

O Movimento dos Conceitos na Antropologia

Roberto Cardoso de Oliveira
Universidade Estadual de Campinas

RESUMO: A antropologia periférica (aquela praticada fora da Inglaterra, França e Estados Unidos) latino-americana opera com um sujeito epistêmico singular. Não estuda um *outro* transoceânico e distante, mas um *outro interno* e próximo. Isto implica num compromisso ético deste sujeito cognoscente com a construção da nação ("nation building"), e manifesta-se aqui na forma do *indigenismo*, que marca o desenvolvimento da antropologia em toda a América Latina. Os conceitos de *fricção interétnica* e *etnodesenvolvimento* apontam para a especificidade de nossos dilemas e mostram a grande importância que o contexto nacional tem para o horizonte de nossas pesquisas.

PALAVRAS-CHAVE: etnodesenvolvimento, fricção interétnica, indigenismo, sujeito epistêmico, antropologia periférica.

Introdução

Quando se pensa a antropologia na América Latina é comum fazê-lo em termos nacionais (seja como antropologia brasileira, ou mexicana, ou qualquer outra adjetivada) e, quando muito, em termos regio-

nais (como andina ou amazônica), sempre porém restrita a espaços bem definidos, isto é, definidos por critérios nacionais ou regionais. * Ainda que pensá-la em termos universais – i.é., como uma disciplina em escala planetária – possa ter lugar num ou noutra lugar da academia latino-americana, isso me parece mais excepcional do que recorrente. Imaginei, assim, que poderíamos examinar algumas características que cercam nossa disciplina e que, de alguma forma, possam lhe dar uma identidade própria, talvez um estilo, sem que devamos *nacionalizá-la* e, com isso, retirar-lhe sua universalidade, que, para muitos de nós, é condição necessária para uma disciplina que se pretenda científica.

Como se vê, estou tratando de um tema que, não sendo novo no âmbito da disciplina, nem por isso pode ser considerado como suficientemente reconhecido em nossa comunidade profissional como merecedor de maior atenção. De minha parte, tenho me debruçado sobre o tema desde o final dos anos 70, quando refletia sobre a obra de Mauss e dava início a uma tentativa de desconstrução de sua “matriz disciplinar”,¹ a par de tentar situar a disciplina naqueles espaços que chamei de “periféricos”.² Espaços estes no interior dos quais venho procurando apreender a antropologia em sua singularidade, sem perder de vista, não obstante, sua pretendida universalidade, que se expressa na mencionada matriz disciplinar. Assim sendo, a estratégia que procurarei seguir neste texto será a de examinar, a partir de uma perspectiva comparativa, a dinâmica de certos conceitos que, originários fora da América Latina, para cá emigraram e aqui sofreram transformações que os adequaram às novas realidades que haveriam de dar conta. *Lato sensu*, esse movimento de conceitos pode ser entendido, numa primeira instância de reflexão, como um movimento do centro para a periferia.

Entretanto, nunca será demais lembrar que tomo por periférico aquele espaço que não se identifica com o espaço metropolitano – leia-se: Inglaterra, França e Estados Unidos da América –, de onde emergiram os paradigmas da disciplina no final do século passado e princípios deste e que desses países se difundiram para outras latitudes. Periféri-

