 1999: 2). Essa idéia foi esboçada em minha tese sobre os Araweté (1986; ver também Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985), e mais tarde desenvolvida em um trabalho sobre a representação jesuítica dos Tupinambá (Viveiros de Castro, 1993c), no qual a influência recíproca do trabalho de Gow já se faz presente.

40. Este tema de uma história 'lévi-straussiana' da Amazônia indígena é o foco de um livro em preparação de Gow (1998).

isso foi-lhe indiscutivelmente necessário *abrir* esses sistemas, abandonando as imagens conceituais de ‘sociedade’ e de ‘cultura’ legadas pelo funcionalismo britânico ou pelo culturalismo americano. Embora inspirada na crítica estruturalista às concepções totalizantes do objeto vigentes nos paradigmas anteriores, semelhante abertura foi acima de tudo o resultado – e este é um detalhe absolutamente fundamental – de uma análise mais fina das premissas socioculturais nativas, não de um *a priori* objetivista que reivindicasse um “maior naturalismo” (Barth, 1992) para este ou aquele modelo analítico geral que o pesquisador, criador e criatura de seu próprio arbitrário teórico, imagina ser a perfeita tradução da realidade. A nova *sociologia indígena* que emergiu dos anos 70 teve como instrumento e objetivo, portanto, uma *indigenização da sociologia* – e foi isso que lhe deu seu caráter propriamente antropológico.

Para que essa incorporação da história e do ‘contato’ acontecesse, entretanto, foi preciso primeiro liberar a perspectiva estrutural da interpretação excessivamente britânica que ela sofrera por parte dos etnólogos do Harvard-Central Brazil Project. Orientado pelas leituras que Needham e Leach haviam feito de Lévi-Strauss, o grupo de Maybury-Lewis, como outros etnógrafos da Amazônia de então, dedicou-se a aplicar os princípios da análise estrutural a sociedades e cosmologias particulares, expurgando assim o estruturalismo de alguns de seus aspectos mais radicais (Ortner, 1984: 137), e evitando a questão da relação entre as *estruturas indígenas locais* e o *fundo histórico-cultural pan-americano*. A referência principal do grupo eram as obras da primeira e mais ‘durkheimiana’ fase de Lévi-Strauss, notadamente *As estruturas elementares do parentesco* e os artigos sobre o Brasil central, em que o antropólogo francês retomava a etnografia de Nimuendaju; e seu tema por excelência foi a ‘organização dualista’, particularmente pregnante no caso das sociedades Jê e Bororo. Além disso, se Lévi-Strauss era a inspiração teórica (ou sobretu-

do temática) principal desses estudos etnográficos, sua orientação metodológica devia mais às monografias funcionalistas da tradição britânica. Seu objetivo era descrever cada sociedade estudada como um sistema total, ou 'holista', para em seguida inseri-lo em uma série comparativa composta de outros sistemas do mesmo tipo (Gow, 1999), o que não corresponde nem à noção de comparação de Lévi-Strauss, nem à sua idéia do que conta como 'unidade' comparativa.

Abra-se um parêntese. Que muitas das mais influentes etnografias sul-americanas das décadas de 70 e 80 tenham sido cortadas pelo molde das monografias clássicas inglesas, não há como contestar. Que elas devam ao estruturalismo antes uma agenda temática e alguns princípios teóricos limitados que uma orientação sistemática, também é verdade⁴¹. Que elas (e aqui não me refiro apenas às do grupo de Maybury-Lewis) tenham dedicado pouca atenção à história, adotando um certo holismo apriorístico e um certo descontínuismo, como notam Gow (*op. cit.*) ou Albert (1988), eis outro fato. Mas tais limitações não podem de forma alguma servir para desqualificar *in limine* a contribuição dessas monografias à etnologia do continente – uma contribuição incomparavelmente maior que a trazida pelos estudos aculturativos ou friccionistas das décadas anteriores e posteriores. Ao contrário, Gow apoiou-se justamente nelas, argumentando que os princípios que os etnólogos identificaram como constitutivos do fechamento holista dos sistemas indígenas eram os mesmos acionados pelos Piro para situarem o sistema interétnico em que estavam 'situados' – e assim fez desaparecer a dis-

41. Ver Viveiros de Castro, 1992. Taylor, em um acesso de fundamentalismo (este estruturalista), mostra-se surpreendentemente dura com o grupo do Harvard-Central Brazil Project: "aux U.S.A. par ailleurs, l'influence réelle de Lévi-Strauss a été en grande partie étouffée au profit d'une sorte de morphologisme pseudo-structuraliste diffusé notamment par Maybury-Lewis et ses disciples..." (1984: 217).

tinção entre sociedades ‘puras’ tradicionais e *part-societies* camponesas, porque as primeiras se mostraram muito mais abertas e as segundas muito mais indígenas do que se imaginava. Albert, por sua vez, partiu de sua esplêndida análise estrutural da cosmologia yanomami (1985) para produzir uma reflexão não menos inovadora sobre a ‘etnicização’ do discurso xamânico-político indígena (1993). De minha parte, utilizei um enquadramento aparentemente ‘holista’ para questionar precisamente a imagem autocontida dos sistemas amazônicos e a representação totalizante de ‘sociedade’, tendo como contraponto retórico a etnografia centro-brasileira (Viveiros de Castro, 1986). Alguns autores da escola contatualista, ao contrário, parecem ter tomado as limitações daquelas monografias pioneiras como pretexto para ignorar sua existência – e a de toda a etnologia amazônica que se seguiu –, dando prova de estreiteza teórica e de desinteresse etnográfico. Os grupos que os contatualistas estudam (ou ‘constróem’) são tanto mais parte do Brasil quanto menos situados estão na América indígena, parecendo flutuar em um vácuo histórico-cultural. Não são sequer parte de si mesmos, como às vezes se constata em certas obras dessa escola, em que a fração além-fronteira de um povo indígena transnacional é objeto de um profundo silêncio descritivo – e mesmo cartográfico (Oliveira F^o, 1988: 8). Feche-se o parêntese.

As próximas levas de etnólogos influenciados pelo estruturalismo⁴² iriam partir da tetralogia *Mitológicas*, que deram ao americanismo um instrumento de alcance continental (Lévi-Strauss, 1964–1971). A publicação de seu primeiro volume (*O cru e o cozido*) desempenhou o mesmo papel paradigmático que *O índio e o mundo dos brancos*, aparecido no mesmo ano (Cardoso de Oliveira 1964), teve para a escola do contato. Sendo, à primeira vista, um estudo puramente formal dedicado às mitologias ameríndias,

42. P. ex., B. Albert, M. Carneiro da Cunha, Ph. Descola, Ph. Erikson, P. Gow, C. Hugh-Jones, S. Hugh-Jones, T. Lima, A. Seeger, A.-C. Taylor, G. Townsley, e E. Viveiros de Castro.

as *Mitológicas* revelavam algo que os etnólogos que iniciavam seu trabalho na Amazônia não demoraram a perceber: que os materiais simbólicos de que as sociedades sul-americanas lançam mão para se constituir, e assim as estruturas construíveis pelo analista, eram refratários às categorias tradicionais da antropologia. Princípios cosmológicos embutidos em oposições de qualidades sensíveis, uma economia simbólica da alteridade inscrita no corpo e nos fluxos materiais, um modo de articulação com a 'natureza' que pressupunha uma socialidade universal – eram esses os materiais e processos que pareciam tomar o lugar dos idiomas juristas e economicistas com que a antropologia descrevera as sociedades de outras partes do mundo, com seus feixes de direitos e deveres, seus grupos corporados perpétuos e territorializados, seus regimes de propriedade e herança, seus modos de produção linhageiros. Longe de se constituir em conteúdos 'superestruturais' ou 'culturais' das formações sul-americanas, aqueles materiais e processos articulavam *diretamente* uma sociologia indígena. É por isso que as *Mitológicas* ensinavam mais sobre as sociedades ameríndias que, por exemplo, os textos antigos do mesmo autor sobre a chefia ou a guerra na América do Sul, permitindo, aliás, uma recuperação não-durkheimiana da problemática de *As estruturas elementares do parentesco*. Antes que se impusesse a constatação de que os modelos analíticos clássicos eram inadequados para as sociedades que estudávamos, as *Mitológicas* (e os estudos delas derivados: Lévi-Strauss, 1975, 1985, 1991) foram a primeira tentativa de apreender as sociedades do continente em seus próprios termos – em suas próprias relações –, bem como de fornecer um inventário geral do repertório simbólico a partir do qual cada formação social gera suas diferenças específicas.

Enquanto os etnólogos do contato estavam preocupados em sublinhar os processos homogeneizadores que submergiriam os arbitrários culturais indígenas em uma condição de 'indianidade' genérica, os etnólogos estruturalistas da Amazônia não se con-

tentaram em produzir descrições particularizantes de sistemas discretos, mas logo buscaram restabelecer a continuidade entre os diversos sistemas indígenas – seja analisando os processos de inter-transformação estrutural, seja determinando as modalidades de ‘abertura ao exterior’ próprias a cada sistema – e situar os processos de articulação entre ‘instituições nativas’ e ‘instituições coloniais’ *nesses* quadro histórico-sociológico nativo. Pois, se há processos homogeneizadores presididos pelo Estado e a sociedade invasora, não os há menos do lado indígena; e certas estruturas cosmológicas pan-americanas (Viveiros de Castro, 1996b) devem certamente ter codeterminado os processos de instituição do indigenato. Mas quanto a isso pouco se sabe, porque os estudiosos dos processos de governamentalização ou territorialização parecem sempre correlacionar o pólo indígena ao particular ou passivo, e o pólo nacional ao universal ou ativo. É verdade que eles insistiram bastante sobre o caráter multiforme, não-monolítico, historicamente variável das ‘agências’ de contato, e isso desde a teoria das frentes de expansão (Darcy Ribeiro). Mas, ao fazê-lo, eles visavam justamente mostrar como um mesmo grupo indígena, em situações moldadas por agências de contato (ou frentes de expansão) diversas, diferenciava-se em formas organizacionais distintas, tornando-se semelhante a outros grupos semelhantemente ‘situados’:

A minha idéia era de que a situação de encapsulamento [...] de um segmento de um grupo indígena por um tipo específico de agente de contato gerava padrões de organização social de um tipo bem determinado, que aproximariam aquele segmento de outras tribos (ou segmentos de tribo) *apesar da diversidade cultural*. Paralelamente, isso separaria um tal segmento de outros segmentos da mesma tribo, os quais *apesar da homogeneidade cultural* possuíam uma diferente situação de contato (Oliveira Fº, 1988: 13; grifos meus).

Vê-se bem como a situação define exhaustivamente o situado: este é tomado como matéria plástica e passiva pronta a receber uma forma que, por específica, não funciona menos como

universal constitutivo, exercendo-se *apesar* da cultura. A diversidade ou homogeneidade 'cultural' dos grupos indígenas aparece como um 'arbitrário' inerte, em oposição à diversidade ou homogeneidade 'social' ativamente imposta pelas *agências* de contato. Contraste-se essa concepção da 'agência' do contato (no sentido inglês de *agency* como 'agencionalidade') com a visão da *agência* nativa presente, por exemplo, em alguns estudos 'estruturalistas' recentes sobre a missionarização de sociedades amazônicas, onde os efeitos 'culturais' de *agências* religiosas distintas são examinadas à luz de suas possibilidades de reinterpretação pelos pressupostos 'sociais' de um dado grupo indígena (Vilaça, 1996a, b). Mais geralmente, essa preocupação em mostrar como a sujeição ao Estado gera uma condição comum "*apesar* das diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas" (grifo meu) – isto é, prossegue o autor, um "modo de ser característico dos grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor [...] que eu poderia chamar aqui de indianidade para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um" (Oliveira F^o, 1988: 14; grifos originais omitidos) – essa preocupação contrasta de modo notável com a abordagem que identifica um 'modo de ser característico' *tanto* dos grupos indígenas 'indianizados' pelo Estado *como* dos grupos menos afetados por esse processo (Gow, 1991). Neste último caso, o foco é sobre a continuidade interindígena visível *apesar* das 'diferenças de conteúdo' derivadas *das diferentes situações de contato envolvidas*.

Se me preocupei em registrar a grande influência de Lévi-Strauss sobre a etnologia dos últimos trinta anos, devo entretanto sublinhar que a produção do período está muito longe de ser epigonal. Na verdade, a maioria do que foi escrito pelos pesquisadores influenciados por Lévi-Strauss (a começar pelos membros do grupo de Maybury-Lewis) foi, de uma forma ou de outra, escrito 'contra' aspectos genéricos ou específicos da obra desse antropólogo; e muitos dos americanistas rejeitariam qual-

quer associação com o rótulo 'estruturalismo'. Mesmo aqueles mais alinhados com a inspiração estrutural dedicaram-se justamente a problematizar, corrigir ou subverter certas teses ou ênfases da obra lévi-straussiana. Recordem-se, por exemplo, as modificações do modelo das *Mitológicas* exigidas por sua aplicação a um *corpus* discursivo circunscrito (S. Hugh-Jones, 1979); ou a transformação bastante drástica da noção de 'estrutura elementar de parentesco' no contexto amazônico (Viveiros de Castro, 1993a, 1998a; A.-C. Taylor, 1998); ou ainda a inversão da ênfase sobre a leitura 'totêmica' e metaforizante da oposição Natureza/Cultura em favor de processos de tipo metonímico (Descola, 1992; Viveiros de Castro, 1986, 1996b; T. Lima, 1996). Mas pouco importa. O ponto é que praticamente toda a etnologia da América do Sul praticada fora do marco do contatualismo é *pós-estruturalista* no sentido correto da expressão, isto é, ela supõe a existência anterior da obra de Lévi-Strauss e reconhece que os termos de mais de um problema etnológico crucial foram decisivamente estabelecidos ou reformulados por esse antropólogo. A etnologia sul-americana atual é escrita *a partir* de Lévi-Strauss, mesmo quando é escrita contra ele⁴³. O ponto merece atenção porque, para os americanistas, a obra de Lévi-Strauss não está associada apenas

43. O melhor exemplo disso é Terence Turner, um dos críticos mais veementes do paradigma estruturalista, mas que em suas análises mitológicas (p. ex., Turner, 1980, 1985) ou em suas interpretações da estrutura social dos Jê do Norte (p. ex., 1984) não se furta a trabalhar com o instrumental analítico ou com as intuições interpretativas de Lévi-Strauss. A esse pós-estruturalismo em sentido próprio (mais ou menos simpático a Lévi-Strauss) da etnologia americanista deve-se contrapor a demonização do antropólogo francês por alguns contatualistas brasileiros (que não estão sozinhos nisso: ver, p. ex., Hill, org., 1988), eternamente obcecados por uma imagem-fantasma do estruturalismo como paradigma que é preciso 'superar', mas que ao mesmo tempo escrevem como se a obra de Lévi-Strauss e, em particular, sua obra etnológica, nunca tivesse existido. Entre negar o que se incorporou e negar o que sequer se começou a digerir vai uma grande diferença. Nem todo antiestruturalismo é 'pós-', pois pode bem ser 'pré-',

(para alguns, sequer principalmente) ao estruturalismo como 'escola', e seu autor não é apenas mais um dos nomes destronados pelas mudanças sobrevindas no mercado consumidor de *maîtres à penser*. Trata-se de uma obra e de um autor que se referem privilegiadamente à etnologia americana, que propuseram teses e argumentos específicos a respeito dessa realidade, e que introduziram o pensamento indígena na teoria antropológica geral, retirando-o do gueto em que jazia desde o século XVI. Em suma, a influência de Lévi-Strauss sobre o americanismo se deve tanto ao fato de que a antropologia estrutural esteve em evidência acadêmica durante alguns anos, quanto ao fato, mais importante e menos visível aos observadores externos, de que esse autor é um americanista, tendo erguido a parte principal de sua obra a partir da etnografia do continente⁴⁴. Quanto ao mais, diga-se apenas

como atesta a progressão regressiva da antropologia em direção a... – a Sartre, por exemplo, outro ícone dos anos dourados (Delacampagne & Traimond, 1997; Lévi-Strauss, 1998).

44. Em um artigo que discutiremos mais adiante, Oliveira (1998: 49) menciona um juízo de A.-C. Taylor sobre o 'arcaísmo' que caracterizaria a etnologia americanista, para imputar tal traço à influência daninha de Lévi-Strauss. Registro aqui meu protesto. Oliveira é conhecido por insistir sobre a imperiosa necessidade metodológica de contextualização, e por acusar seus colegas de "completa abstração dos contextos em que são gerados os dados etnográficos" (*op. cit.*: 67). Mas a caridade começa em casa: ele teria andado bem se aplicasse sua própria lição ao uso que faz do juízo de Taylor (1984). Com efeito, Oliveira procede à mais *completa* abstração do contexto em que esse veredicto sobre o arcaísmo foi gerado, ou melhor, ele opera uma descontextualização tendenciosa que inverte o sentido original do juízo. Quem for ao texto de Anne-Christine Taylor (1984) verá que a pecha é lançada sobre a situação da etnologia sul-americana *anterior* à influência do estruturalismo, estendendo-se ao que a autora estima ser uma leitura *insuficientemente* estruturalista da obra lévi-straussiana (Taylor, *op. cit.*: 217, 229). O que ela vê como arcaizante são as marcas deixadas na disciplina pela etnologia alemã da virada do século e, em seguida, pelo materialismo ecológico-cultural. De resto, Taylor exclui duas vezes a etnologia brasileira de sua acusação ("sauf au Brésil": pp. 217, 229), que ela parece dirigir sobretudo à etnologia norte-americana. Nessas duas vezes, a isenção se acompa-

que a influência da antropologia estrutural sobre vários americanistas contemporâneos é uma entre muitas outras influências, algumas bem distantes do paradigma lévi-straussiano. Conheço até estruturalistas pós-modernos...

DIGRESSÃO: PARIS, PARÁ

Há poucos meses, apresentei, em um simpósio em Manchester que reunia principalmente historiadores da cultura ocidental, um texto sobre algumas concepções ameríndias de 'natureza' e 'cultura' e suas diferenças frente à vulgata cosmológica da modernidade. Durante os debates, um dos participantes me provocou: "Seu trabalho é muito interessante; mas seus índios parecem ter estudado em Paris..." Respondi que, na realidade, havia ocorrido exatamente o contrário: que alguns parisienses haviam estudado na Amazônia. Argumentei que minha análise devia tanto ao estruturalismo francês quanto este devia antes à etnologia americanista e, dessa forma, aos 'meus' índios: não fora o Pará que estivera em Paris, mas sim Paris no Pará...

Meu interlocutor, um cavalheiro que depois me foi apresentado como Stuart Hall, um dos pais fundadores dos *Cultural Studies* britânicos (versão original), pareceu dar-se por satisfeito com isso. Eu, entretanto, nem tanto. Parecia-me que a espetadela pedia uma resposta mais refletida. À parte o tema óbvio da influência de Lévi-Strauss na produção etnológica sobre a América indígena, havia uma questão fundamental embutida nas palavras de Stuart Hall: *o que a antropologia deve teoricamente aos povos que estuda?* Ou, inversamente: as diferenças e mutações internas à teoria antropológica se explicam principalmente (e para todos os

nha de uma referência causal a Lévi-Strauss, cuja influência no Brasil, diz a autora, teria sido maior que em outros países onde se faz etnologia americanista.

efeitos histórico-críticos, exclusivamente) pelas estruturas e conjunturas dos campos intelectuais e contextos acadêmicos de onde provêm os antropólogos? Parafraseando aquela citação de Florestan – pois se trata, no fundo, da mesma questão: seria essa a *única* hipótese teoricamente relevante? Ou não seria necessário estabelecer uma ‘rotação de perspectiva’ que mostrasse como numerosos conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das sociedades mesmas que elas pretendem explicar? Não estaria aí a originalidade da antropologia, nessa sinergia dialógica entre as concepções e práticas provenientes dos mundos do ‘sujeito’ e do ‘objeto’? Reconhecer isso ajudaria, entre outras coisas, a amenizar nosso complexo de inferioridade frente às impropriamente chamadas ‘ciências exatas’, e a trocar nosso cansado repertório crítico da ‘desnaturalização’ e outros clichês análogos.