co, no caso, não se identifica também com a noção política de periferia, enquanto marcadora de um lugar habitualmente ocupado pelo chamado “Terceiro Mundo”. Assim sendo, as “antropologias periféricas” podem existir em qualquer dos “mundos”, inclusive no mundo europeu, desde que sejam assim chamadas em países que não tenham testemunhado a emergência da disciplina em seu território e, igualmente, não tenham ocupado uma posição hegemônica no desenvolvimento de novos paradigmas. Trata-se, portanto, de uma categoria eminentemente histórica e que reflete, em sua plena acepção, a ontogênese do campo da antropologia acrescido de sua estruturação atual. Para nós, antropólogos, isso se torna bastante significativo na medida em que podemos trazer a disciplina, visto que nos é muito familiar: o das relações entre culturas, ou, melhor ainda, entre “idiomas culturais”. Pretendo, assim, nesta oportunidade, abordar umas poucas idéias que nos ajudem a compreender que não obstante a pretendida universalidade da antropologia, manifestada – volto a dizer – no conjunto de paradigmas articulados em sua matriz disciplinar, persistem diferenças ou particularidades significativas quando ela é exercitada fora dos centros metropolitanos, onde, ao que parece, não se observa a mesma pretensão à universalidade. Porém, se essas diferenças que se verificam na periferia podem e devem ser consideradas pela via de uma análise estilística, o mesmo já não se pode dizer em relação às antropologias centrais, porquanto essas antropologias não teriam suas diferenças explicadas em termos estilísticos: de alguma forma estão enraizadas em seus paradigmas originais, todos marcados por uma pretensão à universalidade, ao contrário das antropologias periféricas, voltadas, em regra, para a singularidade de seu entorno, comumente transformado em objeto quase que exclusivo de investigação. Entre nós, por exemplo, contam-se nos dedos as pesquisas que ultrapassam as nossas fronteiras... Mas seriam essas antropologias substancialmente diferentes a ponto de dissolver a unidade da disciplina, tornando irreconhecível na periferia sua própria matriz disciplinar? Toca-se aqui no

paradoxo clássico da persistência do *mesmo* sob as mudanças que nele têm lugar. Ou, em outras palavras, como a antropologia pôde amoldar-se às novas condições que encontrou em outros países sem que, todavia, deixasse de ser o que ela é.

O antropólogo e o “outro interno”

Começaria por uma afirmação quase banal em nossa disciplina: para o antropólogo que exercita a comparação, não existe um terceiro lugar, neutro, de onde ele possa falar. Pois essa afirmação tão trivial está embutida na natureza da disciplina em sua transplantação para a América Latina, onde se submete às determinações de uma nova realidade. Pois a história da antropologia nos conta que desde seus primórdios ela sempre focalizou o homem de outras culturas – e, isto, a partir de sua própria cultura, ou seja, *da antropologia enquanto cultura*, ela mesma constituidora do sujeito cognoscente. Mas se isso sempre ocorreu na história da disciplina, nem sempre – ou raramente – foi assumido pelos antropólogos e por eles tematizado como questão de maior importância. Pois como admitir que uma disciplina essencialmente não etnocêntrica em seus propósitos pudesse sequer conviver com essa dimensão de um saber que, a rigor, não seria senão sua própria contrafação? Como eludir a uma tal ameaça, capaz de inviabilizar seu próprio estatuto epistemológico? Como conciliar na prática (pois teoricamente é bem mais fácil) a inevitabilidade de uma postura comprometida com determinada *Weltanschauung*, inscrita nas condições originárias da própria disciplina, com sua vocação eminentemente relativizadora e, muitas vezes, ingenuamente neutra? Este parece ser o desafio que a disciplina tem enfrentado em toda a sua história, continuando ainda hoje a fazê-lo. E a resposta a esse desafio não tem sido uma, nem duas, mas várias, em conformidade com as modalidades de sua atualização nos contextos mais diferentes em que fez do “outro” objeto de investigação.

Tomemos a antropologia européia em seu conjunto, independentemente de sua diferenciação interna entre “centrais” e “periféricas”. O certo é que essa antropologia sempre fez do “outro” um ser distante, normalmente transoceânico. O “outro interno” – se assim posso me referir ao homem europeu enquanto portador de uma subcultura local ou regional, seja na Alemanha, na Itália ou na Espanha – foi o objeto de uma quase ciência, o folclore, muitas vezes antecessor direto da própria antropologia, do mesmo modo que países como a Espanha.³ O binômio em língua alemã *Volkskunde/Volkerkunde* ilustra bem essa separação entre duas disciplinas aparentadas, é certo, mas não idênticas. Se o primeiro termo remete à investigação interna, ao folclore, o segundo abre o horizonte do pesquisador para a exploração de terras longínquas e exóticas. São visões que encontram guarida em duas disciplinas distintas, pelo menos em um determinado momento de construção da antropologia moderna, momento este que talvez pudéssemos datá-lo, sem maior rigor, nas duas primeiras décadas deste século. Mas se invoco agora essa questão é para relacioná-la com a história bem mais recente de dois conceitos aparentados, a rigor, também eles um binômio, a saber: *colonialismo e colonialismo interno*, que marcam, quase de uma forma emblemática, a história das relações entre a Europa e a América Latina. São conceitos bem típicos, respectivamente, do mundo do colonizador e o do colonizado. O *exótico*, ou simplesmente o *diferente*, que sempre habitou o horizonte do antropólogo do passado, torna-se bastante relativizado quando o foco da investigação começa a apreender não mais exclusivamente tal ou qual etnia para estudo intensivo de caráter monográfico (as famosas etnografias clássicas), mas também seu entorno, seja ele a sociedade colonial, seja a sociedade nacional praticante – a seu turno – de um certo colonialismo interno, como bem se observa nas sociedades latino-americanas.⁴ É assim que o colonialismo enquanto conceito abrangente passa a enfatizar o relacionamento sistemático entre o colonizador e o colonizado, ampliando deste modo o foco de investigação não mais

circunscrito às etnias colonizadas, mas voltado agora para uma realidade mais inclusiva, que se poderia denominar, por exemplo, de “situação colonial” – para ficarmos com esse utilíssimo conceito formulado nos anos 50 por Georges Balandier.⁵

A agregação do adjetivo “interno” à noção de colonialismo cria, a rigor, um novo conceito, uma vez que se retém, por um lado, parte das características das relações coloniais, como as de dominação política e de exploração econômica do colonizador sobre a população colonizada; por outro lado acrescenta uma dimensão inteiramente nova. Essa dimensão envolve o que se poderia denominar de um novo “sujeito epistêmico”. E, se estivéssemos interessados em discernir alguma coisa parecida com uma “categoria teórica” como característica da antropologia latino-americana, aquilo que vai se impor com mais vigor é precisamente a dimensão do sujeito cognoscente. Não mais um estrangeiro, alguém que *observe* de um ponto de vista (ou horizonte) constituído no exterior, porém, agora, um membro da sociedade colonizada em sua origem (agora uma nova nação), observador eticamente contrafeito de um processo de colonização dos povos aborígenes situados no interior dessa mesma nação. Portanto, do ponto de vista desse observador interno de uma sociedade que reproduz mecanismos de dominação e de exploração herdados historicamente, o que subsiste não poderá ser apenas o deslocamento de um conceito metropolitano (e colonial), sem repercussões na própria constituição desse ponto de vista. Tratar-se-ia antes de um ponto de vista diferente, significativamente reformulado, no qual a inserção do observador, i.e., do antropólogo, como cidadão de um país fracionado em diferentes etnias acaba por ocupar um lugar (enquanto um profissional da disciplina) na etnia dominante, cujo desconforto ético só é diluído se ele passa a atuar – seja na academia, seja fora dela – como um intérprete e defensor daquelas minorias étnicas.

A ideologia indigenista e a “construção da nação”