The description of the *kula* is on a par with that of the black holes. The complex systems of social alliance are as imaginative as the complex evolutionary scenarios conceived for the selfish genes. Understanding the theology of Australian Aborigines is as important as charting the great undersea rifts. The Trobriand land tenure system is as interesting a scientific objective as the polar icecap drilling. If we talk about what matters in a definition of a science – innovation in the agencies that furnish our world – anthropology might well be close to the top of the disciplinary pecking order (Latour, 1996a: 5).

Cuido que é preciso levar a sério a idéia de que as sociedades e culturas que são objeto da investigação antropológica influenciam, de modos variados e decisivos, as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessa investigação – inclusive de modo a pôr sob suspeita radical os conceitos mesmos de ‘sociedade’ e ‘cultura’ (Strathern, 1987, 1988). Quem duvida disso aceita um construtivismo de mão única que, sob pena de auto-implosão solipsista, é forçado a desembocar na narrativa usual: a antropologia, até o exato momento em que escreve o autor da

denúncia, sempre andou malconstruindo seu objeto, mas agora (por que sempre agora?) viu-se a luz e ela vai começar a construí-lo adequadamente. Na verdade, quando se lêem diagnósticos como o de Fabian (1983), e sobretudo quando se lêem as leituras que são feitas de Fabian e assemelhados, nunca se sabe se estamos diante de mais uma cristação de desespero cognitivo diante da inacessibilidade da coisa-em-si, ou da velha taumaturgia iluminista em que o autor encarna a razão universal chegada para dispersar as trevas da superstição. (Ver Argyrou, 1999, para uma análise lúcida dos pressupostos ultra-ortodoxos dessa antropologia 'heterodoxa').

Estou portanto sugerindo, entre outras coisas, uma relevância específica para a velha problemática do 'regionalismo' antropológico, isto é, a organização transnacional e tradicional da disciplina em subespecialidades como americanismo, africanismo etc., hoje execrada por essencialista, pré-pós-globalização e indecências similares (ver Fardon, 1990). Esse regionalismo vem sendo interpretado exclusivamente em termos dos condicionantes no plano do 'sujeito' de conhecimento, que são obviamente fundamentais, merecendo-lhes ser aplicado todo o desconstrucionismo à disposição na praça. Mas ele também possui uma dimensão de realidade no plano do 'objeto' que costuma ser minimizada, quando não soberbamente ignorada: como se os ameríndios devessem seus mundos vividos e concebidos aos americanistas...⁴⁵

45. Assim, a análise, de resto excelente, feita por A.-C. Taylor (1984) sobre os condicionantes do 'americanismo tropical', em nenhum momento se pergunta qual a contribuição objetiva das formas socioculturais nativas do continente para a construção da imagem etnológica do 'índio'. A história intelectual européia (e latino-americana), acoplada ao modo de inserção da América indígena na empresa colonial, parece explicar tudo. É somente *agora*, quando se assiste a "une radicale transformation dans le rapport de force entre sociétés indigènes et sociétés dominantes en Amérique du Sud", com os povos indígenas se organizando e articulando um discurso político, que a agência indígena é reconhecida pela autora.

Certamente não penso que a antropologia seja o espelho da natureza – ou, no caso, da sociedade (alheia). Mas também não penso que ela seja simplesmente o espelho da nossa sociedade. Não há história e sociologia que disfarcem o subjetivismo dessa tese, nem seu irritante paternalismo epistemológico, que transforma os ‘outros’ em ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. Duplicar tal subjetivismo por um apelo à dialética da produção objetiva do ‘outro’ pelo sistema colonial é, para usarmos a expressão inglesa, acrescentar um insulto a uma injúria⁴⁶. Parece-me visceralmente antiantropológica uma atitude que, vez por outra, põe a cabeça de fora: a de achar que todo discurso sobre os povos de tradição não-européia só serve para iluminar nossas ‘representações do outro’. Isso procede da convicção de que a antropologia, inevitavelmente exotista e primitivista, não passa de um teatro perverso (o tom é sempre moralizante) no qual o ‘outro’ é sempre ‘representado’ segundo os interesses sórdidos do Ocidente. O problema é que, de tanto ver no Outro sempre o Mesmo – de dizer que sob a máscara do outro somos ‘nós’ que estamos olhando para nós mesmos –, o passo é curto para ir direto ao assunto que ‘nos’ interessa, a saber: nós mesmos. Pessoalmente, estou mais interessado em saber como os outros ‘representam’ os seus outros que em saber como nós o fazemos; afinal, os outros são outros porque seus outros são outros que os nossos (nós, por exemplo).

A alternativa a esse construtivismo de mão única não é, portanto, um objetivismo transcendental; nem, de resto, um subjetivismo invertido que tomasse as chamadas ‘teorias nativas’ como reflexões autotransparentes sobre os mundos vividos de que são parte. Já Lévi-Strauss (1950) havia famosamente argumentado que as teorias indígenas são elementos do problema que se apresenta ao observa-

46. Ver Sahlins, 1997a: 52 *et passim* para essa possibilidade de expropriação ontológica das sociedades indígenas pelas teorias do ‘Sistema Mundial’ e pelos críticos do ‘orientalismo’.

dor, não sua solução. Sem dúvida: *mas o mesmo se aplica às teorias antropológicas*. A alternativa, portanto, só pode ser um construtivismo de mão dupla, no qual a antropologia reconheça que suas teorias sempre exprimiram um compromisso, em contínua renegociação histórica, entre os mundos do observado e do observador, e que toda antropologia bem feita será sempre uma ‘antropologia simétrica’ em busca de um *mundo comum* (Latour, 1998).

O MARCO NACIONAL

Voltemos ao problema da ‘ethnology Brazilian style’, e examinemos seus títulos de brasilidade, que não são assim tão patentes. Os estudos indígenas no Brasil sempre contaram com um contingente expressivo de praticantes estrangeiros; como se sabe, nossa etnologia começou em larga medida com eles, dos naturalistas viajantes do século passado aos pesquisadores e professores que se fixaram no país a partir das décadas de 20 e 30, e que até o início do período em revista tiveram um peso determinante. Mas já nos anos 40–50 em São Paulo, e nos anos 50–60 também no Rio, inicia-se o processo de substituição de importações acadêmicas, com a formação crescente de etnólogos do país e no país. Com a criação dos cursos de pós-graduação em antropologia a partir de 1968, a participação nacional na produção etnológica cresceu vertiginosamente, e hoje a imensa maioria de pesquisas em curso no Brasil é feita por brasileiros. Apesar disso, ainda são muitos os grupos indígenas que só foram estudados de modo aprofundado por pesquisadores vindos do exterior; em muitos casos, devido à precedência histórica e ao estilo etnográfico escolhido, a monografia de referência permanece sendo estrangeira. É também digno de nota que a etnologia seja ainda hoje a área de atuação preferencial de pesquisadores ‘estrangeiros’. Uma proporção muito considerável dos etnólogos em atividade nas universida-

des do país é de origem estrangeira, em todos os graus possíveis de aculturação (do sotaque carregado à mera certidão de nascimento). Esse número é provavelmente maior do que o encontrado em todas as outras sub-áreas, somadas, da antropologia.

A importância histórica da produção estrangeira, como seria de se esperar, é também reconhecida em outras ciências sociais, mas sua incidência não foi exatamente a mesma em todas elas. No caso da historiografia do Brasil, por exemplo, Laura Mello e Souza observou que as obras influentes escritas por não-brasileiros dedicaram-se antes à dimensão político-econômica, ao passo que a história cultural foi uma província desde cedo ocupada por pesquisadores nativos. Na etnologia teria sido o inverso que ocorreu, a se acreditar em uma observação freqüentemente feita: a de que o foco nas sociedades indígenas como 'totalidades socioculturais' seria característico dos pesquisadores vindos de fora, os nacionais preferindo análises políticas e econômicas das situações de contato interétnico (Melatti, 1982: 266; Ramos, 1990a: 2; Peirano, 1992: 72-73).

Tomando-se de modo puramente impressionista a marcante presença estrangeira na etnologia, visível ainda hoje, algumas idéias cruzam a mente. A primeira é que os estrangeiros seriam mais sensíveis a um ideal de exotismo e primitividade que, até bem pouco, não seduzia muito os brasileiros – estes pareciam preferir, reciprocamente, os exotismos da modernidade metropolitana. A segunda é que os cientistas sociais brasileiros privilegiariam, por sociologicamente mais representativas e ideologicamente mais relevantes, outras populações e categorias sociais do país: não seria então por acaso que os etnólogos (culturalmente) brasileiros tenderiam a favorecer precisamente os processos de articulação da sociedade nacional com os povos indígenas, isto é, o contato interétnico. O interesse pela 'alteridade radical', ainda que interna às fronteiras do país, não seria portanto uma característica tipicamente nacional (Peirano, 1998: 116-119). Não estou

convencido de que esse seja realmente o caso; pois, se fosse, então só nos restaria concluir que o país e sua etnologia têm, felizmente, muitos brasileiros 'atípicos'.

A associação entre 'etnologia da tradição' e 'estrangeiros', de um lado, e 'etnologia da mudança' e 'nacionais', de outro, é empiricamente discutível. Um dos primeiros etnólogos universitários a se interessar pelos estudos de mudança cultural no Brasil foi Herbert Baldus, e nas décadas seguintes pesquisadores como James e Virginia Watson, Charles Wagley, Kalervo Oberg e Robert Murphy ilustraram-se nessa linha de pesquisa (ver as referências em Melatti, 1983: 20–21)⁴⁷. O mesmo se aplica ao interesse mais recente pela história do contato interétnico, em que se podem recordar os trabalhos de Thomas ([1968], 1982), Hemming (1978, 1987) ou Davis (1977). Por sua vez, o primeiro grande estudo sobre um sistema social indígena tomado como 'totalidade sociocultural' foi levado a cabo pelo brasileiro, para nossa honra, Florestan Fernandes.

É verdade que, a partir do final dos anos 50 até o final da década de 70, a problemática da mudança foi-se identificando a uma linhagem específica de etnólogos nacionais, originária do cruzamento da etno-sociologia paulistana com o indigenismo do SPI. Refiro-me, é claro, aos já citados Darcy Ribeiro, Roberto

47. Mariza Peirano, ao contrastar o interesse estrangeiro pelas "características intrínsecas dos grupos indígenas" com o nacional pelo tema do contato, ressalva que "antropólogos [estrangeiros] radicados no Brasil já tratavam da relação entre grupos indígenas e sociedade nacional, mas geralmente em artigos distintos daqueles em que analisavam o sistema social indígena" (1992: 72–73, n. 15). É verdade; mas isso não quer dizer que os antropólogos nativos passaram a tratar conjuntamente das duas coisas. Vários deles continuaram escrevendo análises distintas, com um livro ou artigo sobre o contato e outro sobre as 'características intrínsecas' (exemplos: R. Cardoso, R. Laraia, R. DaMatta, J. C. Melatti). Além disso, muitos simplesmente encaparam juntos, como capítulos de uma mesma obra, os dois temas. E, por fim, vários ficaram só com metade do objeto, tratando exclusivamente da relação entre grupos indígenas e sociedade nacional, que passava assim a característica intrínseca ('constitutiva', dir-se-á mais tarde) do grupo estudado.

Cardoso de Oliveira e a seus seguidores. Nesse mesmo período, por sua vez, os pesquisadores estrangeiros (mas também alguns nacionais) tenderam a se concentrar em certos avanços da teoria antropológica que não punham em primeiro plano a situação colonial. Estou-me referindo, é claro, ao estruturalismo. Mas convém não esquecer que Cardoso de Oliveira e seus alunos operaram em ambas as frentes por algum tempo (alguns deles permanentemente), e que D. Maybury-Lewis, cabeça do grande projeto 'estruturalista' de estudo dos índios do Brasil central nos anos 60, coordenou também, juntamente com Cardoso, o Projeto de Estudo Comparado Nordeste-Brasil Central, que está na origem da linha de pesquisa sobre o campesinato do Museu Nacional.

A partir dos anos 80, o número de etnólogos de origem 'metropolitana' que vêm trabalhando, no Brasil e em outros países latino-americanos, sobre temas como missionarização, governamentalização, territorialização, etnicidade e etnopolítica veio crescendo sem cessar. Ao contrário, entretanto, da tradição nacional de estudos de contato iniciada no fim dos anos 50, e mais particularmente de sua posteridade fundamentalista, esses pesquisadores, e vários de seus colegas brasileiros menos identificados com tal tradição, também trabalham sobre outros assuntos. Os processos e estruturas do contato interétnico são tomados como parte da circunstância histórica das sociedades indígenas, e não o contrário.

O segundo e bem mais importante problema é a brasilidade dos povos estudados. 'Etnologia brasileira', mais que etnologia feita por brasileiros, denota muitas vezes simplesmente a antropologia dos índios situados em território nacional (Schaden, 1976: 4). Como as demais ciências sociais no país, entretanto, a etnologia institucionalmente brasileira trata apenas, com raríssimas exceções, de 'populações' juridicamente brasileiras⁴⁸. As razões para

48. Essa história já foi contada e analisada muitas vezes, para as ciências sociais em geral e a antropologia em particular, a etnologia inclusive. Ver, por exemplo: Florestan 1956-1957 [1975]; Velho, 1980; Peirano, 1981, 1992; e

isso são variadas; algumas delas são até razoáveis. Trinta ou quarenta anos atrás, sabia-se bem pouco sobre todas as sociedades nativas sul-americanas; a concentração de esforços dos pesquisadores nacionais, que se formavam então, sobre os índios situados no Brasil era uma escolha lógica. Outros fatores, porém, menos ligados a decisões relativas ao estado do conhecimento, foram tão ou mais relevantes para determinar essa focalização sobre sociedades indígenas situadas no Brasil: fatores inerciais, como a especialização regional dos formadores de novos etnólogos e a ausência de uma tradição de estudos em outras áreas ou países; ou fatores econômicos, como a pouca disponibilidade de recursos para pesquisas de campo no exterior. Mas, acima de tudo, fatores ideológicos, em especial a premissa partilhada por sucessivos governos de toda cor política, pelas agências financiadoras nativas ou alienígenas, a intelectualidade progressista ou conservadora, a Igreja, a imprensa e os porta-vozes da classe dominante em geral – a premissa de que a tarefa primacial das ciências sociais brasileiras é conhecer a chamada *realidade brasileira*. Conhecer para transformá-la, é claro, resolvendo problemas brasileiros como a questão indígena. Esse compromisso, ao menos verbal (mas onde entra um forte desejo de autoconvencimento), com a expectativa de se fazer uma “ciência social interessada” (Peirano, 1992: 79) – o que não é sempre sinônimo de uma ciência social interessante – foi decisivo para fixar nossa etnologia no estudo de índios dentro do território brasileiro. E o padrão resultante foi o esperado: “Paris pensa o mundo, São Paulo pensa o Brasil, Recife pensa o Nordeste” (Reis, 1991: 30)⁴⁹.

a mesa-redonda da Anpocs publicada na *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16 (1991).

49. Um padrão, aliás, recomendado por alguns. Veja-se o que escreve Oliveira (1998: 51) sobre os índios e os etnólogos do Nordeste: “É a partir de fatos de natureza política – demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista – que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universida-

Acontece, naturalmente, que a 'questão indígena', que legitima tantas carreiras acadêmicas no país, não existe como tal para os índios. Para eles não há o 'problema dos índios', ou, por outra, um dos (maiores) problemas dos índios é o problema dos brancos. Com isso estou apenas chamando a atenção para o fato de que as fronteiras geopolíticas contemporâneas estão muito longe de definir (ainda que sobredeterminem de várias maneiras) os conjuntos socioculturais pertinentes dos pontos de vista antropológico e indígena, e que portanto a concentração da produção brasileira sobre os povos aqui localizados traduz antes um *a priori* ideológico dos pesquisadores que propriedades objetivas do universo estudado. Vale recordar que 35 dos 206 povos indígenas no Brasil, listados em 1994 (Ricardo, 1995)⁵⁰, têm parte de seu contingente em países limítrofes; que entre eles estão alguns dos povos demograficamente mais importantes, como os Guarani, os Ticuna, os Makuxi e os Yanomami; e que vários povos, inclusive dois dos quatro precedentes, têm a fração mais numerosa de sua população situada além das fronteiras nacionais.

O reconhecimento de que a localização dos povos indígenas dentro dos limites do país não é uma condição fundante (se

des da região. O que aí ocorre exemplifica uma trajetória possível de institucionalização para uma antropologia periférica, tal como observado por Peirano (1995b: 24): em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou, ainda, com a dimensão política dos conceitos da antropologia". É a exata fórmula de F. W. Reis; apenas, no lugar de Paris, ponha-se alguma metrópole anglo-saxã (nada de estruturalismo); no lugar de São Paulo, o Rio de Janeiro (o Museu Nacional, de preferência); mas o Recife pode ficar no mesmo lugar. Quanto a isso de objetos políticos mais que diálogos teóricos (que não é bem o que disse Peirano), note-se que, logo após essa hierarquização de preferências, Oliveira admoesta alguns etnólogos nordestinos por não terem desenvolvido um "discurso teórico e interpretativo", por terem se mostrado regionalistas e particularizantes, e por não terem feito um "esforço de conceituação" (*op. cit.*: 51-52). Então a periferia da periferia precisa das luzes *teóricas* da periferia?

50. Hoje já se contam 215 povos.

as há) da constituição social desses povos, mas apenas uma circunstância adventícia ou superveniente, tem se exprimido no uso cada vez mais comum do locativo 'índios *no* Brasil' em lugar do tradicional genitivo 'índios *do* Brasil', de forte conotação possessiva⁵¹. Com isso está-se recusando a gramática da integração e da assimilação que por tanto tempo guiou a doutrina do Estado para os povos indígenas, e que persiste como projeto oficioso em diversos setores oficiais. Essa pequena reforma lingüística permite, por exemplo, que se tirem todas as conseqüências do fato de que a trajetória histórica das sociedades nativas não começou com a partilha européia do continente: assim, um livro intitulado *História dos índios no Brasil* (Carneiro da Cunha, org., 1992) inclui ensaios sobre populações localizadas no Chaco e na Amazônia subandina⁵².

51. Ver, por exemplo, Grupioni, org., 1994; Lopes da Silva & Grupioni, orgs., 1995. A consolidação da forma 'índios *no* Brasil' se deve ao *Projeto Povos Indígenas no Brasil*, iniciado em 1978 pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

52. Por falar em reformas lingüísticas, os etnólogos *ainda* não nos pusemos de acordo sobre a ortografia dos etnônimos indígenas. A convenção de 1953 da ABA sobre a 'grafia dos nomes tribais' nunca foi integralmente respeitada, e a nomenclatura oficial da Funai é meramente aleatória. Há uma forte tendência de se abandonar a prática tradicional em etnologia – que segue aqui a convenção da ABA, fortemente marcada por usos próprios do inglês – de se grafarem os etnônimos com inicial maiúscula (mesmo quando em função sintática determinativa), sem flexão de número ou gênero e usando letras não reconhecidas pela ortografia de palavras portuguesas. As alternativas, entretanto, não são uniformes. Alguns etnólogos preferem seguir os manuais de redação da imprensa (cuja inconsistência são apontadas por Ricardo [1995: 34]), abasileirando lingüisticamente os etnônimos com sua transformação em gentílicos convencionais: tudo em minúscula, com flexão de número (mas não de gênero, sabe-se lá por quê), sem letras não-oficiais. Outros mantiveram os etnônimos, quando no nominativo, com inicial maiúscula, mas passaram a utilizar inicial minúscula nos usos determinativos; continuaram não aceitando o plural português e mantendo letras como *u*, *k* e *y*. Nenhum desses usos é neutro. Há quem rejeite a convenção da ABA por sua suposta pretensão de estabelecer uma nomen-

Isso posto, os membros individuais dos coletivos indígenas localizados no Brasil são cidadãos brasileiros, sendo-lhes constitucionalmente reconhecidas organizações socioculturais diferenciadas e direitos originários sobre as terras que ocupam. Além disso, uma parcela muito significativa da população indígena no país fala alternativa ou exclusivamente o português, e está em interação regular com grupos, agências e instituições da sociedade envolvente. Sobretudo, os índios no Brasil foram e são alvo de políticas públicas específicas, tendo sido submetidos a uma série de dispositivos homogeneizadores – a começar por uma condição jurídico-administrativa uniforme – que, ao incidirem sobre formações socioculturais muito diversas, constituíram a categoria histórica ‘índio brasileiro’ como correlato e objeto desse processo de governamentalização. O estatuto derivativo, digamos assim, desse objeto não diminui seu óbvio interesse do ponto de vista da antropologia, não só porque os etnólogos tiveram, neste século, uma participação de destaque em sua criação e recriação jurídicas, como porque a condição de ‘índio brasileiro’ é um elemento do contexto de reprodução social das populações assim definidas, e tem sido um instrumento estratégico de mobilização política.

clatura científica de tipo botânico ou zoológico – isto é, por ‘naturalizar’ as sociedades indígenas (Vidal & Barreto F^o, 1997: 160 n.1). Mas há quem entenda (e estou com estes) que pior que tal ‘naturalização’ é a ‘aculturação’ forçada pelo abasileiramento dos etnônimos. Além disso, se os brasileiros têm o Brasil ou os escoceses a Escócia, enquanto os povos nativos não têm países ou pátrias que se possam escrever com inicial maiúscula, também é certo que seus nomes designam uma coletividade única, um povo ou sociedade, e não um somatório de indivíduos (Ricardo, 1995). Por isso, escrever, por exemplo, *os Araweté*, em lugar de *os arawetés*, é um modo, certamente simbólico, de reconhecer um coletivo lingüístico, étnico e territorial diferenciado dentro da ‘comunhão nacional’. (A questão é outra, naturalmente, quando são os próprios índios que decidem como se haverá de grafar seu etnônimo, como acontece nos grupos que utilizam a escrita, em português e/ou no vernáculo nativo).

Isso posto, por sua vez, é preciso insistir em um ponto fundamental. Parafraseando a observação de Lévi-Strauss (1958: 17) sobre o funcionalismo: dizer que não há sociedade indígena fora de uma situação de contato com a sociedade nacional é um truísmo; dizer, porém, que tudo nessa sociedade se explica pela situação de contato com a sociedade nacional é um absurdo. Se alguns trabalhos se mostraram pouco atentos a todas as conseqüências do truísmo, outros há que continuam a apostar teoricamente no absurdo. Mas a etnologia brasileira não precisa dessa última hipótese, a menos que se contente em ser um ramo menor da sociologia política do Brasil. A necessidade de se ‘romper’ com o ‘senso comum’ que identificaria a condição de índio a uma essência étnico-cultural naturalizada (quantificável em graus de pureza, por exemplo) não pode desembocar em uma nova reificação, desta vez *savante*, que toma – talvez confundindo o discurso da constituição com o texto da Constituição, o constitutivo com o constitucional – a categoria jurídico-política ‘índio’, expressão de uma certa relação com o Estado, como se ela encerrasse o alfa e o ômega da existência dos coletivos assim (auto-)identificados, e portanto todo o interesse que eles podem oferecer à etnologia. Tais coletivos certamente têm outras coisas com que se ocupar além de ‘ser índios’, e a etnologia deve segui-los. Ela só não o fará se, em nome de alguma pretensa cesura epistemológica (uma ruptura com o ‘exotismo’, talvez?), termine por se sujeitar de fato a uma *censura epistemológica* que proíbe a aproximação a tudo aquilo que, na vida dos povos indígenas, não traga estampado bem visível o signo da sujeição. Se assim proceder, a etnologia estará aceitando ser o mero reflexo teórico (positivo ou negativo, pouco importa) do movimento objetivo de anexação sociopolítica dos povos indígenas pelo Estado nacional, que os transformou em populações indígenas, isto é, em objetos administrativos de um Estado-sujeito (Foucault, 1979)⁵³.

53. A subsunção dos povos indígenas e outras minorias étnicas do país pelo conceito genérico de *populações submetidas* (Arruti, 1997: 14), à parte o que

Recusar essa missão especular nada tem que ver com uma busca de ‘índios isolados’ ou de ‘áreas preservadas’ da vida social indígena, e tampouco com uma celebração da ‘resistência’ das culturas nativas face aos processos históricos de espoliação e dominação. Quando digo absurda a idéia de que *tudo* em uma sociedade indígena seja constituído pela situação de contato, esse ‘tudo’ não pode evidentemente ser tomado em extensão, como se houvera pedacinhos da sociedade a salvo da infecção colonial, isto é, como se uma sociedade fora um objeto composto de partes. O que estou dizendo é que *é impossível que um coletivo humano seja constituído senão pelo que ele próprio constitui*. Estou dizendo, em suma, que o que a história fez desses povos é inseparável do que esses povos fizeram da história. Fizeram-na, antes de mais nada, sua; e se não a fizeram como lhes aprouve – pois ninguém o faz –, nem por isso deixaram de fazê-la a seu modo – pois ninguém pode fazê-lo de outro⁵⁴.

manifesta do tradicional *wishful thinking* a respeito da união dos excluídos (no caso em pauta, ‘índios’ e ‘negros’), faz dessa condição comum de submissão – ou seu inverso reativo, a ‘resistência’ – a essência e a razão de tais ‘populações’. *A sujeição torna-se princípio de subjetivação*. E recorde-se aqui uma observação de Peirano, feita no contexto de uma comparação entre as antropologias brasileira e indiana em seus comuns sentimentos de inferioridade diante da metrópole: “No caso brasileiro, os sentimentos de inferioridade *vis-à-vis* os centros europeus e norte-americanos são também [como na Índia] marcantes. No entanto, o engajamento político do intelectual o ajuda na sua procura de identidade: estudando o indígena, o camponês, o negro, o caipira, as classes urbanas empobrecidas, o antropólogo está escolhendo como objeto de estudo os grupos ‘despossuídos’ ou ‘oprimidos’ da sociedade” (Peirano, 1995b: 25).

54. Este parágrafo é uma interpretação do que Peter Gow escreveu nas páginas finais de um livro em preparação (1998) sobre os Piro da Amazônia peruana: “The present study would have achieved little if all it said was that what Piro people have done, historically, is react to those features of the ongoing consequences of European colonial expansion that have impinged upon them. It is necessary to demonstrate that the specific form of successive colonial situations arose from the ways Piro people set about constituting them, and that this so not because, in the sentimental language

A mesma observação se aplica igualmente, portanto, ao interesse pela dimensão histórica dos fenômenos estudados pela etnologia, da qual hoje se faz grande e justo caso (não há quem não afirme o ideal de uma 'antropologia histórica', e poucos não castigam ritualmente uma 'ênfase na sincronia' supostamente característica de tudo o que veio antes na disciplina). Do fato de que toda sociedade é apreendida pelo observador em uma situação histórica determinada não se segue que tudo o que ele observa naquela sociedade possa ser atribuído a uma situação histórica determinável, e em particular a uma situação gerada e gerida pelo sistema colonial. Recorde-se a advertência de M. Strathern (1992: 152) a propósito da etnologia da Nova Guiné: "The great trap of historical analysis is presentism: the assumption that what goes on in the postwar, pacified Highlands, for example, can be put down to the fact that it is a period of postwar pacification"⁵⁵. Com efeito, no caso dos índios no Brasil como em qualquer outro, o objeto da etnologia possui uma realidade bem maior que aquela projetada pelas fronteiras históricas, políticas e discursivas do mundo dos brancos.

of resistance theories, Piro people are not passive victims but active agents. For much of their recent history, Piro people have indeed been passive victims of exploitation, brutality and injustice, in situations where they had no say and no means to fight back, and it would be grotesque for me to pretend that this is not so. Instead, the reason why it is necessary to demonstrate that the specific form of successive colonial situations arose from the ways Piro people set about constituting them is because Piro people are produced socially by other Piro people, and hence have no choice other than to constitute the world around them in ways that are intrinsically meaningful to them. And, sad though it is to say, this is true even of how they have had to live as passive victims of exploitation, brutality and injustice. For, as Marx pointed out, people make history, but they do not make it as they please".

55. A autora está-se referindo ao período do pós-guerra (de 1945), quando se iniciou a penetração da administração australiana nas populosas terras altas da Nova Guiné e a consequente 'pacificação' das relações intergrupais na região.

Não é incomum que a etnologia praticada pelos estudiosos do contato, em seu afã de mostrar a penetração massiva do sistema colonial na vida dos povos autóctones, termine por retroprojetar um universo pré-colombiano marcado exatamente por aquelas características que eles tanto criticam na imagem que os 'etnólogos clássicos' fariam das sociedades indígenas contemporâneas. Assim, o mundo social ameríndio anterior ao contato com os europeus é visto em termos descontínuistas, estáticos e naturalizantes. Como se a história só começasse, para esses povos, a partir do momento em que eles começam a se transformar em apêndices do Estado nacional. É só a partir dali que eles se tornam objetiva e subjetivamente 'desnaturalizados', isto é, históricos, situacionados e assim por diante: "[a] situação de contato interétnico de certo modo desnaturaliza os códigos culturais em que uma pessoa foi socializada..." (Oliveira F^o, 1988: 59). Dá-se com isso a impressão falsa de que os índios viviam, "de certo modo", dentro de universos sociológicos e cognitivos insulares, sem nenhuma noção de alteridade e nenhum dispositivo interétnico até o advento desnaturalizante dos europeus⁵⁶.

56. Quando foi justamente o contrário que aconteceu: como se sabe, os 'índios isolados', se jamais existiram, são uma criação pós-colonial, pois a etnia invasora rompeu o tecido sociopolítico que ligava, com maior ou menor densidade, todos os povos do subcontinente (Viveiros de Castro, 1993b). Por isso, a caracterização feita por Alcida Ramos da trajetória histórica dos povos indígenas – "from self-sufficient units to helpless appendages of the national powers" (cf. *supra*) – só pode ser tomada como correta no sentido óbvio de que os povos pré-colombianos eram politicamente independentes dos Estados europeus, que vieram a dizimá-los demograficamente e sujeitar politicamente. A noção de contato interétnico é sempre concebida como se referindo primordialmente ao contato entre índios e brancos (para uma exceção, ver Ramos 1980; mas o conceito aqui passa a ser o de 'relações intertribais'). A idéia de que *esse* contato interétnico possui uma força desnaturalizadora toda particular, funcionando como uma espécie de sociologia prática que rompe os véus da *illusio* cultural, desempenha um papel importante, e igualmente questionável, nas reflexões de Terence Turner (p. ex., 1993) sobre a história dos Kayapó.

Além das provas em contrário fornecidas pela arqueologia e pela história, as análises das mitologias indígenas sobre o 'contato' e os 'brancos' mostram justamente como a construção social do 'outro' sempre foi um dos temas centrais do pensamento ameríndio, e como os europeus foram *situados* ativamente por esse sistema cosmológico (Lévi-Strauss, 1991).

Assim, muito do que se faz sob o rótulo de 'antropologia histórica', ou em nome de uma recusa bem-pensante da sempre mal-entendida distinção lévi-straussiana entre 'sociedades frias' e 'quentes' (p. ex. Hill, org., 1988), começa por não mostrar interesse nas histórias indígenas, reduzindo-as a uma historiografia do 'contato', e termina por produzir uma descontinuidade absoluta entre o mundo pré-colonial, onde evoluíam 'unidades auto-suficientes', e um mundo 'histórico' povoado de apêndices constituídos pelo contato interétnico⁵⁷. Em nome de um ataque ao dualismo entre sociedade indígena e sociedade nacional, subscreve-se um outro, que se poderia chamar de cognitivamente colonialista, entre os índios 'antes' e 'depois' dos europeus (ver Viveiros de Castro, 1996a: 192–194)⁵⁸.

57. Por isso me parece importante que um livro como a *História dos índios no Brasil* traga capítulos dedicados à arqueologia e à lingüística histórica, rompendo com a concepção truncada e etnocêntrica da 'história indígena' como algo que começa com a invasão européia. É digno de nota que os 'antropólogos históricos' da escola do contato não pareçam considerar relevantes as contribuições da arqueologia pré-colombiana e dos estudos de história cultural: sua sociologia política do contato tem pouca coisa que ver com uma história indígena, pois não é, nem muito histórica, nem muito indígena.

58. "History is often treated as something that arrives, like a ship, from outside the society in question. Thus we do not get the history *of* that society, but the impact of (our) history *on* that society" (Ortner, 1984: 143). A mesma idéia é exprimida por Gow (1998): "For all the criticisms of Lévi-Strauss and structuralism, the various advocates of an anti-Lévi-Straussian historical anthropology regularly smuggle synchronic analysis back into the work, but in disguised form. Often, this take the form of a concern for 'contact'. By positing a unique moment in which two formerly separate social systems or

A MARCA NACIONAL

Há mais, nesse assunto da brasilidade da etnologia brasileira, que uma questão de cidadania dos pesquisadores ou dos pesquisados. Há a questão de sua hipotética especificidade estilística, temática, teórica – enfim, cultural, com o perdão da má palavra. O que seria mesmo o ‘brasileiro’ da etnologia brasileira?

Essa questão da brasilidade substantiva da etnologia feita no país não é meramente acadêmica⁵⁹. Ela nos remete, aliás, a

cultures came into contact, anthropologists are able to specify a base-line period (and preferably date) from which reproduction becomes potential transformation. [...] In the Introduction, I quoted the celebrated statement by Wolf: ‘The global processes set in motion by European expansion constitute their history as well. There are thus no ‘contemporary ancestors’, no people without history, no peoples – to use Lévi-Strauss’s phrase – whose histories have remained cold’ [1982:385]. Careful reading reveals that Wolf’s claim implies that there were indeed once people without history, peoples whose histories had remained cold, and that was before the global processes set in motion by European expansion. And readers of the second chapter of Wolf’s book, “The world in 1400”, are entertained by a broad-brush portrait of the world in that year, devoid of any discussion of the status of this knowledge or of how it was acquired, and quite silent on the evident disparities in our knowledge of what was happening in London, Rome and Paris in that year when compared to parallel events on the Bajo Urubamba, in Cuzco or Ipanema.”

59. Como tampouco o é o uso, tão característico de certos acadêmicos, da qualificação pejorativa ‘meramente acadêmico’. Quem se exprime assim não tem o direito de se queixar quando chegam os inimigos neoliberais da universidade pública cobrando ‘produtividade’ e ‘retorno para a sociedade’. Existe enganação, preguiça e o que mais se queira na academia; só não existe o ‘meramente acadêmico’. Na atual conjuntura de estrangulamento financeiro e de ataque ideológico à ciência e à universidade, em que tanto se recorre a uma retórica antiacadêmica que lança suspeição de superfluidade contra a ciência ‘pura’ e a pesquisa ‘básica’ – não falta quem sugira que devemos importar os fundamentos de fora, dedicando-nos a implementar seus derivados tecnológicos –, o célebre ‘compromisso político’ dos antropólogos e demais cientistas sociais tem que incluir a defesa intransigente do ‘puramente acadêmico’ e do ‘não-aplicado’. O contrário de ‘antropologia pura’, aliás, não é necessariamente ‘antropologia aplicada’, mas pode bem ser ‘antropologia diluída’ (Lévi-Strauss, 1973: 37).

palpitantes debates do final dos anos 70, ocasião em que Darcy Ribeiro ressuscitou uma retórica cara ao nacionalismo isebiano. A questão não é meramente 'acadêmica' porque a etnologia brasileira não se ocupa apenas da teoria da identidade étnica aplicada aos índios (brasileiros), mas parece preocupar-se também com o que poderíamos chamar de etnicidade teórica dos antropólogos (brasileiros), e esses dois temas às vezes terminam entrelaçados⁶⁰.

O tema aparentemente arcaico da virtualidade ou realidade de uma 'ciência brasileira' continua na agenda de alguns etnólogos. A oposição entre 'nativistas' e 'cosmopolitas' é antiga, e atravessa outras ciências sociais; mas em etnologia ela parece ter uma pungência toda sua, em parte por causa do papel simbólico dos índios no imaginário da brasilidade, em parte devido ao descolamento teórico entre a etnologia dos índios *no* Brasil e a dos índios *do* Brasil, e em parte, finalmente, graças à penetração tardia da 'teoria da dependência' (esse caso raro de sucesso da ciência social 'periférica' na metrópole – se foi isso mesmo que aconteceu) dentro da antropologia mundial, na qual ela continua a servir de referência para algumas das abordagens ditas 'pós-colonialistas'.

Mas talvez haja, sim, um aspecto propriamente acadêmico nessa discussão. Penso aqui na voga recente de estudos sobre os 'estilos nacionais' de antropologia e na questão das 'antropologias periféricas', em evidência também no Brasil⁶¹. Uma vez reconhecido seu indiscutível valor histórico-antropológico (*i.e.*, acadêmico), é preciso cuidar para que os resultados descritivos e interpretativos

60. Como já se observou, a respeito da tradição da antropologia nacional de se concentrar em populações brasileiras, em contraste com as antropologias metropolitanas: "Em geral não só estudamos 'nós mesmos' ... como a 'diferença' é construída às avessas: geralmente estamos nos perguntando qual a nossa especificidade, em que somos peculiares, o que nos separa e *distingue*" (Peirano, 1995a: 53).

61. Ver: Gerholm & Hannerz, orgs., 1982; Cardoso de Oliveira, 1988; Cardoso de Oliveira & Ruben, orgs., 1995.

desses estudos não acabem por se converter em imperativos categóricos – a ‘antropologia brasileira’ sendo a antropologia que os brasileiros *devemos* fazer⁶². É curioso, diga-se de passagem, que esse interesse pelos estilos nacionais de antropologia seja contemporâneo da desafeição das vanguardas teóricas pelo chamado ‘regionalismo’ antropológico, já referida acima. Mas não está muito claro o que se ganha (e o que se perde), ao se substituir um alegado essencialismo regionalista no plano do objeto por um virtual essencialismo nacionalista no plano do sujeito.