Diante dessa nova realidade na qual se insere o antropólogo e, com ele, a própria disciplina, o que passa a se impor à reflexão é, precisamente, o movimento que o conceito faz em seu deslocamento da Europa para as Américas. Dizíamos que o papel do antropólogo como cientista e cidadão passa a ter um valor agregado no exercício de sua profissão, legitimador de seu desempenho visto como uma totalidade. Equivale a dizer que a prática de sua profissão passa a incorporar uma prática política, quando não em seu comportamento, certamente em sua reflexão teórica. Isso de nenhum modo significa banalizar a disciplina mediante uma sorte de ativismo político primário e dogmático. Nesse sentido, só o domínio diligente da disciplina pode evitar tal ameaça. Mas nunca será por temor dessa ameaça que o antropólogo latino-americano abrirá mão de realizar sua cidadania e sua profissão como duas faces de uma mesma moeda. Pelo menos a história da disciplina já demonstrou isso no estudo que tem feito das relações interétnicas. Muito se poderia dizer a esse respeito. Mas temos que nos cingir à questão específica que desejamos abordar: o que haveria de realmente novo nesse sujeito epistêmico? Parece-me que, à diferença do antropólogo metropolitano, o profissional na América Latina tem um outro compromisso, igualmente ético, ainda que nem sempre transparente para si mesmo ou para sua comunidade de pares: sua participação na empreitada cívica da construção da nação, ou, *nation building*. Mariza Peirano, ao que me consta, foi a primeira antropóloga a avaliar o lugar do tema no desenvolvimento da antropologia no Brasil.⁶ Embora a participação na construção da nação não seja monopólio do antropólogo latino-americano (e Peirano mostra isso),⁷ entendo que na América Latina essa participação assume contornos bastante específicos. Quero me referir à especificidade de uma prática antropológica, bem como a seu horizonte teórico, identificáveis em vários países latino-americanos como *indigenismo*. É sobre esse indigenismo que restringirei as considerações que farei a seguir.

Diria que o indigenismo como ideologia, em que pesem seus muitos equívocos, esteve presente no exercício da disciplina praticamente em todos os países latino-americanos possuidores de ponderáveis populações indígenas. O México, a Guatemala e os países andinos da América do Sul sempre tiveram na presença das populações indígenas em seus territórios o tema (e o objeto) primordial das investigações antropológicas. O Brasil, ainda que detentor de uma população indígena demograficamente pouco expressiva, conseguiu construir todavia um indigenismo extremamente forte, capaz de contaminar todas as pesquisas de etnologia que nele tiveram lugar desde que a disciplina logrou consolidar-se no país, a partir dos anos 30 deste século. Curt Nimuendaju, nosso “personagem conceitual” por excelência, para usarmos aqui essa rica noção deleuziana, ilustra um claro comprometimento do pesquisador com a defesa dos índios. Todavia, se essa contaminação ideológica se deu na maioria dos países latino-americanos, ainda que em grau variável, o indigenismo teórico e prático jamais deixou de apresentar suas particularidades regionais. Mas o que conta neste nosso argumento é a politização sistemática do antropólogo nos termos da ampla e generalizada ideologia indigenista, em que pese a riqueza de nuances a singularizar sua adoção nos diferentes países do continente. Penso não ser necessário descrever essa ideologia indigenista, mesmo que nos limitássemos a seu núcleo, salvo defini-la em grandes traços, como o de ser um pensamento e uma ação pautados por um compromisso com a causa indígena (o que não exclui os próprios erros de interpretação dessa mesma causa...). Entretanto, tal definição acarreta um segundo problema, com seu inevitável corolário: como interpretar essa causa indígena? Tratar-se-ia de dar ouvidos aos povos indígenas, concedendo-lhes – por intermédio de suas próprias lideranças – voz ativa na elaboração desta política indigenista? Ou de ouvir, em primeiro lugar ou exclusivamente, os interesses do Estado, que nos países latino-americanos nunca se configuram como multiétnicos? Em outro lugar tive a oportunidade de