Tome-se por exemplo o ensaio sobre *O povo brasileiro*, o livro-síntese da trajetória intelectual de Darcy Ribeiro (1995), escrito pelo jovem etnólogo J. M. Arruti (1995). Ela ilustra bem a dupla aspiração de *atualidade* e de *brasilidade* que parece motivar vários etnólogos brasileiros. Arruti propõe ali um argumento sobre a ‘pós-modernidade’ da obra de Darcy, mas seu tema é essencialmente o ideal darciano (que o autor faz seu) de uma antropologia à brasileira, que responderia à necessidade de uma “teoria de nós mesmos”. Longe de anacrônicas, diz Arruti, semelhantes questões “içam Darcy Ribeiro... para um debate de grande atualidade, inicialmente proposto por antropólogos originários de ex-colônias asiáticas e africanas e, mais recentemente, reapropriado pelos chamados pós-modernos” (1995: 237)⁶³. E nosso autor conclui:

62. Em caso contrário...? Bem, em caso contrário, por exemplo, a Fundação Ford não financia...

63. Suponho que esses antropólogos a que o autor está-se referindo sejam Talal Asad, Edward Said (que é mais um antiantropólogo honorário), Homi Bhabha (*idem*), Arjun Appadurai, Lila Abu-Lughod e outros. Estes autores, anglófonos e instalados em geral nas grandes universidades americanas e européias, são na realidade muitíssimo mais ‘metropolitanos’ do que os antropólogos brasileiros, pelos critérios mesmos de Arruti. Quanto ao debate, trata-se da discussão muito em voga sobre os condicionantes macro e micropolíticos do projeto epistemológico da antropologia, debate que desembocou, ao cabo das últimas décadas, em uma espécie de nova *doxa* revisionista e hipercriticista, à qual não faltam mortes anunciadas e herdeiros.

Ao pretender criar uma 'antropologia brasileira', nos dois sentidos contidos pela expressão, Darcy Ribeiro liga-se [...] aos já citados antropólogos-nativos, à antropologia periférica que tenta se desvencilhar dos discursos metropolitanos e fundar uma visão própria [...] Mas falar em diferentes antropologias nacionais, como sugerem os periféricos, não significaria negar, justamente, a universalidade fundadora da proposta antropológica? Como nos lembra Mariza Peirano, a afirmação dessa incompatibilidade só é possível enquanto não nos damos conta de que o modelo do universal com que a antropologia metropolitana trabalha é eminentemente ocidental e, no limite, é, ele mesmo, parte de ideologias nacionais. Levando em conta que o pensamento antropológico é parte da própria configuração sociocultural de que emerge e que sua forma predominante moderna é o Estado-nação... [...] na nossa relação com as fontes teóricas tradicionais existe uma assimetria cuja origem é o fato colonial. O dilema da antropologia brasileira, como de outras antropologias periféricas, que tem sido expresso na dualidade entre ser antropólogo e ser nativo... [...] Para nossa *antropologia mameluca*, Darcy Ribeiro propõe que ela abandone a aspiração inalcançável de ser européia e se faça original (*op. cit.*: 243; grifo meu).

Já vimos tantas vezes esse filme... Darcy costumava castigar, e Arruti agora o secunda, os antropólogos brasileiros por serem colonizados. Isso não impediu os dois autores de aderir a paradigmas tão pouco autóctones quanto o materialismo cultural e o neo-evolucionismo ianques de Julian Steward e Leslie White (caso de Darcy), ou as narrativas européias da 'invenção da tradição' e da 'etnicidade' de Eric Hobsbawm e Fredrik Barth (cf. Arruti, 1997). Além disso, se os pós-modernos, esses supercosmopolitas deliçescentes, já 'reapropriaram' o discurso dos antropólogos egressos das antigas colônias do império oci-

ros presuntivos da disciplina (Wade, org., 1996), mas em que também se começam a perceber sinais de esgotamento, e a se ouvir vozes dissidentes (Sahlins, 1993, 1995, 1997a, b; Latour, 1996a, b; Argyrou, 1999). Valha o que valer tal debate – no máximo, digamos assim, cinquenta por cento do que se estima no mercado acadêmico –, sua captura como superfície de inscrição das falhas ideológicas internas à etnologia brasileira está baseada em uma série de mal-entendidos deliberados.

dental, então continuamos nosso repugnante contubérnio com os metropolitanos.

Mas até aí tudo bem: todo mundo por aqui tem mesmo as idéias fora do lugar. O problema é outro. A obra de Darcy, em particular esse livro resenhado por Arruti, sob o pretexto legítimo e interessante de indigenizar o 'povo brasileiro', termina é *abrasileirando* os povos indígenas, cuja existência presente é vista como residual, toda a ênfase tendo sido deslocada para o aporte indígena à brasilidade mestiça. Os desafios que os índios *continuam* lançando às ideologias do Estado-nação e da brasilidade são varridos para debaixo do tapete.

"Teoria de nós mesmos"? Nós mesmos quem? A alegada analogia do que faz Darcy com o anticolonialismo dos antropólogos 'periféricos' é muito problemática⁶⁴. Ela naturaliza uma identificação étnico-cultural (defensável, talvez, no caso dos antropólogos africanos e asiáticos em que pensa Arruti) entre os antropólogos brasileiros e os índios, contra os antropólogos 'metropolitanos' e seus 'discursos'. Seria bom avisar os índios dessa parceria, porém – índios que têm em geral a diferença entre eles mesmos e os 'brancos' brasileiros por infinitamente maior que a diferença entre esses últimos e os 'brancos' estrangeiros⁶⁵. Nova-

64. Ela repete em outro registro a dificultosa importação do conceito de 'situação colonial' de Balandier pela teoria cardosiana do contato, das condições africanas para as brasileiras (ver Turner [1988: 240] e Ramos [1990: 20] para esse problema).

65. Por exemplo: os índios Yawalapíti do Alto Xingu, que conheci em 1975–1977, chamavam os brancos (e negros) brasileiros de *karaiba*. Os europeus e norte-americanos eram classificados como *karaiba-kumã*, 'super-brasileiros' (o sufixo *-kumã* tem o sentido de 'outro, grande, poderoso, sobrenatural'). Já os japoneses e outros orientais, que eventualmente visitavam o Xingu eram classificados como *putaka-kumã*, 'superíndios xinguanos'. Outras populações tribais 'exóticas', como os Iatmul ou os Nuer, cujas fotografias os Yawalapíti viam em meus livros, foram-me classificadas como *warayu-kumã*: 'superíndios bravos'. A palavra *warayu* aplica-se a todos os índios não-xinguanos, e tem a conotação de primitividade e selvageria. Os

mente, estão-se nacionalizando os índios para melhor se poder indigenizar os antropólogos nacionais e, de tabela, está-se usando o colonialismo ‘interno’ que oprime econômica e politicamente os índios – colonialismo exercido pela sociedade e pelo Estado brasileiros, não por uma potência metropolitana – para fundar analogicamente esse *requisitório pequeno-burguês contra um colonialismo ‘externo’* que alienaria intelectualmente os antropólogos nativos. Mas não vai ser pegando essa carona nos problemas enfrentados pelos índios que a antropologia brasileira (“nos dois sentidos”) vai resolver seu inexistente dilema.

Quanto ao ideal de uma originalidade e autenticidade “mamelucas”, observo apenas que ele destoa de certas melodias antropológicas de vanguarda, apreciadas pelo partido teórico de Arruti (mas que eu também gosto de ouvir de vez em quando), sobre a cultura como fluxos e correntes, hibridismos multilocalizados e diaspóricos e assim por diante. Criticam-se com virulência as concepções organicistas, reificadas e essencializadas de cultura – mas pelo jeito só quando aplicadas aos índios, porque, no caso dos antropólogos nativos, tudo bem⁶⁶. Cabe também

Yawalapíti se identificavam com o componente biotipicamente ‘índio’ da humanidade ‘civilizada’ em oposição a seu componente ‘não-índio’, mas em oposição também ao componente ‘não-civilizado’ da humanidade ‘não-índia’. Não se tratava, portanto, nem de uma oposição nacionalista entre ‘brasileiros’ (índios ou não) e ‘estrangeiros’, nem de uma oposição evolucionista simples entre povos ‘tradicionais’ e ‘modernos’. Em outros casos, é possível que determinado grupo indígena se veja como muito próximo dos setores da sociedade nacional que partilham aspectos importantes de seu modo de vida (os camponeses ribeirinhos da Amazônia, por exemplo) e com quem ele interage regularmente. Mas aí serão os índios e os camponeses que se distinguirão em comum dos representantes da cultura dominante urbana.

66. Quando aplicadas *pelos* índios, tudo bem também (Oliveira F^o, 1998). Parece assim que os mandamentos da pós-antropologia – ‘não essencializarás’; ‘não naturalizarás’; ‘não exotizarás’; não totalizarás’; ‘não dicotomizarás’; ‘não cobiçarás os discursos metropolitanos do próximo’ etc. – precisam ser completados por duas cláusulas de exceção. A primeira: ‘aos nativos será

indagar se nestes tempos de multiculturalismo, como se diz, cabem tais exortações à autenticidade:

Em tempos de multiculturalismo, vale lembrar a indagação formulada por Radhakrishnan: “por que eu não posso ser indiano sem ter de ser ‘autenticamente indiano’? A autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?” (Oliveira F^o, 1998: 68).

Boa pergunta: por que a antropologia não pode ser brasileira sem ter que ser ‘autenticamente brasileira’? Se lembramos tudo o que deve a ‘antropologia social britânica’ aos franceses, ou a ‘antropologia cultural americana’ aos alemães... Mas talvez se ache que o hibridismo seja menos chocante quando praticado entre metropolitanos consencientes – mesmo se envolve, como é o caso do namoro franco-americano atual (desconstrucionismo pra cá, pragmatismo pra lá), um certo risco de *cross-sterilization*.

Quanto ao argumento sobre a particularidade cultural do universalismo (esta ideologia européia...), manejado por Arruti para justificar a busca de uma antropologia autenticamente brasileira, caberia indagar se ele se aplicaria, por exemplo, à física brasileira, isto é, se esta também deve se desvencilhar dos “discursos metropolitanos”. Se me respondem que antropologia não é física, eu ponderaria que a física, afinal, é igualmente “parte da própria configuração cultural de que emerge” (essa fórmula de Arruti é de um culturalismo impecável) e que, aliás, a distinção entre ciências da natureza e da cultura é mais ocidental que a OTAN. Se me respondem que a física brasileira *também* deve ser autêntica, só posso perguntar em que consistiria essa brasilidade: o que seria uma teoria mameluca da gravitação quântica? Onde os *quarks* caboclos?

permitido tudo o que se proíbe aos antropólogos’. A segunda: ‘a certos antropólogos será permitido definir-se como nativos’.

O paradoxo do universalismo particular é interessante. A idéia de que a antropologia deve buscar universais é hoje (quase universalmente) questionada em nome da descoberta antropológica de que o universal é particular (ao Ocidente). Mas, se o universal é uma manifestação do particular, e se é por isso que não o almejamos mais, seria porque desejamos um universal *menos* particular, isto é, *mais* universal? Ou talvez porque percebamos que o *verdadeiro* universal é sempre particular (logo, procuremos o nosso próprio particular)? Mas, neste caso, desejar o particular é desejar o verdadeiro universal. O que me recorda uma frase irônica de Antonio Candido, citada por Mariza Peirano: “Para nós a Europa já é o universal...”. Ela parece sugerir que devemos abandonar esse universal, por ainda particular, e buscar um outro, mais universal. Isso não seria querer ser mais europeu que a Europa? Está óbvio que o apelo aos particulares não resolve o problema dos universais – só dá para sair dessa em diagonal. Ao poeta da província, aconselha-se: se queres ser universal, canta tua aldeia. Mas, nós, os antropólogos da província, não queremos tal universalidade, se bem entendi. Ou queremos? De qualquer modo, a antropologia se define por querer ser universal cantando as aldeias dos outros. Donde se conclui que... antropologia não é poesia, apesar de algumas disposições recentes em contrário?

O colonialismo cultural é mesmo uma chave-de-galão, um gigantesco *double bind* histórico. E, como de todo *double bind*, só se sai dele, ou fingindo ignorá-lo, ou devolvendo-o ao remetente, acrescido de mais uma torção – por exemplo, injetando uma certa dose de realidade em nossos ‘diálogos’ imaginários com a produção internacional, que, religiosamente invocados em toda introdução de tese ou relatório de auto-avaliação, consistem o mais das vezes em um feroz ataque a uma teoria estrangeira à luz de outra teoria estrangeira, ambas as quais permanecem, graças à impenetrabilidade de nosso vernáculo (entre outras coisas), impavidamente alheias ao que se faz com seu nome e em seu nome

por estas bandas. Se é para 'dialogar', e não tem muito outro jeito, então seria preciso começar a rebater para a matriz nossas lucubrações periféricas, e a meter a colher na sopa metropolitana. Resta ver se isso interessa a toda a "antropologia mameluca".

A ETNOLOGIA DO COMPROMISSO

As avaliações da produção etnológica brasileira, como observei acima, costumam contrastar duas vertentes temático-estilísticas, associando-as a uma questão de origem dos pesquisadores: os estrangeiros mais interessados na cultura e organização social, os nacionais concentrando-se no contato interétnico e na situação político-econômica dos povos indígenas. Algumas considerações de contexto histórico e intelectual são aduzidas para essa diferença, mas em última análise a explicação apela para um maior "compromisso político" ou "responsabilidade social" dos etnólogos nativos (Ramos, 1990a). Já vimos o que pensar da divisória estrangeiros/nativos. Voltemos ao artigo de Alcida Ramos, examinando agora suas teses substantivas sobre a etnologia à brasileira.

O artigo anuncia um duplo propósito: (1) apresentar para um público *antropológico não-brasileiro* algumas das características da etnologia feita no Brasil; (2) discutir a questão da responsabilidade social dos etnólogos para com os povos que estudam. Os dois temas, entretanto, revelam-se um só: o traço distintivo da etnologia brasileira é a responsabilidade social dos antropólogos. Nosso ativismo é um atavismo. Alcida ligará essa responsabilidade social ao tema favorito da etnologia nativa: "The privileged focus of Brazilian ethnology on interethnic relations [...] is associated with an attitude of political commitment to the defense of the rights of the peoples studied" (p. 3). Um leitor excessivamente sutil poderia extrair daí o corolário: brasileiro que não

estuda relações interétnicas não faz uma etnologia tipicamente brasileira – e não tem compromisso com a defesa dos direitos dos índios. Essa entrelinha virtual é na verdade uma representação explícita (com a qual estou certo de que Alcida não concorda) de certos setores da etnologia nacional; é desnecessário enfatizar sua utilidade nas batalhas por hegemonia acadêmica. Ela é a internalização de uma acusação tradicional dos agentes do indigenismo de Estado contra os etnólogos: enquanto os primeiros ‘fazem alguma coisa’ pelos índios, os segundos só querem saber de suas teses etc. A acusação (até porque ela foi comprada pelos índios em certas ocasiões) sempre calou fundo na consciência dos etnólogos, que se defendem reafirmando seu compromisso político e responsabilidade social, e evocando a figura emblemática de Nimuendaju (Schaden, 1976: 18–19). Uma outra saída é transferir a pecha de academicismo alienado para os *outros* antropólogos, os estrangeiros, tratando-os assim como os funcionários do SPI e da Funai tratavam todos os antropólogos, gringos ou da terra. Seja como for, carecia de se fazer uma boa desconstrução do tema do ‘compromisso político’, esse mantra da etnologia brasileira – não há quem não fale nisso, como não faltou quem utilizasse isso para valorizar uma inserção na administração indigenista (Zarur, 1976)⁶⁷.

Não há, evidentemente, nada a objetar ao compromisso político dos etnólogos brasileiros; como “praticamente todos os etnólogos no Brasil” (Ramos, *op. cit.*: 6), também tenho lá meus engajamentos. O que me incomoda são os miasmas paternalistas que às vezes parecem emanar de tais testemunhos de compromisso, e que exprimem, a meu ver, a longa história de envolvimento e identificação da etnologia brasileira com os aparelhos

67. Para indicações sobre o tema do ‘*social commitment*’ no imaginário das ciências sociais brasileiras, ver as referências em Peirano, 1998: 116, e mais especificamente sua tese de 1981.

indigenistas de Estado⁶⁸. O discurso etnológico sobre os índios foi, em vários momentos, um discurso feito de dentro do Estado, e para os ouvidos do Estado. Voltemos um momento àquela caracterização semijocosa que A. Lima faz da “cisão que evitamos abordar”: de um lado, uma etnologia “depurada de compromissos com a administração pública” e voltada para as “dimensões internas”; de outro, uma linha “‘descendente’ direta de preocupações administrativas, via Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, em suas passagens pelo SPI, na presença em instâncias como o CNPI, voltada somente para o estudo das interações com a ‘sociedade nacional’” (1998: 263). A caricatura me parece, no fim das contas, razoavelmente fiel ao original; mas ela pede alguns retoques. Assim, muitos etnólogos brasileiros não mostram, de fato, grande entusiasmo por “com-

68. Quero deixar bem claro que não estou me referindo a Alcida Ramos, cujo compromisso com o destino dos Yanomami só merece admiração. E quero deixar igualmente claro que não ‘sou contra’ que se trabalhe na Funai ou para a Funai, ou que se colabore (no bom sentido) com órgãos responsáveis por políticas públicas que visem ou afetem os índios etc. Não acho que trabalhar nas agências indigenistas condene alguém ao fogo eterno – mas também não acho que canonize alguém. O que me parece efetivamente inaceitável é o uso do discurso etnológico para legitimar a participação nessas instâncias, ou o uso da participação nessas instâncias para legitimar o discurso etnológico, e sobretudo a definição dos objetos e objetivos da prática etnológica a partir do ponto de vista dessas instâncias. Não penso que exista qualquer afinidade especial entre o ponto de vista da etnologia e o dos órgãos indigenistas (oficiais ou alternativos). Enfim, gostaria também de dizer que não tenho obviamente nada a opor, muito pelo contrário, ao projeto de uma antropologia do Brasil – sejam estudos antropológicos de grupos sociais não-indígenas localizados no país, sejam análises de inspiração antropológica sobre as ideologias da nacionalidade, do caráter nacional etc. E muito menos me oponho ao valioso trabalho de desconstrução histórico-sociológica do indigenismo de Estado, ou a uma intervenção política e teórica de nossa disciplina sobre a ‘questão indígena’. Vários antropólogos vêm mostrando que é possível fazer uma antropologia do Brasil, e da questão indígena, que não seja tributária das obsessões da nacionalidade.

promissos com a administração pública”, o que não significa que eles não tenham seus compromissos políticos – *au contraire*, poderiam dizer alguns. É verdade ainda que a maioria deles não se têm distinguido no estudo sociológico e histórico da política indigenista, tema que a outra tradição incorporou recentemente com grande sucesso; mas aqui caberia também ponderar que o esmiuçamento analítico da administração dos índios não legitima automática e/ou retrospectivamente um engajamento paralelo (oficial ou oficioso) na mesma, ainda que na forma de ‘participação crítica’. Quanto à outra linha, observe-se, antes de mais nada, que seus ‘precursores’ Darcy, Galvão e Cardoso fizeram um bocado de etnologia clássica, e não estiveram sempre voltados “somente para o estudo das interações etc.” – o que foi o caso de alguns de seus sucessores. E sobre ser essa linha descendente de “preocupações administrativas”, aqui me parece que Lima pega leve na caricatura. Pois existe, sim, uma certa herança em muito do que se fez em nome de uma ‘antropologia da ação’⁶⁹, não somente do olhar administrativo do colonizador, mas sobretudo da postura definidora dos ideólogos da etnia dominante: o Estado nacional é tomado como espaço analítico natural de ‘contextualização’ dos povos indígenas. A empresa teórica de ‘desnaturalização’ do conceito de sociedade (indígena), encarecida pelos representantes do contatualismo, é muitas vezes financiada com a moeda da essencialização do Estado, que se vê promovido ao estatuto de instância transcendente de que as sociedades indígenas derivam suas modestas e incertas cotas-parte de realidade. Hesitando entre ser um discurso *sobre o Estado*, um discurso *a partir do Estado* e um discurso *do Estado*, boa parte dessa sociologia indigenista ou metaindigenista termina sendo mesmo é uma

69. ‘Antropologia da ação’ não se refere a uma teoria da ação social; o termo foi empregado em certo período para designar o indigenismo praticado pelos contatualistas: não se trata portanto de uma antropologia da ação indígena, mas da antropologia como ação indigenista.

ciência de Estado (Deleuze & Guattari, 1980: 446ss., 464ss.). O que não chega a ser muito diferente da suposta cumplicidade originária da etnologia clássica, isto é, da antropologia, com o imperialismo metropolitano.

Apenas recentemente os antropólogos começaram a analisar de modo competente os instrumentos jurídicos de sustentação do aparelho colonial (Carneiro da Cunha, 1987, 1992; A. Lima, 1992; Perrone-Moisés, 1992) e a reconstituir os processos de 'governamentalização' nesse setor (A. Lima, 1995). Isso traduz um deslocamento muito importante da posição de enunciação do discurso etnológico em face do indigenismo oficial – sem que esteja excluída, entretanto, a possibilidade de que em alguns casos o novo discurso dos etnólogos continue a estar sendo dirigido aos ouvidos do Príncipe. À proporção, porém, que os índios começam a enunciar um discurso próprio para o Estado brasileiro e os brancos em geral (Ramos, 1988; Albert, 1993), o compromisso político perene dos etnólogos brasileiros talvez seja aliviado de seus ambíguos contrapesos: o poder que eles sempre exerceram como mediadores e porta-vozes dos índios (Ramos, 1990a: 24) – poder nem sempre distinguível do velho esquema da patronagem⁷⁰ – e a incômoda intimidade, de classe senão de credo, que quase sempre mantiveram com os poderes constituídos. Intimidade essa, aliás, que sugere que a distância objetiva entre os etnólogos e os índios é muito maior do que imaginam as fantasias identificatórias da "antropologia mameluca".

70. Poder menor, talvez, que o de seus congêneres latino-americanos, mas *poder de mesma natureza, haja vista o complexo continental do 'indigenismo'*. Em sua análise do americanismo no contexto histórico-cultural da América Latina, Taylor sublinha o "statut très fortement valorisé de l'anthropologie dans ces pays, et [le] rôle politique non-négligeable que jouent les ethnologues latino-américains dans les politiques de leur pays à l'égard des populations indigènes; H. Favre a fait remarquer que l'ethnologie était, par excellence, une 'science politique' en Amérique latine" (1984: 220).

O 'compromisso político' da etnologia já foi atribuído às raízes que esta e outras ciências sociais brasileiras deitam nos modernismos nacionalistas dos anos 20, e nos projetos de construção de uma 'identidade nacional' (ver Peirano, 1981, 1992); isso teria dado à nossa antropologia em geral um sabor humanístico diverso do de outras tradições antropológicas, mais marcadas pelas ciências naturais (Ramos, *op. cit.*: 7). O contraste não me parece indiscutível, se pensarmos nos paralelos presentes na antropologia norte-americana da mesma época (como no esforço dos boasianos em pensar a identidade nacional de lá: Stocking, 1989). O que é realmente problemático, entretanto, é a oposição sugerida por Alcida Ramos entre a antropologia brasileira, guiada pelo ideal do *nation-building*, e as antropologias britânica e americana, instrumentos de um processo de *empire-building* (*op. cit.*: 26 n.6)⁷¹. Não há dúvida de que há diferenças significativas – não tivemos antropólogos em nenhum Projeto Camelot, salvo engano –, mas é preciso sublinhar com o traço mais grosso possível que, do ponto de vista dos povos indígenas, nosso *nation-building* é um caso puro e simples de *empire-building*. Esquecer isso é subscrever a ideologia dos 'índios do Brasil', que os recorta com a tesoura do Estado e os veste com o trajo da brasilidade: "[...] Brazilian Indians are *our* others, they are part of our country, they constitute an important ingredient in the process of building our nation[...]" (*op. cit.*: 9). Entendo o que isso possa querer

71. E faltaria enquadrar o caso da antropologia francesa, um pouco mais complicado quando se introduz sua vertente americanista. Com efeito, se os antropólogos marxistas franceses operavam no âmbito do império colonial francês (pois eram ou são africanistas na maioria), estando assim associados – criticamente, é claro... – à versão gaulesa do *empire-building*, os americanistas daquele país, e penso sobretudo em Lévi-Strauss, parecem ter estado mais envolvidos com o que poderíamos chamar de processo de '*species-building*', herdeiros que eram do século XVIII mais que do XIX (Taylor 1984), e voltados como estavam para o estabelecimento de universais sociológicos ou cognitivos da espécie humana.

marcar no confronto com uma audiência norte-americana; mas se não reconhecermos, cá entre nós, que formulações como “os índios são parte de nosso país” ou “os índios são nossos outros” dependem de um gesto imperial e colonial (não existe isso de colonialismo interno; interno do ponto de vista de quem?), continuaremos na década de 20 ou 30. E, se os índios são realmente ‘nossos outros’, só pode ser porque somos os outros (entre outros) deles, pois não?

A LÍNGUA PRESA

O artigo de Alcida Ramos traz também observações penetrantes sobre certas deficiências do estilo etnológico nacional. O principal problema apontado é o ritmo descontínuo das pesquisas de campo: ‘Rarely has a Brazilian ethnographer spent a whole continuous year in the field’ (*op. cit.*: 11). A prática usual são visitas curtas, distribuídas ao longo de um largo período de tempo. Isso tem como consequência o fato de que ainda são raros os etnólogos brasileiros que mostram uma proficiência razoável na língua do grupo que estudam; a maioria utiliza intérpretes ou concentra a interlocução nos indivíduos ou setores do grupo que falam português. Alcida Ramos sugere um correlato muito importante dessa situação:

Giving priority to the theme of interethnic relations, important as it is, may very well work as an alibi to dispense with the need to learn the Indian language, as it presumes a long standing experience of the Indians with nationals and a fairly good command of Portuguese on their part (*op. cit.*:12).

Logo em seguida, porém, a autora acha qualidades nessas insuficiências (visitas curtas, baixa competência lingüística). Argumenta que nosso estilo “produz resultados muito diferentes

do tipo tradicional de etnografia à Malinowski”, que ele desmente assim a “mística do trabalho de campo prolongado” e que ele compensa suas carências por um “envolvimento cumulativo e de longo prazo com o povo estudado, um foco teórico concentrado” etc. Em vez de tirar fotografias nítidas, diz A. Ramos, faríamos cinema, etnografia em movimento. Nada disso me convence nem um pouco. Se o estilo tradicional nativo é tão bom assim, por que, desde a criação da pós-graduação no país, esperamos que os estudantes de doutorado passem pelo menos um ano fazendo trabalho de campo, como a autora observa (*loc. cit.*)? Por que, aliás, o trabalho de campo inicial prolongado e o aprendizado da língua seriam impedimento a um envolvimento cumulativo e de longo prazo?⁷² É fácil ver que os notáveis progressos qualitativos alcançados pela etnologia brasileira nas duas últimas décadas se fizeram em proporção direta ao aumento do tempo médio de permanência contínua no campo e a um melhor manejo das línguas nativas⁷³.

Tais argumentos de tipo ‘em compensação’ – como aquele outro avançado por Alcida Ramos sobre o que ganham moral e politicamente os etnólogos brasileiros, ao se envolverem com a luta indígena (perdendo, diz ela com alguma ironia, um tempo que poderia ser gasto “in theoretical thinking and in sharpening methodological tools”; *op. cit.*: 4) – soam como uma tentativa pouco hábil de eximir a etnologia brasileira de suas responsabilidades teóricas. O compromisso político com os povos indígenas não pode servir de desculpa para despreparo técnico, mediocri-

72. A carreira da própria autora é a melhor prova de que uma coisa não impede a outra.

73. Antes que alguém pense nisso, deixem-me esclarecer que não estou me incluindo entre as exceções honrosas. Minha pesquisa entre os Araweté padeceu das mesmas deficiências apontadas por Alcida Ramos: meu trabalho de campo inicial foi curto (10 meses), e meu controle da língua araweté é relativamente restrito.

dade descritiva e indigência reflexiva, como é tão freqüentemente o caso nos grotões acadêmicos do país. O melhor desmentido a esses argumentos é o trabalho de etnólogos como a própria Alcida Ramos ou Bruce Albert, que produziram brilhantes interpretações da organização social e ritual dos Yanomami, análises inovadoras do 'contato', reflexões sobre o trabalho etnográfico, extensos materiais linguísticos e etnográficos de apoio a ações de saúde e assistência, detalhadas justificativas de demarcação territorial, denúncias e articulações políticas contra invasões genocidas do território yanomami, polêmicas científicas contra idiotices pseudodarwinistas de outros antropólogos etc.

A questão da língua me parece fundamental. Penso que Alcida Ramos está coberta de razão em dizer que o foco nos processos de contato interétnico tem servido como álibi para o não-aprendizado da língua, e tem limitado grandemente as possibilidades de pesquisa. Acho também difícil encontrar vantagens compensatórias nessa ausência. É claro que ela não é incapacitante: como atestam algumas pesquisas conduzidas predominantemente na língua de contato, dependendo das condições sociolinguísticas, da sensibilidade do etnógrafo e do tempo de permanência no campo, é possível obterem-se resultados que pouco devem aos obtidos pelo procedimento clássico. A questão não se presta a normatizações genéricas. Uma vez que raramente se passa no campo o tempo necessário para se adquirir um domínio fluente da língua nativa e só então começar a fazer a pesquisa – o que de qualquer modo é impossível, pois toda pesquisa começa no dia em que se põem os pés na aldeia, ou antes –, as coisas se resumem à alternativa prática: ou a pesquisa é o resultado do que se pôde aprender, *enquanto* se aprendia a língua; ou ela é o resultado do que se pôde aprender, *sem* se aprender a língua. Cada termo da alternativa tem seus prós e contras.

Mas pode haver nisso mais que um problema de estratégia de trabalho. A decisão metodológica de se trabalhar com infor-

mantas bilíngües e tradutores parece-me ser ao mesmo tempo causa e consequência daquela decisão teórica assumida por tantos etnólogos contatualistas: a decisão de se minimizar ou secundarizar o ‘arbitrário cultural’ nativo, em favor dos ‘processos homogeneizadores’ voltados para a subordinação das ordens socioculturais indígenas. Um dos instrumentos cruciais de tal subordinação é a língua do pólo étnico dominante. Por isso, a opção de se trabalhar no vernáculo do colonizador não direciona apenas a pesquisa para os aspectos exprimíveis nesse código, sobrevalorizando-os e excluindo muitas vezes perspectivas cruciais, como a da parcela feminina da população ou a de facções menos ligadas às agências de contato: *ela é uma escolha política tanto quanto metodológica*, implicando o acesso diferencial à língua dominante pelos interlocutores do ‘diálogo’ etnográfico⁷⁴. A alternativa acima enunciada não é portanto neutra, e não pode ser avaliada simplesmente em termos do maior ou menor conhecimento obtido: é bem possível que uma pesquisa que se fez enquanto se aprendia a língua nativa tenha sido, sob alguns aspectos, menos rica (se o aprendizado foi incipiente) que aquela que se fez sem se aprender a língua nativa – mas, se assim o foi, foi justamente porque o etnógrafo decidiu recusar, nesse plano crucial que é o controle do código de comunicação, uma assimetria a seu favor.

Esse modo de formular o dilema está supondo que a proficiência na língua nativa, ainda que raramente atingida pelos

74. Tal acesso diferencial é o caso mais comum; a assimetria de competência não se verifica, naturalmente, quando os índios se sentem tão ou mais à vontade falando o português que a língua nativa, ou dominando o primeiro melhor que o antropólogo. No caso da pesquisa de Gow (1991) entre os Piro, que é um exemplo de boa etnografia conduzida em uma língua não-nativa, o autor, anglófono, teve que aprender o espanhol amazônico, muitíssimo menos familiar a ele que aos Piro. Essa é uma situação bem diversa daquela em que o etnógrafo trabalha em sua própria língua, tendo apenas que se adaptar ao falar regional (a cujas especificidades, entretanto, ele às vezes permanece surdo).

etnólogos brasileiros, seja um ideal consensual, talvez apenas menos valorizado e perseguido por alguns. Mas há a possibilidade de que aquela censura epistemológica acima aludida esteja operando também aqui, e que tal ideal seja discretamente desencorajado em certos círculos, por exotista, essencialista e diversionário em relação ao único propósito legítimo da etnologia, a saber: a 'desnaturalização' integral da condição indígena, sua redução a uma categoria política mediante um combate sem quartel a todo 'culturalismo'. As línguas indígenas, nesse caso, são um obstáculo óbvio, pois, ainda que a língua não seja a essência da cultura (Ingold, org., 1991), há de se convir que ela é uma das mais convincentes aparências da cultura. Mas não acredito que nenhum etnólogo chegue realmente a condenar a opção de se realizar a pesquisa na língua nativa, ou só admita o estudo de povos indígenas que falem exclusivamente o português. Contra tal absurdo é difícil achar o que dizer⁷⁵. Seja como for, ele casaria bem com uma certa sofisticaria pós-moderna, a cujos olhos os grupos indígenas que não utilizam um vernáculo próprio (ou não tem uma aparência física distintiva etc.) apareceriam como mais autênticos – justamente porque menos 'autênticos' aos olhos 'naturalizantes' do 'senso comum' – que aqueles grupos que o fazem. O que não passa de um modo mais complicado de se cair no conto da autenticidade.

Voltando a questões não-hipotéticas. A etnografia de grupos monolíngües (no vernáculo indígena ou no português), evidentemente, não oferece escolha, e, no caso das populações que fazem uso exclusivo do português, tampouco problemas – apa-

75. Só posso aqui lembrar o que disse J. Gledhill sobre a suposta 'mística' da autoridade etnográfica, denunciada por Clifford e congêneres: " 'Being there' does not, of course, grant absolute authority to the observer, but it sure as hell improves on not being there at all" (1996: 48). Diga-se o mesmo no presente caso: falar a língua nativa não dá superpoderes científicos ao etnógrafo, *but it sure as hell ...*

rentemente. Na verdade, a condução da pesquisa em português, junto a um povo indígena que só fala essa língua, não deveria dispensar o pesquisador de uma reflexão sociolingüística, pois, aos lermos as monografias produzidas em tais condições, pouco ficamos sabendo sobre que espécie de português falam os índios, que devires minoritários atravessam essas apropriações da língua dominante, e como se houve o etnógrafo para aprender essas outras línguas. Ou, por outra: vemos, sim, o emprego freqüente de uma convenção que consiste em grafar as falas (em português) indígenas de um modo estranhamente pseudofonético, que vai muito além do simples respeito às contrações-padrão do nosso registro oral. A intenção dessa grafia bizarra, suponho, é ressaltar a oralidade do contexto de interlocução, e as peculiaridades prosódicas dos falares nativos. Já vi isso feito também em alguns trabalhos sobre 'populações camponesas', afro-brasileiras etc. O resultado é quase sempre desastroso, recordando a literatura 'caipira' e outras tentativas do gênero, e criando um contraste profundamente *exotizante* com a prosa ortograficamente normalizada que envolve essas citações. É sintomático que esse tipo de 'transcrição' só pareça marcar, nas monografias antropológicas, a fala de minorias étnicas, raciais e sociais – a despeito do fato de que a imensa maioria das formas assim grafadas deveriam sê-lo do mesmo exato modo fosse o antropólogo ou qualquer outro membro da elite letrada a pronunciá-las⁷⁶. Uma coisa, e coisa essencial, é preservar a ossatura sintática do discurso do informante, os idiomatismos do grupo ou região, e eventualmente (com discernimento) as torções distintivas do português falado pelos índios; outra é esse arremedo de grafia 'cor local'. Pois, se a intenção é de rigor etnográfico, então seria preciso usar uma verdadeira transcrição fonética; e, se é *mesmo* de rigor, então seria

76. Na minha cidade, quando se fala depressa, se fala, por exemplo: "eli num qué sabê di coisa nenhuma". Mas nunca vi etnografias da classe média carioca usando tal convenção de transcrição.

preciso também adotar as técnicas da etnometodologia e da análise conversacional.

O MAL-ESTAR DA CULTURA

Os últimos quinze anos viram a consolidação da antropologia indígena no país, com dois centros desempenhando um papel de destaque: o Museu Nacional, onde se estabilizou a linha de pesquisas em etnologia amazônica, marcada na década de 90 pela elaboração de uma série de etnografias de boa (em alguns casos, excepcional) qualidade e por uma concertada atividade teórica⁷⁷; e o eixo USP-Unicamp, onde ressurgiu a pesquisa etnográfica sistemática e onde se iniciou uma linha de pesquisa em antropologia histórica que vem se mostrando muito fecunda, entre outras coisas por sua capacidade de incorporar a tradição dita 'clássica', e assim de despolarizar tematicamente o campo⁷⁸. No Museu Nacional, ao contrário, ocorreu um aumento da polarização. Em paralelo ao grupo de pesquisadores em etnologia amazônica, estabeleceu-se uma linha de investigação sobre temas como ter-

77. Ver as monografias de: T. Lima, 1986, 1995; Fausto, 1991, 1997; Gonçalves, 1993, 1995; Silva, 1993; Teixeira-Pinto, 1998; Vilaça, 1992, 1996a. Ver também os estudos reunidos em Viveiros de Castro, org., 1995. Para alguns trabalhos de corte teórico ou comparativo, ver, p. ex., Viveiros de Castro, 1993a, 1996b, 1998a, b; Viveiros de Castro & Fausto, 1993; T. Lima, 1996; Fausto, 1999.

78. Ver, por exemplo: Gallois, 1988; Menezes Bastos, 1990; Müller, 1990; Van Velthem, 1995; Vidal, org., 1992. A estes se devem acrescentar três estudos de grande qualidade, elaborados no começo dos anos 80, que marcam a retomada do ímpeto da etnologia uspiana: Azanha, 1984; Ladeira, 1982; Lopes da Silva, [1980], 1986. Na linha da história indígena e do indigenismo, ver: Calavia, 1995; Carneiro da Cunha, 1986, 1987, org., 1992; Farage, 1991; Wright, 1992; Monteiro, 1994; Perrone-Moisés, 1997. Um grande projeto etnográfico e histórico, coordenado por D. Gallois e L. Vidal, está em andamento na região da Guiana.

ras indígenas, etnicidade, processos de governamentalização e história do indigenismo que logo assumiu um peso considerável nos contextos local e nacional. A produção dessa vertente, liderada por J. Pacheco de Oliveira, é copiosa; suas contribuições ao conhecimento da situação territorial dos povos indígenas, em particular, são da mais alta relevância. Mais recentemente, a atenção da equipe se voltou para a paisagem indígena do Nordeste, onde vem ocorrendo um fascinante processo de 'etnogênese': várias comunidades até então percebidas como 'camponesas' estão a reassumir identidades étnicas e culturais diferenciadas.

À primeira vista, a presença de duas linhas tão diversas de pesquisa sobre grupos indígenas seria um salutar sinal de pluralismo, ou mesmo sugeriria uma certa complementaridade de abordagens⁷⁹. Mas não é bem isso que se passa. A vertente de estudos sobre terras e processos de contato desenvolveu uma filosofia de trabalho algo fechada, tendendo a julgar a maioria do que é feito fora de seu âmbito como estando marcado por sérias deficiências teóricas e, pior, ético-políticas. A produção acadêmica desses pesquisadores mostra, assim, poucos indícios de comércio intelectual com a numerosa floração de estudos etnológicos iniciada nos anos 70, inclusive com as investigações sobre contato ou etnicidade realizadas a partir de outras abordagens. Foram essas características que me levaram a chamar tal escola de 'variante fundamentalista' da teoria do contato. Ainda que eu esteja pronto a reconhecer a relevância de seus aportes empíricos, vejo o projeto teórico dessa vertente apenas como uma ressurgência, em forma exacerbada, daquela antropologia 'típica' estabelecida nos anos 50-60 e deslocada pela etnologia sul-americana das décadas seguintes. Isso não significa que eu subestime sua importância política, devida a uma in-

79. Recorde-se que R. Cardoso de Oliveira falava, por exemplo, em uma complementaridade de abordagens entre as análises estruturalistas dos sistemas de parentesco e as análises histórico-sociológicas das situações de contato.

tensa atuação na interface da pesquisa universitária com outras esferas institucionais e a uma ampla disseminação por centros acadêmicos fora do eixo Rio/São Paulo⁸⁰.

Como exemplo do trabalho do grupo, examinarei um artigo de J. P. de Oliveira F^o (1998), no qual o autor apresenta os resultados das pesquisas de sua equipe junto aos índios do Nordeste e, ao mesmo tempo, trava o que chama de um “debate” com os “americanistas europeus”, designação que inclui (ou visa principalmente, como qualquer leitor avisado perceberá) os americanistas *não-europeus*, isto é: os etnólogos brasileiros que não rezam pela cartilha de sua escola. Não vou me deter aqui sobre os abundantes equívocos do artigo no que se refere à antropologia de Lévi-Strauss, ou sobre a leitura tendenciosa que faz de alguns autores (ver *supra*, n. 44). Meu interesse reside nas teses teóricas de Oliveira a respeito do processo nordestino de etnogênese, pois elas dão continuidade às suas reflexões mais antigas sobre o objeto da etnologia, que vieram tendo um papel importante na presente discussão.

O artigo começa por observar que os povos indígenas do Nordeste *praticamente não foram estudados pelos etnólogos*, para quem eles não passariam de remanescentes deculturados em fase terminal de acamponesamento. O caráter ‘misturado’ das culturas indígenas da região lhes daria uma “baixa atratividade” para a etnologia, pois, carecendo de “distintividade cultural”, elas não ofereceriam o necessário distanciamento em relação ao observador. Com efeito, diz o autor, o olhar teórico dominante só conse-

80. A vertente contatualista tem uma certa presença em Brasília, mas ela é ali temperada por diversas outras orientações e temperamentos teóricos. Falei do papel de destaque do Museu Nacional e do eixo USP–Unicamp na etnologia dos últimos quinze anos. A UnB, naturalmente, continuou sendo um dos centros mais prolíficos de produção etnológica, mantendo uma produção constante. Mas ela não chegou, neste período mais recente, a constituir grupos de pesquisa fortemente integrados, como foi o caso da USP–Unicamp e do Museu Nacional.

guiria enxergar “entidades descontínuas e discretas” (p. 49), e assim teria se mostrado insensível ao mundo da mistura nordestina, onde tal concepção exotizante e descontinuísta do objeto etnológico não encontrava apoio. Oliveira é severo com vários antropólogos, por conta disso: de Lévi-Strauss a Darcy Ribeiro, passando por Galvão, Lowie, Métraux, estendendo mesmo sua censura à “maioria dos etnólogos que estuda as populações autóctones sul-americanas” (p. 49).

É indiscutível que as sociedades indígenas do Nordeste foram pouco estudadas. Oliveira mesmo, por exemplo, fez sua pesquisa de campo (a partir de 1975) entre os Ticuna da Alta Amazônia, não no Nordeste, embora outros alunos de Roberto Cardoso já tivessem pesquisado na região⁸¹. O interesse da escola contatualista pelo Nordeste só tomou ímpeto, no Museu Nacional, na década de 90. Por isso, a crítica que Oliveira faz a toda a etnologia precedente parece-me algo descabida. Afinal, vinte anos atrás, era ele próprio quem falava em “descaracterização cultural” e em “desarticulação da organização social” dos grupos indígenas do Nordeste, aludindo mesmo a um “processo de proletarianização” que os impedia de “preservar sua condição camponesa” (Oliveira F^o, 1978)⁸². Hoje sua visão mudou, porque mudou a realidade: “o fato social que *nos últimos vinte anos* vem se

81. No prefácio de 1970 à segunda edição de *O índio e o mundo dos brancos*, Cardoso menciona que a dissertação de P. M. Amorim sobre os Potiguara (Museu Nacional, 1971) deveria ser “o ponto de partida para um estudo comparativo dos remanescentes indígenas do Nordeste, situados no limiar das sociedades aborígene e nacional, como um tipo particular de camponês do território brasileiro”. O atual interesse da equipe de Oliveira sobre o Nordeste remonta, assim, a um antigo projeto de Roberto Cardoso (que não é referido no artigo de Oliveira).

82. Neste trabalho de 1978, o autor contrastava também os índios nordestinos, camponeses pré-proletarizados, com os índios alto-xinguanos – isto é, os ‘índios misturados’ com os ‘índios puros’ –, e localizava os Ticuna na categoria intermediária de “campesinato comunal”.

impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a *emergência* de novas identidades como a *reinvenção* de etnias já reconhecidas” (*id.*, 1998: 53; grifos meus). É certamente injusto acusar de cego quem não via o que então era invisível, o que inclui o acusador. Além disso e sobretudo, é patente que Oliveira e sua equipe só foram se interessar pelos índios do Nordeste a partir do momento em que esses passaram exatamente a aspirar a um estatuto ‘descontínuo’ e ‘discreto’, isto é, a reivindicar identidades e territórios diferenciados, e a elaborar sua própria distintividade cultural frente à ‘condição camponesa’.

Tal constatação nos leva ao assunto que interessa. Que a distintividade *in fieri* dos povos indígenas do Nordeste seja o resultado de um projeto político dos povos envolvidos, isto é, que ela seja uma ‘distintivização’ ativa e não um dado cultural passivo ou ‘naturalizado’, *isso não muda nada*: nem o fato de que a auto-objetivação dos índios do Nordeste como coletivos diferenciados precedeu e guiou sua recente objetivação etnológica pelo contatualismo, nem o fato de que eles se tornaram objetivamente diferenciados. Duvidar desse último fato é supor, por contraste, que os coletivos indígenas ‘naturalmente’ distintos (os grupos mais ‘isolados’ da Amazônia, por exemplo) são mesmo *naturalmente* distintos, e não culturalmente, isto é, politicamente distintos, e que sua distintividade não é o resultado de um processo ativo e contínuo de diferenciação política: diferenciação frente a outros coletivos humanos, aos espíritos, aos animais⁸³. *Mas esse*

83. Esse processo – um ‘devir-índio’, diriam Deleuze e Guattari –, entretanto, não é nem puramente ‘diferenciante’, nem simplesmente ‘cultural’. Ele envolve tanto uma diferenciação *natural* frente a outros coletivos humanos, aos espíritos, aos animais, quanto uma *incorporação* cultural desses outros coletivos, dos espíritos, dos animais... Não são só os índios do Nordeste que tomaram (e continuam tomando) sua distintividade cultural ‘interna’ do ‘exterior’ e a naturalizaram – não no sentido pejorativo com que o

*processo é exatamente o mesmo que aquele por que passam agora os índios do Nordeste. Eles estão virando índios de novo, enquanto os outros índios simplesmente não pararam de virar índios esse tempo todo. Essa é a única diferença: pois todos estão virando índios exatamente do mesmo jeito. Se assim não fosse, o processo de reculturação dos índios do Nordeste seria uma ilusão – no que estou muito longe de crer. Ao contrário, às vezes penso que os teóricos da etnogênese política são os primeiros (e talvez os únicos, entre os etnólogos) a não acreditar que os índios do Nordeste sejam realmente índios. Com sua obsessão pelo clichê ‘crítico’ da desnaturalização, esses teóricos parecem conceber a cultura em reinvenção pelos índios do Nordeste como uma espécie de placebo sociológico – uma ‘ilusão bem fundada’, uma ‘invenção da tradição’ ou outro oxímoro conceitual do gênero. Mas como toda cultura é inventada, pois toda cultura é invenção (Wagner, 1981), a ‘invenção da tradição’ é apenas o modo pelo qual o olhar curto do sociólogo objetivista apreende a *tradição da invenção*. E uma ‘ilusão bem-fundada’ não é uma ilusão, ou só ilude os que se crêem depositários dos bons fundamentos científicos da realidade. (A propósito, a questão de saber se as etnias emergentes do Nordeste estão virando índios *de novo* ou ‘pela primeira vez’ – porque algumas dessas comunidades não teriam ‘continuidade histórica demonstrável’ com algum povo pré-colombiano – não faz o menor sentido. A descontinuidade histórica vale exatamente o mesmo que a continuidade histórica; o devir-índio envolve uma relação dos povos indígenas com seu passado, mas se trata de uma *relação presente com o passado*, não de uma *relação passada com o presente*.)*

Sigamos. Oliveira mostra como os índios do Nordeste se constituem ou constituíam em uma categoria problemática do ponto de vista administrativo – ‘índios misturados’ semelhantes

termo é utilizado pela crítica ocidental do fetichismo, mas no sentido de transformar ativa e deliberadamente a cultura em natureza.

em sua língua, aparência e modo de vida às populações camponesas: maus fregueses, portanto, para o órgão indigenista (e para os etnólogos 'puristas') –, e como sua ressurgência étnica colocou problemas diferentes, de natureza mais fundiário-assistencial que geopolítico-ambiental, daqueles enfrentados hoje pelos índios da Amazônia⁸⁴. O grande problema, de cuja solução os outros dependem, é o de reverter o estigma da 'mistura', de modo a assegurar um estatuto de indianidade jurídica plena. Isso explica o processo dito de etnogênese. O referencial teórico de Oliveira para pensar esse processo é "a bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e – é importante acrescentar – [os] estudos brasileiros sobre contato *interétnico*" (p. 53). O aporte específico do autor a esse repertório é o conceito de "*territorialização*".

A inspiração mais remota desse conceito é a clássica oposição evolucionista entre 'parentesco' e 'território', *societas* e *civitas*, estabelecida por Morgan (p. 54). Se bem compreendi Oliveira,

84. Daqueles enfrentados *hoje*, sublinhe-se. Os índios da Amazônia só começaram a ser tomados em termos 'ecológicos' e 'geopolíticos' nos últimos vinte anos, mais ou menos. Até então, seus problemas eram vistos como de natureza igualmente 'fundiária' e 'assistencial' (o que eles continuam sendo, em particular no que concerne à questão da saúde). A transferência do interesse de Oliveira para o Nordeste tem, por isso, aspectos de continuidade. A situação atual dos índios do Nordeste mostra certas analogias com a situação amazônica na época da atuação mais intensa desse etnólogo ali: o par Funai/terra indígena continua no centro de suas preocupações. Em boa parte da Amazônia atual, com as terras indígenas relativamente garantidas e a Funai amplamente alijada de sua função de mediador, em vista do estabelecimento de formas de interlocução direta dos índios com os poderes locais e com ONGs nacionais e internacionais, as preferências temáticas de Oliveira perdem algo de sua relevância. Acrescente-se a isso o fato de que os índios amazônicos precisam cada vez menos dos antropólogos como mediadores políticos, ao passo que, no caso do Nordeste, esses são mais que bem-vindos, pois sua presença no grupo indígena serve de evidência pública da reivindicada indianidade do grupo.

seu conceito de territorialização exprime a idéia de que a incorporação de uma sociedade indígena pelo Estado nacional envolve uma passagem do 'parentesco' ao 'território' como princípio de constituição social, ou, pelo menos, a instauração de uma "nova relação da sociedade com o território" (*loc. cit.*). A territorialização por incorporação a um Estado, ele mesmo territorialmente organizado, produz uma modificação no que poderíamos chamar de *natureza última* da sociedade indígena: um "processo de reorganização social" (p. 55) que implica, entre outras coisas, uma 'etnificação' da sociedade, isto é, o "estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora" e uma "reelaboração da cultura e da relação com o passado".

A ressurreição da polaridade parentesco/território por Oliveira me parece rica em implicações, digamos, simbólicas. Com efeito, o autor escolheu teoricamente o pólo do território, enquanto a etnologia 'clássica' do Museu Nacional tem se distinguido exatamente por suas contribuições a uma teoria do parentesco. Isso parece corresponder às preferências mais profundas das respectivas 'vertentes': a primeira ficou com a *civitas* nacional, a segunda com a *societas* nativa. É interessante ainda que, em seu modelo de territorialização, Oliveira vá atribuir ao *processo de territorialização* e ao nexo territorial o mesmo caráter sociogenético que os *processos de aparentamento* e a relação de parentesco desempenham nas análises da vertente 'clássica'. Assim, diz o autor sobre os grupos étnicos nordestinos, "a relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território" (p. 65), ao passo que a relação entre a pessoa e os coletivos em que ela se inclui são, no caso do outro modelo, mediadas pelo parentesco. Na verdade, a etnologia amazônica vem mostrando como muitas das formações sociais daquela região convertem continuamente o 'território' (a co-residência) em parentesco, ao definirem os residentes de um mesmo grupo local como parentes (Viveiros de Castro 1993a). No caso do modelo que Oliveira parece estar conceben-

do para os índios do Nordeste, é o parentesco que se converte em território. É como se nessa situação o conceito de *mistura corporal* – os índios misturados – necessitasse de uma contrapartida na *pureza territorial* – os territórios indígenas distintos reivindicados pelos índios. Compare-se também essa concepção da situação nordestina, em que a história é o território, com a visão dos ‘índios misturados’ estudados por Gow (1991), para quem a *Comunidad Nativa* (a coletividade indígena reconhecida juridicamente pelo Estado peruano) e as terras que lhe cabem são apenas suportes para a produção e o exercício do parentesco, e para quem “history is kinship”⁸⁵. Parece haver, entretanto, um discurso e uma prática do parentesco nas comunidades nordestinas (p. 61), mas infelizmente ficamos sabendo muito pouco sobre isso, porque na visão de Oliveira o território engloba o parentesco a ponto de eclipsá-lo.

O conceito de territorialização, diz o autor, é uma extensão das idéias de Barth sobre a identidade étnica como processo político: “afastando-se das posturas culturalistas, Barth definia um grupo étnico como um tipo organizacional, onde uma sociedade se utilizava de diferenças culturais...” (p. 55). Essa paráfrase feita por Oliveira sugere uma reificação ou mesmo personificação da *sociedade*, curiosa contrapartida daquele afastamento frente às *posturas culturalistas* que veriam cada ‘cultura’ como um ‘isolado’. À parte isso, a teoria da etnicidade de Barth é bem parecida com a noção lévi-straussiana da ‘cultura’ como conjunto de afastamentos significativos contextualmente definidos, fortemente criticada por Oliveira em seu artigo. No caso da etnicidade, naturalmente, quem ‘significa’ os afastamentos são os agentes, não o analista, e essa significação é um “ato político” (p. 55). Mas

85. É curioso que Oliveira, neste artigo em que elabora tão detalhadamente a noção de ‘índios misturados’, não tenha achado necessário fazer nenhuma referência ao livro de Gow, que trata de um povo que se define exatamente nesses termos.

como tão bem mostrou Carneiro da Cunha (1979), a etnicidade é uma transformação específica da lógica totêmica analisada por Lévi-Strauss: ela é a variante politicamente moderna do totemismo, pertencendo à estrutura 'totem, casta' discutida em *O pensamento selvagem*. (O que distinguiria a etnicidade do totemismo, entretanto, é o ser moderna, não o ser política, pois o totemismo é em si mesmo um dispositivo político. Ou, se quisermos usar a polaridade evolucionista revivida por Oliveira, o totemismo está para o mundo do 'parentesco' como a etnicidade para o universo do 'território'.)

Um comentário geral sobre a 'política' e o 'político'. A escola de Oliveira utiliza liberalmente as formas substantivas, adjetivas e adverbiais dessas palavras em suas interpretações, identificando-se, além disso, com o que chama de 'antropologia política'. A cultura, aliás, parece só ter sido readmitida no cenário contatualista porque ela foi 'politizada', isto é, porque ela pôde ser redefinida como a continuação da política por outros meios, graças ao uso efetivamente político da distintividade cultural por parte dos grupos nordestinos (o que explica a 'alta atratividade' dos índios do Nordeste para essa escola). Em lugar, portanto, de pôr a política na cultura, os neocontatualistas põem a cultura na política. Movimento aparentemente interessante; mas só aparentemente.

O recurso invariável ao 'político' funciona como o instrumento de realização daquele trabalho crítico que os contatualistas estimam mais que tudo: a desnaturalização das categorias antropológicas e dos fenômenos sociais. Trabalho meritório – se ele comesse por se aplicar à própria noção de 'política'. Com efeito, é difícil desnaturalizar o que quer que seja a partir de uma concepção violentamente naturalizada do 'político', que o vê como uma espécie de éter do mundo social, substância mística a mediar universalmente as ações humanas. Nada mais característico de certos impasses da antropologia contemporânea que esse processo conceitual de *essencialização da política*, expressão, por vezes, de

um naturalismo sumário (na verdade, uma teoria da natureza humana) que subscreve princípios grandiosos e vagos como o “caráter central do conflito para o entendimento dos fatos sociais” (Oliveira F^o, 1988: 11)⁸⁶. Os partidários desse politicismo generalizado pretendem estar desnaturalizando a sociedade, mas apenas para melhor renaturalizá-la no elemento universal do político (talvez na ilusão de que ele seja naturalmente desnaturalizado), que passa então a funcionar como *segunda natureza*, isto é, como o equivalente naturalizado da ‘cultura’, nos termos do tradicional dualismo ‘natureza/cultura’. Essa antropologia política, com sua retórica pré-fabricada do ‘conflito’, das ‘estratégias’ e dos ‘recursos’ é bem diferente de uma verdadeira antropologia da política (Goldman & Palmeira, 1996), que só começa quando se pergunta *o que pode ser* uma dimensão do ‘político’ em sociedades diferentes da nossa. Pois não é possível pôr a cultura na política sem pôr o político na cultura⁸⁷. E, enquanto alguns ainda se afoam em desnaturalizar a sociedade (trabalho

86. Este princípio tem um valor heurístico tão pequeno quanto o de seu hipotético contrário consensualista e ‘equilibrista’.

87. Falei no dualismo natureza/cultura que continua a orientar o desiderato da ‘desnaturalização’. Mas há, é claro, os que unificam, como bons ‘materialistas’, a dicotomia entre o mundo físico da energia e o mundo político do interesse nos termos de uma termodinâmica universal da *escassez*, esse tema-chave da cosmologia ocidental com profundas raízes religiosas (Sahlins, 1996). Mesmo entre os dualistas, encontram-se sinais dessa dependência frente à metafísica naturalista da *escassez*. Não adianta muito dourar a pílula alegando que os recursos escassos, objeto e causa daquele conflito de interesses postulado como princípio e fim da vida social, não são definíveis universalmente, mas sim “recursos socialmente valorizados” (Oliveira F^o, 1988: 11). Tudo que se consegue com isso é produzir um monstro conceitual que poderíamos batizar com o nome de ‘utilitarismo simbólico’. Mas, como os fundamentos propriamente simbólicos da valorização social de tais ‘recursos’ não podem ser examinados – sob pena, seja de tautologia, seja (*horresco referens*) de culturalismo explícito –, sua composição vira uma espécie de caixa-preta (o ‘arbitrário cultural’), permitindo assim o retorno clandestino de um utilitarismo sem adjetivos.

de Sísifo, pois naturalizar-se é precisamente a função da sociedade), os etnólogos 'clássicos' e outros antropólogos já passaram ao programa mais interessante que é o de *desnaturalizar a natureza*, desmontando as essências, físicas ou políticas, com que se tentam reduzir os mundos indígenas às categorias da razão ocidental. À *naturalização da política* praticada pelo neocontatualismo, a antropologia contrapõe, portanto, uma *política da natureza*, que problematiza a distinção – política, naturalmente – entre humanos e não-humanos, cultura e natureza, sociedade e ambiente (Latour, 1991, 1998; T. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996b). Fim do comentário.

O aporte específico do conceito de territorialização em relação às propostas de Barth, diz Oliveira, seria a idéia de que a etnificação dos grupos territorializados, e a própria noção de grupo étnico, depende do processo de territorialização: é o Estado-nação que etnifica, ao territorializar. A hipótese seria muito interessante, se levássemos a coisa por caminhos outros em que a leva Oliveira. Em suas mãos, a territorialização etnificante se transforma em *verdade*, na acepção hegeliana da palavra, dos povos indígenas, como já acontecia com os antepassados desse conceito: a situação colonial, a indianidade. "A noção de territorialização tem a mesma função heurística que a de situação colonial [...] da qual descende e é caudatária em termos teóricos" (p. 56). Ela é sobretudo caudatária do conceito de *indianidade*, proposto pelo próprio autor em seu estudo sobre os Ticuna (*id.*, 1988)⁸⁸. De fato, ela é sua radicalização: no caso ticuna, ainda havia um 'arbitrário cultural' *anterior* (histórica e logicamente) ao processo de indianização, e ainda se falava em 'instituições nativas' que seriam infiltradas e tomadas pelas 'instituições coloniais'. No caso nordestino, tal como visto por Oliveira, *tudo é posterior* ao proces-

88. Este conceito, por sua vez, é descendente direto do conceito darciano de "índio genérico".

so de territorialização. Os índios atuais do Nordeste são criados pelo Estado *ex nihilo*, visto que o foram a partir de um substrato sociocultural aniquilado pela sociedade invasora: as instituições nativas são instituídas pelas instituições coloniais, isto é, *elas são instituições coloniais*. A *civitas* produziu a *societas*. O processo de territorialização é

o movimento pelo qual um objeto político-administrativo vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). E aí volto a reencontrar Barth, mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social (*id.*, 1998: 56).

O discurso é profundamente ambíguo. Um *objeto político-administrativo* vem a se *transformar* em uma *coletividade organizada*. Isto é, a criatura parece dotada de certa autonomia frente ao criador. Mas, ao mesmo tempo, afirma-se que o processo de territorialização

trouxe consigo a imposição aos índios de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos índios que habitam as reservas indígenas e são objeto, com maior grau de compulsão, de exercício paternalista da tutela (fato independente de sua diversidade cultural). Dentre os componentes principais dessa *indianidade* [...] cabe destacar a estrutura política e os rituais diferenciadores (p. 59).

Ou seja, o objeto político-administrativo na verdade *não* 'se transforma' em coletividade organizada – ele *é a organização* dessa comunidade organizada; ele provê as 'instituições' e as 'representações' (as "crenças") da comunidade. O arbitrário cultural se torna literalmente arbitrário. E se Barth ainda se "restringi[a] à dimensão identitária" dos grupos étnicos, Oliveira vai ver a territorialização etnificante como fenômeno total, como potência sociogenética. A condição de grupo étnico é anterior à de grupo

social; o grupo étnico produzirá a sociedade, porque o Estado produziu o grupo étnico. Em outras palavras: o Estado nacional criou a sociedade indígena. Os povos originários são povos originados. *Originário, só o Estado.*

Mas, com isso, o discurso contatualista se vê diante do problema de legitimar as culturas indígenas nordestinas perante a antropologia, visto que ele suspeita que esta suspeite que tais culturas não sejam 'autênticas'. O que aconteceu? Vejamos. Os índios do Nordeste estão usando sua distintividade cultural para afirmar sua distintividade cultural. Mas como o etnólogo contatualista vê a distintividade cultural (que os índios usam) como expressão histórica do Estado territorializador, a distintividade cultural (que os índios afirmam) precisa ser legitimada de alguma outra forma. Se é que há alguma outra forma. O mal-estar conceitual sentido aqui pelos contatualistas parece derivar da tradicional confusão entre gênese e significação (ou função) de uma forma ou fenômeno social. Do fato de que as instituições socioculturais indígenas se *originaram* historicamente de um processo de territorialização estatal não se segue que sua função presente seja a de *exprimir* esse processo, ou que sua *significação indígena* tenha qualquer coisa a ver com ele. É exatamente isso que o processo impropriamente chamado (pois se trata de um devir, não de uma gênese) de etnogênese nordestina está mostrando, *contra* as interpretações do processo de 'indianização' características da doutrina contatualista. Interpretações que ela agora se vê forçada a modificar – mas das quais não consegue abrir mão inteiramente.

As culturas indígenas da Amazônia, como vimos anteriormente, haviam sido reduzidas por Oliveira ao regime do 'apesar de'; as culturas indígenas do Nordeste vão continuar modalizadas pela retórica do 'apesar'. Só que agora vai ser preciso inverter o argumento. Se os índios da Amazônia eram reduzidos a uma comum indianidade colonial *apesar de* sua diversidade cultural (ou

a diversas indianidades coloniais *apesar de* sua unidade cultural), no caso nordestino será necessário mostrar, ao contrário, que estamos diante de culturas 'legítimas' ou 'autênticas', *apesar de* elas terem sido constituídas por diferentes "fluxos e tradições" culturais, *apesar de* não serem distintivamente distintas – pois partilhadas por grupos indígenas diferentes –, e *apesar de* terem a função primariamente diacrítica de afirmação de uma indianidade imposta pelo Estado (pp. 59–60). Assim, adverte-se o leitor: "para que sejam legítimos componentes [aos olhos de quem?] de sua cultura atual, não é preciso que tais costumes e crenças sejam [...] traços exclusivos daquela sociedade" (p. 59). E se a ênfase no caso dos índios da Amazônia era sobre os "processos homogeneizadores", agora vai ser preciso dizer que "o processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador..." (*loc. cit.*). Com efeito, em uma situação de 'mistura' na qual o vetor político indígena está orientado exatamente para uma 'desmistura', é preciso ao mesmo tempo *afirmar a homogeneização*, indispensável à economia teórica do contatualismo (a territorialização impõe uma situação de indianidade que é "independente da diversidade cultural" [p. 59]), e *negá-la*, porque os próprios índios estão a fazê-lo.

Assim, por exemplo (pp. 60–61), aprendemos que "os Xukuru e Xukuru-Kariri [...] fazem a distinção entre os 'índios puros' (de famílias antigas e reconhecidas como indígenas) e os 'braiados' (produtos de intercasamento com brancos[...])". Interessante ver os índios misturados do Nordeste usando aquela categoria tão detestada pelos contatualistas – 'índios puros', essa coisa em que só os etnólogos clássicos acreditam – e que eles façam a distinção entre 'puros' e 'misturados', isto é, a exata distinção que Oliveira pretende desfazer com seu elogio da mistura. Isso me parece resumir o paradoxo central da teoria contatualista: os povos que ela escolheu como *objeto perfeito* (cria-

dos pelo Estado, etnificados, territorializados, vernaculizados, não-exotizáveis etc.) são os principais interessados no discurso que ela rejeita: o discurso da cultura pura e sem mistura⁸⁹. *Vai ser preciso então não acreditar nos índios.*

A solução para esse problema incômodo é a transformação da cultura em metáfora – em metáfora política. Isto é, vai ser necessário adotar uma abordagem ‘simbolista’ da cultura, para usarmos o vocabulário da antropologia da religião (Skorupski, 1976). Os partidários da abordagem simbolista sustentam que as crenças religiosas dos ‘primitivos’ não podem ser tomadas literalmente (pois, nesse caso, seriam absurdas), mas devem ser interpretadas como significando *verdadeiramente* outra coisa: a ‘sociedade’, ou algo do gênero (o ‘político’, por exemplo). Os contatualistas generalizam, por assim dizer, essa tese para ‘toda’ a cultura. Visto terem se proibido de interpretar as culturas indígenas como culturas indígenas – já que elas não são ‘na verdade’ culturas originárias, e se tomadas literalmente só poderiam refletir o rosto do Estado que as criou –, interpretam-nas como significando *realmente* outra coisa: a vontade de obter terras, assistência e identidade jurídica. As culturas indígenas nordestinas são ‘autênticas’, pensam, com razão, os contatualistas – mas, pensam também eles, elas não são autênticas pelas razões que os índios pensam. Elas o são porque *elas significam os índios*, não porque *os índios significam com elas*. Ou, em outras palavras: os contatualistas pensam que os índios, com suas culturas, estão a significar apenas sua própria *indianidade*; mas, para os índios, o que se significa com elas é a *realidade*.

Com tais argúcias teológicas sobre uma indianidade imposta que se transforma em autenticidade metafórica, os contatualistas caem nos braços de quem menos se poderia esperar: de Émile

89. Tal paradoxo, que o contatualismo partilha com algumas outras abordagens contemporâneas, já foi apontado por Sahlins (1997a, b).

Durkheim, o patrono, justamente, da abordagem simbolista. Depois de haver transformado a cultura em metáfora da política, Oliveira transforma essa cultura politizada em religião indígena. Ao discutir o célebre ritual do toré, praticado por todos ou quase todos os grupos nordestinos, o autor o define de início como um ritual político, destinado a marcar as fronteiras entre 'índios' e 'brancos'. Mas isso não o torna menos religioso, muito pelo contrário: ao se indagar sobre a "natureza última dos grupos étnicos", Oliveira (discordando respeitosamente de Barth, para quem essa natureza seria "a política") afirma que, no caso nordestino, "cada comunidade é imaginada como uma *unidade religiosa* e é isso que a *mantém unificada* e permite criar as *bases internas* para o exercício do poder" (p. 61; grifos meus). O autor menciona então os 'encantados' (espíritos), evocados pelos índios para legitimar sua relação com uma originariedade imemorial, e conclui que o processo de etnificação envolve a criação de uma "comunhão de sentidos e valores", exigindo uma "reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva" (p. 66).

Essa imagem das sociedades indígenas nordestinas, construída pelo discurso contatualista, é curiosamente evocativa de *As formas elementares da vida religiosa*. Ao buscar mostrar como a etnogênese produz entidades autenticamente indígenas, Oliveira sai-se com entidades antropológicamente durkheimianas: uma vida espiritual voltada para a celebração do sentido de pertença à comunidade; rituais que marcam a fronteira entre o sagrado (os membros do grupo, ou os índios puros) e o profano (os brancos, os índios misturados); divindades que são como totens territoriais a assegurar a ligação entre o mundo histórico e sua origem mítica; e uma 'natureza última' de tipo religioso, expressão de uma *consciência coletiva* étnica. Ou seja: a etnogênese como reencantamento da sociedade. Mas poderíamos também dizer: a etnogênese como naturalização da sociedade, pois é para isso

que serve a ‘religião’ durkheimiana⁹⁰. E assim a solução metaforizante do paradoxo só fez deslocá-lo para mais adiante: um discurso teórico dedicado a ‘desnaturalizar a sociedade’ se vê diante de uma sociedade dedicada (como toda sociedade) a se naturalizar – e, suprema ironia, dedicada a fazê-lo nos termos (o que é menos comum) formulados por um pensador não exatamente popular entre os contatualistas. Oliveira, que havia começado sua exposição com uma acusação a Lévi-Strauss por seu ‘arcaísmo’ teórico, acabou assim recuando para eras bem mais arcaicas: primeiro, Morgan; agora, Durkheim.

Após ter transformado a cultura em metáfora, Oliveira passa então em revista as metáforas da cultura. Examinando as noções utilizadas para nomear o fenômeno em discussão, o autor censura, por (como sempre) naturalizantes, o termo ‘etnogênese’, que, segundo ele, “não caberia tomar como conceito ou mesmo noção”, e a expressão ‘índios emergentes’, a qual “sugere associações de natureza física e mecânica quanto ao estudo da dinâmica dos corpos, o que pode trazer pressupostos e expectativas distorcidos quando aplicada ao domínio dos fenômenos humanos” (p. 62). Seja... Mas, entre as noções recusadas como naturalizantes, uma chama a atenção:

90. Oliveira não nos dá muitos elementos sobre a vida religiosa dos povos nordestinos. Sua atenção está voltada exclusivamente para os aspectos ‘durkheimianos’, como se viu, das práticas e idéias religiosas desses grupos, isto é, para sua função de expressão de uma consciência coletiva unificada. Nada ficamos sabendo, por exemplo, das dimensões ‘contradurkheimianas’ da vida espiritual indígena, como as acusações de feitiçaria, ou sobre práticas xamanísticas, ‘mágicas’ etc. Assim como tudo que se diz sobre o parentesco sublinha exclusivamente seu papel de operador étnico de inclusão/exclusão, assim também o que lemos sobre a religião gira exclusivamente em torno de suas funções de separação entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ do *socius* – para recordarmos aquela distinção tão criticada pelos contatualistas. E onde foi parar, aliás, o “caráter central do conflito para o entendimento dos fatos sociais”, nessa visão profundamente consensualista da etnogênese nordestina?

Também outras noções que ocupam lugares precisos dentro de certos quadros teóricos podem vir a ser utilizadas com significados muito deslocados e referidos à metáfora naturalizante acima criticada: é o caso dos conceitos de acamponesamento/proletarização, cujo par é aplicado por Amorim [...] para descrever um ciclo evolutivo marcado pela fatalidade [...] atribuída à história. (*loc. cit.*).

Foi só isso que parece ter sobrado, no discurso dos contatualistas, dos conceitos de acamponesamento e de proletarização. Sua aplicação à situação nordestina por um pesquisador anterior é desqualificada, por implicar uma concepção fatalista e evolucionista da história. Sem dúvida. Mas Oliveira (1978) já usara largamente essas noções, ainda que provavelmente dentro dos tais quadros teóricos mais precisos. Ele classificava, então, os Ticuna como camponeses; ele recusa, agora, a pertinência do conceito para o caso dos índios muito mais ‘camponeses’ do Nordeste. Por que escolheu *não* usar esse conceito agora? Por que, em suma, os ditos quadros teóricos não seriam aplicáveis à etnogênese? Seria talvez porque eles não têm *nada* a dizer sobre ela?

A transição da fricção acamponesadora à etnicidade indianizadora traduz um reconhecimento da inadequação e imprecisão do equipamento teórico do contatualismo. Tributário do prognóstico darciano da desapareição das culturas indígenas, e em seguida dos tais “quadros teóricos” que previam com precisão científica o acamponesamento dos povos indígenas – não eram apenas as versões ‘naturalizantes’ que o faziam, ao contrário do que diz Oliveira –, o discurso contatualista não dispunha de espaço conceitual para a ‘virada’ indígena da reculturação e da retradicionização. Na verdade, os contatualistas não faziam a menor idéia de que tal processo fosse acontecer. Para eles, os índios do Nordeste eram definitivamente camponeses, e os da Amazônia, se já não o eram, estavam virando camponeses. Quando os índios pré-camponeses da Amazônia começaram a tirar suas

‘roupas de branco’, a se pintar de vermelho e a dançar com cocares e bordunas na Praça dos Três Poderes – bem, nesse caso ainda se podia achar alguma saída honrosa. *Mas quando camponeses do Nordeste começaram a virar índios* –, aí ficou claro que algo estava muito errado. A teoria do ‘acamponesamento/proletarização’ acabou, assim, abandonada pelos contatualistas. Já não era sem tempo; só acho que ela merecia um enterro mais decente que o proporcionado por esse artigo.

O discurso teórico da etnogênese representa a incorporação, algo constrangida e recalcitrante, daquele ‘culturalismo’ outrora e ainda tão vilipendiado pela escola do contato, em particular por sua variante fundamentalista. Mas há passos adicionais a dar. Tendo aceitado a ‘cultura’ que os índios lhe impuseram, o discurso do contato precisa agora começar a tomar suas distâncias do paradigma individualista e politicista que ele herdou de abordagens como a de Barth (não que precise ir tão longe a ponto de encontrar Durkheim). Oliveira faz algumas reflexões nesse sentido. Ele havia começado o artigo com um castigo nos culturalistas e outros essencializadores das culturas autóctones; mas ele o termina aludindo à necessidade de se “superar a polaridade” entre as teorias instrumentalistas e primordialistas da etnicidade (p. 64) – tarefa nada fácil –, evocando todo um imaginário da origem e chegando, por fim, a formulações de um lirismo étnico que não envergonhariam Herder. O tema da “viagem de volta”, tão belamente desenvolvido por Oliveira, poderia assim se aplicar em mais de um sentido. Parece que começamos a assistir a uma viagem de volta da escola brasileira de etnologia ao país da cultura.

Essa viagem não vai ser fácil. Há enigmas e paradoxos no caminho:

Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de ‘raça’ e desconstruir a de ‘etnia’, os membros de um grupo étnico

encaminham-se, freqüentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora (p. 65).

Pois bem – como reagir frente a esses enigmas? Devemos tentar convencer os índios de que cultura pura e conexão com a origem são ‘mitos’ da má antropologia? (Talvez devamos, ao contrário, reconhecer que esses temas são, precisamente, *míticos*, no sentido antropológico do termo – donde sua força). Ou será que simplesmente *não sabemos o que dizer* a tal respeito, e por isso não devemos dizer nada, como propõe Oliveira, mas apenas nos recolher humildemente diante do *mistério* desses “planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora”? À parte essa saída mística para o paradoxo da contradesmistificação – paradoxo que foi criado pela teoria dos contatualistas, não pelos índios que ela pretendia compreender –, o autor não parece ter mesmo muito a dizer⁹¹. Não deixa, ademais, de soar estranha sua sugestão implícita de que a antropologia possa alguma vez ter legitimamente reivindicado o direito de “arbitrar” o que quer que seja. Pois, afinal, o “arbitrário cultural” é justamente aquilo que nunca coube aos “de fora” arbitrar.

Em conclusão a seu artigo, Oliveira dá quatro lições de moral teóricas aos “americanistas europeus” (sinédoque que, como já adverti, designa a etnologia não-contatualista feita no Brasil ou alhures). Não vou comentar três dessas lições, pois são de muito pequena valia. Mas uma delas merece uma rápida reflexão, também conclusiva, pois este ensaio já vai demasiado longo:

91. Tenho às vezes a impressão de que a sociologia da desnaturalização rompeu tantas vezes com o senso comum que este perdeu a paciência e resolveu romper de vez com ela. E se há pelo menos uma diferença importante entre as ciências humanas e físicas, é que nas primeiras as rupturas com o senso comum costumam ser pagas na mesma moeda.

[A]s culturas não são coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos. O que as torna assim são, por um lado as demandas dos próprios grupos sociais (que através de seus porta-vozes instituem suas fronteiras), e, por outro, a complexa temática da autenticidade (que acaba por conferir uma posição de poder ao antropólogo, demarcando espaços sociais como legítimos ou ilegítimos) (p. 68).

Leiam-se com cuidado essas proposições. Começemos pela segunda parte, mais simples: a “complexa temática da autenticidade”. Quanto a isso, só posso concordar com o autor: ela é de fato complexa; mas não é necessário torná-la misteriosa, nem imaginar que os antropólogos sejam co-autores do mistério. A primeira parte da lição, entretanto, é que é propriamente complexa, ou, melhor dizendo, paradoxal. Atenção ao argumento: as culturas *não são* coextensivas às sociedades nacionais ou aos grupos étnicos; *o que as torna assim* são as demandas dos grupos sociais. Muito bem; mas, afinal, elas *são ou não são* coextensivas às sociedades nacionais e grupos étnicos? Existiria por acaso uma *essência*, uma *natureza* cultural não-coextensiva (às sociedades nacionais etc.), que é tornada *aparência* coextensiva? Existiria algo além, algo atrás, algo antes das demandas dos “próprios grupos sociais”, algo que esses grupos *tornam assim* – assim coextensivo a si mesmos? Mas isso seria supor que existe uma cultura qualquer, em algum lugar, *esperando* que uma demanda política de um grupo social venha se acoplar a ela, tornando-a coextensiva. Isso é naturalização. Se não é isso, se as culturas são *criadas* pelas demandas dos grupos sociais, e se são criadas *como* coextensivas aos grupos sociais, bem, então elas *são* realmente coextensivas. Mas isso também é naturalização.

Perturbado por vários paradoxos e preso em impasses diversos, o discurso contatualista não tem muitas lições de moral a dar à etnologia brasileira. A conclamação de Oliveira a um retorno às “preocupações inovadoras e reflexões bastante originais”

(p. 67) da antropologia brasileira das décadas de 50 e 60 não me entusiasma. Entusiasma-me ainda menos a lamentável menção *in extremis* a uma “dimensão ético-valorativa do exercício da ciência” (*loc. cit.*), dimensão à qual a escola contatualista teria um acesso privilegiado, e da qual os “americanistas europeus” estariam – é o que se deixa entender – tristemente distanciados. Semelhante insinuação não contribui para o melhor enquadramento de nenhum dos problemas teóricos ou práticos com que se defronta a antropologia brasileira. Pois, quanto à ética e aos valores, penso que estamos todos mais ou menos do mesmo lado. Aqui não há verdadeiro dualismo, nem cisão que evitamos abordar, nem grande diferença.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Université de Paris-X (Nanterre), tese de doutorado.
- _____. 1988. La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme* 106-107: 87-119.
- _____. 1993. L'Or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature. *L'Homme* 126-128: 349-378.
- _____. 1995. Anthropologie appliquée ou 'anthropologie impliquée'? Ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ J.-F. (org.). *Les applications de l'anthropologie*. Paris: Éditions Karthala. pp. 87-118.
- ARGYROU, Vassos. 1999. Sameness and the ethnological will to meaning. *Current Anthropology* 40, Supplement: S29-S41.
- ARRUTI, José Maurício. 1995. A narrativa do fazimento, ou, por uma antropologia brasileira. *Novos Estudos* 43: 235-243.
- _____. 1997. A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana* 3 (2): 7-38.
- AZANHA, Gilberto. 1984. *A 'forma' timbira: estrutura e resistência*. São Paulo: Depto. de Antropologia, FFLCH da Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado:

- BALDUS, Herbert. 1968. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira (vol. II)*. Hannover: Völkerkundliche Abhandlungen, Bd IV.
- BARTH, Fredrik. 1992. Towards greater naturalism in conceptualizing societies. In: KUPER A. (org.), *Conceptualizing society*. Londres: Routledge. pp. 17–33.
- BASSO, E. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- BUTT COLSON, Audrey & HEINEN, H. Dieter (orgs.). 1983–1984. *Themes in political organization: The Caribs and their neighbours (Antropologica 59-62)*. Caracas: Fundación La Salle.
- CALAVIA S., Oscar. 1995. *O nome e o tempo dos Yaminawa*. São Paulo: Universidade de São Paulo, tese de doutorado.
- CARDOSO, Fernando Henrique. 1962. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. São Paulo: DIFEL.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira.
- _____. 1967. Áreas de fricção interétnica na Amazônia. In: LENT, H. (org.). *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica (vol. 2: Antropologia)*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, pp. 187–193.
- _____. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- _____. 1978. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & RUBEN, Guilherme R. (orgs.). 1995. *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1973. Logique du mythe et de l'action: le mouvement messianique canela de 1963. *L'Homme* XIII: 5–37.
- _____. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krabó*. São Paulo: Hucitec.
- _____. 1979. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. *Revista de Cultura e Política* 1: 35–39.
- _____. 1986. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1987. *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1992. Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 133–154.

- _____. (org.) 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/ Companhia das Letras.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. 1985. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Journal de la Société des Américanistes* LXXI: 191-217.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- CRÉPEAU, Robert. 1995. A antropologia brasileira vista do Québec: uma proposta de pesquisa. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. & RUBEN, G. (orgs.), *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 139-154.
- CROCKER, J. Christopher. 1985. *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.
- DaMATTA, Roberto. 1970. Mito e antimito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (*Comunicação*, vol. 1), pp. 77-106.
- _____. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- DAVIS, Shelton. 1977. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DELACAMPAGNE, Christian & TRAIMOND, Bernard. 1997. La polémique Sartre/Lévi-Strauss revisitée. Aux sources des sciences sociales d'aujourd'hui. *Les Temps Modernes* 596.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1980. *Milles plateaux*. Paris: Minuit.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- _____. 1992. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A. (org.), *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, pp. 107-126.
- DESCOLA, Philippe & TAYLOR, Anne-Christine (orgs.). 1993. *La remontée de l'Amazonie*. *L'Homme* 126-128.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FARAGE, Nádia. 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz & Terra/Anpocs.
- FARDON, Richard. 1990. General introduction. In: FARDON, R. (org.), *Localizing strategies: regional traditions of ethnographic writing*. Edinburgh/Washington: Scottish Academic Press/Smithsonian Institution Press, pp. 1-35.

- FAUSTO, Carlos. 1991. *Os Parakanã: dravidiano e casamento avuncular na Amazônia*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional, dissertação de mestrado.
- . 1997. *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia oriental: por uma teoria da guerra indígena*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional, tese de doutorado.
- . 1999. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. *American Ethnologist*, no prelo.
- FERNANDES, Florestan. [1956-1957]. 1975. Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil. In: *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, pp: 119-190.
- FOUCAULT, Michel. 1979. A governamentalidade. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, pp: 277-293.
- GALLOIS, Dominique. 1988. *O movimento na cosmologia wayãpi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo: Depto. de Antropologia, FFLCH da Universidade de São Paulo, tese de doutorado.
- . 1993. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Wayãpi*. São Paulo: NHI/USP.
- GELL, Alfred. 1995. Strathernograms: or, the semiotics of mixed metaphors. In: GELL, A. *The art of anthropology* (no prelo).
- GERHOLM, T. & HANNERZ, U. (orgs.). 1982. *The shaping of national anthropologies*. *Ethnos* 42 (special issue).
- GLEDHILL, John. 1996. Against the motion. In: WADE, Peter (org.), *Cultural Studies will be the death of anthropology*. Manchester: The GDAT Debate 8: 42-48.
- GOLDMAN, Marcio & PALMEIRA, Moacir. 1996. Apresentação. In: PALMEIRA, M. & GOLDMAN, M. (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contracapa, pp: 1-12.
- GONÇALVES, Marco Antonio. 1993. *O significado do nome: cosmologia e nomeação entre os Pirabã*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- . 1995. *Um mundo inacabado: cosmologia e sociedade pirabã (povo da Amazônia oriental)*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional, tese de doutorado.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1998. "A man who went under the earth": how an indigenous Amazonian world changes in time. Livro em preparação.
- . 1999. Between comparison and cultural history: an Amazonian case study. Londres: LSE (inédito).

- GRUPIONI, Luís D. B. (org.). 1994. *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto.
- HEMMING, John. 1978. *Red Gold: The conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1987. *Amazon frontier: the defeat of the Brazilian Indians*. Londres: MacMillan.
- HENLEY, Paul. 1996a. South Indian models in the Amazonian lowlands. *Manchester Papers in Social Anthropology* 1.
- . 1996b. Recent themes in the anthropology of Amazonia: history, exchange, alterity. *Bulletin of Latin American Research*: 231-245.
- HILL, Jonathan (org.). 1988. *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press.
- HIRTZEL, Vincent. 1998. De l'anthropologie morale à l'économie symbolique de la prédation: à propos de deux sociologies amazonistes. Mémoire de DEA: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- HORNBORG, Alf. 1988. *Dualism and hierarchy in lowland South America: trajectories of indigenous social organization*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1988. The gun and the bow: myths of white men and indians. *L'Homme* 106-107 XXVIII (1-3): 138-155.
- INGOLD, Tim (org.). 1991 [1996]. Language is the essence of culture. In: INGOLD, Tim (org.). *Key debates in anthropology*. Londres: Routledge, pp: 147-198.
- KENSINGER, Kenneth (org.). 1984. *Marriage practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press.
- KUPER, Adam. 1992. Introduction. In KUPER, A. (org.), *Conceptualizing society*. Londres: Routledge.
- LADEIRA, Ma. Elisa. 1982. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. São Paulo: Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado.
- LATOURE, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Editions La Découverte.
- . 1996a. Not the question. *Anthropology Newsletter* 37 (3).
- . 1996b. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

- _____. 1998. *Politiques de la nature*. Livro em preparação.
- LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e nekerets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, tese de doutorado.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973 [1950]. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, pp. ix-lii.
- _____. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- _____. 1964-1971. *Mythologiques I-IV*. Paris: Plon.
- _____. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- _____. 1975. *La voie des masques*. Genebra: Éditions Albert Skira.
- _____. 1985. *La potière jalouse*. Paris: Plon.
- _____. 1991. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- _____. 1998. Voltas ao passado. *Mana* 4 (2): 107-117.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1992. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, pp. 155-172.
- _____. 1995. *Um grande cerco de paz*. São Paulo/Petrópolis: Anpocs/Vozes.
- _____. 1998. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: OLIVEIRA, J. P. de (org.), *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- LIMA, Tânia Stolze. 1986. *A vida social entre os Yudjá (índios juruna): elementos de sua ética alimentar*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional, dissertação de mestrado.
- _____. 1995. *A parte do canim: etnografia juruna*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional, tese de doutorado.
- _____. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2 (2) 21-47.
- LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís D. B. (orgs.). 1995. *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/Unesco.
- LOPES DA SILVA, Aracy. [1980]. 1986. *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP.
- MARCELIN, Louis. 1996. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional, tese de doutorado.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1967. *Akwe-Shavante society*. Oxford: Clarendon Press.

- MAYBURY-LEWIS, David (org.). 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- McCALLUM, Cecilia. 1989. *Gender, personhood and social organization amongst the Cashinabua of Western Amazonia*. Londres: London School of Economics, tese de doutorado.
- MELATTI, Julio Cezar. 1978. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- _____. 1982. A etnologia das populações indígenas do Brasil, nas duas últimas décadas. *Anuário Antropológico* 80: 253-275.
- _____. 1983. A antropologia no Brasil: um roteiro. Brasília: Universidade de Brasília, *Trabalhos em Ciências Sociais, Série Antropologia* 38.
- MENEZES BASTOS, Rafael José. 1990. *A festa da jagnatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. São Paulo: Depto. de Antropologia, FFLCH da Universidade de São Paulo, tese de doutorado.
- MENGET, Patrick (org.). 1985. Guerres, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: 129-208.
- MONTEIRO, John Manuel. 1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MULLER, Regina Polo. 1990. *Os Asurini do Xingu: história e arte*. Campinas: Editora da Unicamp.
- OLIVEIRA Fº. 1978. *A fronteira e a viabilidade do campesinato indígena*. Rio de Janeiro: Biblioteca do PPGAS do Museu Nacional, trabalho apresentado na IIIª Reunião do Grupo de Pesquisadores da Agricultura na Amazônia.
- _____. 1988. "O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq.
- _____. 1998. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4 (1): 47-77.
- OLLMAN, Bertell. 1976. *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ORTNER, Sherry B. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies of Society and History* 26 (1): 126-166.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage*. Oxford: Clarendon.
- _____. 1977. Comments to the symposium 'Social time and social space in lowland South American societies'. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris, 1976). Paris: Société des Américanistes, pp. 387-394.

- _____. 1981. Review article: Amazonian anthropology. *Journal of Latin American Studies* 13 (1): 151-164.
- OVERING KAPLAN, Joanna (org.). 1977. Social time and social space in lowland South American societies. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, II, pp. 7-394. Paris: Société des Américanistes.
- PEIRANO, Mariza. 1981. *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*. Cambridge: Harvard University, tese de doutorado.
- _____. 1992. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- _____. 1995. Desterrados e exilados: antropologia no Brasil e na Índia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (org.). *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, pp 13-30.
- _____. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. 1998. When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology* 27: 105-128.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1992. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, pp.115-132.
- _____. 1997. *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. São Paulo: Depto. de Antropologia, FFLCH da Universidade de São Paulo, tese de Doutorado.
- RAMOS, Alcida R. 1980. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec/INL.
- _____. 1988. Indian voices: contact experienced and expressed. In: HILL, J. (org.). *Rethinking history and myth*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 214-234.
- _____. 1990a. Ethnology Brazilian style. Brasília: Universidade de Brasília, *Trabalhos em Ciências Sociais, Série Antropologia* 89.
- _____. 1990b. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero/UNB.
- REIS, Fábio W. 1991. O tabelão e a lupa: teoria, método generalizante e idiografia no contexto brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16, ano 6: 27-42.
- RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 1995. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RICARDO, Carlos Alberto. Os índios e a sociodiversidade nativa contempo-

- rânea no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís D. B. (orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/Unesco, pp.29-60.
- RIVIERE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organisation*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1984. *Individual and society in Guiana: A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1993. The amerindianization of descent and affinity. *L'Homme* 126-128 XXXIII (2-4): 507-516.
- SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- _____. 1993. Waiting for Foucault. *Prickly Pear Pamphlet* 2: 21.
- _____. 1995. *How "natives" think: about Captain Cook, for example*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 1996. The sadness of sweetness: the native anthropology of Western cosmology. *Current Anthropology* 37 (3): 395-428.
- _____. 1997. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte I). *Mana* 3 (1): 41-73.
- _____. 1997. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte II). *Mana* 3 (2): 103-150.
- SCHADEN, Egon. 1976. O estudo atual das culturas indígenas. In: SCHADEN, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- SEEGER, Anthony & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1977. Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais* 2.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto A. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- SILVA, Márcio. 1993. *Romance de primas e primos: etnografia do parentesco waimiri-atroari*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional, tese de doutorado.
- SIMONDON, Gilbert. 1964. *L'individu et sa genèse physico-biologique (L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information)*. Paris: PUF.

- SKORUPSKI, John. 1976. *Symbol and theory: a philosophical study of theories of religion in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STOCKING JR., George. 1989. The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition. In: STOCKING JR., G. (org.). *Romantic motives: essays on anthropological sensibility*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 208-276.
- STRATHERN, Marilyn. 1987. The limits of auto-anthropology. In: JACKSON, A. (org.). *Anthropology at home*, pp. 16-37.
- . 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- . 1992. Book Review Forum: M. Strathern, *The Gender of the Gift*. *Pacific Studies* 15 (1): 123-159.
- SURREALÉS, Alexandre 1999. *Au cœur du sens: objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, tese de doutorado.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1984. L'américanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie? In: RUPP-EISENREICH, B. (org.). *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klincksieck, pp. 213-233.
- . 1998. Jivaro kinship: "simple" and "complex" formulas: a Dravidian transformation group. In: GODELIER, M. et al. (orgs.). *Transformations of Kinship*. Washington/Londres: Smithsonian Institution Press, pp. 187-213.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio. 1998. *Iaipari: sacrifícios e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Hucitec/Anpocs/Editora da UFPR.
- THOMAS, Georg. [1968]. 1982. *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo: Loyola.
- TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminabua society*. Cambridge: Cambridge University Press, tese de doutorado.
- TURNER, Terence. 1979. The Ge and Bororo societies as dialectical systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS, D. (org.). *Dialectical Societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 147-178.
- . 1980. Le dénicheur d'oiseaux en contexte. *Anthropologie et Sociétés* 4 (3): 85-115.
- . 1984. Dual opposition, hierarchy, and value: moyety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere. In: GALEY, J.C. (org.). *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: Editions de l'EHESS, pp. 333-370.

- _____. 1985. Animal symbolism, totemism and the structure of myth. In: URTON, G. (org.). *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 49-106.
- _____. 1988. Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representations of contact. In: HILL, J. D. (org.). *Rethinking Myth and History: Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 235-281.
- _____. 1991. Representing, resisting, rethinking; historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: STOCKING G. W. (org.). *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge (History of Anthropology, 7)*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 285-313.
- _____. 1993. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP, pp. 43-66.
- VAN VELTHEM, Lúcia H. 1995. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. São Paulo: Universidade de São Paulo, tese de doutorado.
- VELHO, Otávio. 1980. Antropologia para sueco ver. *Dados: Revista de Ciências Sociais* 23 (1): 79-91.
- VIDAL, Lux & BARRETO F^o, Henyo. 1997. O elo perdido (*Diários Índios*, de Darcy Ribeiro). *Anuário Antropológico* 96: 159-188.
- VIDAL, Lux (org.). 1992. *Grafismo indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Edusp.
- VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- _____. 1996a. *Quem somos nós: questões da alteridade no encontro dos Wari' com os Brancos*. Rio de Janeiro: PPGAS do Museu Nacional, tese de doutorado.
- _____. 1996b. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova). *Mana* 2 (1): 109-137.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os denses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Anpocs.
- _____. 1992. O campo na selva, visto da praia. *Estudos Históricos* 5 (10): 170-190.
- _____. 1993a. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (USP)/Fapesp, pp. 150-210.

- _____. 1993b. Histórias ameríndias. *Novos Estudos Cebrap* 36: 22–33.
- _____. 1993c. Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage. In: BECQUELIN, A. & MOLINIÉ, A. (orgs.). *Mémoire de la tradition. Recherches thématiques*. Nanterre: Société d'Ethnologie, pp. 365–431.
- _____. 1995. Pensando o parentesco ameríndio. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. 7–24.
- _____. 1996a. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2): 115–144.
- _____. 1996b. Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25: 179–200.
- _____. 1996c. Le meurtrier et son double (Araweté, Amazonie). *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* 14 (“Destins de meurtriers”): 77–104.
- _____. 1998a. Dravidian and related kinship systems. In M. Godelier et al. (orgs.), *Transformations of Kinship*. Washington/Londres: Smithsonian Institution Press, pp. 332–385.
- _____. 1998b. Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. Cambridge: Simón Bolívar Lectures.
- _____. (org.) 1995. *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). 1993. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP/Fapesp.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. & FAUSTO, Carlos. 1993. La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme* 126–128: 141–170.
- WADE, Peter (org.). 1996. *Cultural studies will be the death of anthropology*. The GDAT Debate 8, Manchester.
- WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WHITEHEAD, Neil. 1995. The historical anthropology of text: the interpretation of Raleigh's *Discoverie of Guiana*. *Current Anthropology* 36 (1): 53–74.
- WOLF, Eric. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.
- WRIGHT, Robin. 1992. História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.).

História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, pp. 253–266.

ZARUR, George. 1976. Envolvimento de antropólogos e desenvolvimento da antropologia no Brasil. *Boletim do Museu do Índio*, Antropologia 4: 1-4.