apontar para aquilo que chamo de “crise do indigenismo oficial”, expressando com isso o atual divórcio entre as lideranças indígenas, cada vez mais conscientes dos direitos de seus povos, e o Estado, autor e gerenciador da política indigenista, tradicionalmente impermeável às reivindicações dessas lideranças. Em vista disso, tem-se observado no Brasil, por exemplo, uma nítida separação entre o indigenismo oficial e um indigenismo “alternativo”, este último elaborado pelas Ongs, mas que eventualmente em alguns momentos pode convergir em muitos pontos com a própria Funai, quando esta excepcionalmente consegue ter uma direção mais esclarecida... Como uma terceira perspectiva a considerar está, naturalmente, a que se observa nas tentativas de formulação de uma política indígena propriamente dita, criada no bojo do movimento indígena e trabalhada em seus diferentes congressos e assembléias indígenas. Porém, independentemente das características observáveis nos diferentes países da América Latina, penso ser importante registrar a forte atuação da ideologia indigenista, cujos diferentes matizes não são suficientes para obscurecer sua presença na prática da disciplina em nossos países. Embora caiba reconhecer aqui a diferença entre política indígena (dos índios) e política indigenista (do Estado), o que estou chamando de indigenismo representa uma idéia mais ampla, ativada sempre que se manifesta entre os antropólogos o compromisso com o destino dos povos indígenas.

A “fricção interétnica” e o “etnodesenvolvimento”

Ao enfatizar aqui o indigenismo como formador de uma perspectiva extremamente importante na construção da antropologia nos países latino-americanos, não estou reduzindo a disciplina a um exercício teórico ou prático voltado exclusivamente para as populações indígenas. A antropologia moderna em nossos países se debruça hoje – e de forma muitas vezes bastante original – sobre a própria sociedade a que pertence o antropólogo, portanto, sobre a sociedade nacional. Nesse

tipo de fazer antropológico caberia entretanto um segundo artigo... De um lado, todavia, vejo nos estudos indígenas – aos quais a antropologia, sob a denominação de etnologia, devotou em nossos países seu exercício mais intenso na formação da disciplina – o marcador de uma especificidade que, acredito, não se vê tão claramente nos estudos sobre a sociedade nacional, seja em seus segmentos rurais, seja nos urbanos. De certa maneira – salvo melhor juízo –, esse tipo de antropologia pouco se diferencia daquilo que se observa em outras latitudes, inclusive nas antropologias centrais, ainda que a pretensão à universalidade destas últimas sempre pode distingui-las das primeiras, como, aliás, já aludi. Dito isto, gostaria de mencionar pelo menos dois conceitos elaborados no interior da comunidade de profissionais latino-americanos da disciplina e que bem exprimem aquele deslocamento conceitual. Refiro-me aos conceitos de “fricção interétnica” e de “etnodesenvolvimento”. Como procurarei provar, esses conceitos são solidários da noção de colonialismo e, conseqüentemente, da de colonialismo interno (sendo que este conceito de colonialismo interno – é bom esclarecer – não tem sua aplicação limitada apenas às etnias indígenas, uma vez que também pode ser considerado como iluminador de muitas das investigações sobre a sociedade rural, em sua feição camponesa, como mostram os estudos levados a efeito pela equipe de antropólogos do Museu Nacional do Rio de Janeiro, a partir de 1968, sobre as regiões Nordeste e Centro-Oeste do Brasil, ou as pesquisas realizadas no âmbito do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília, para ficarmos com dois bons exemplos ilustrativos do alcance desse conceito e de sua fecundidade no exercício da pesquisa.

Começamos pelo conceito de fricção interétnica. Esse conceito, que tive a oportunidade de propor em 1962, quando elaborei o projeto “Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil”,⁸ para o então Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, teve sua origem numa reflexão sobre a noção de “situação colonial”, a que já me referi, na forma como ela foi desenvolvida por Balandier. Escrevi en-

tão: “Chamamos ‘fricção interétnica’ o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituais*, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela *situação de fricção interétnica*”. Um razoável número de publicações – entre livros, artigos e teses – se valeu desse conceito, revelando sua utilidade quer no Brasil, quer em outros países latino-americanos.⁹ A formulação do conceito significava, em primeiro lugar, uma atitude crítica frente a abordagens correntes à época no Brasil, como aquelas que focalizavam os processos de “aculturação” ou de “mudança social”, inspirados, respectivamente, nas teorias funcionalistas norte-americanas ou britânicas. Em segundo lugar, significava um deslocamento do foco das relações de equilíbrio e das representações de consenso para as relações de conflito e para as representações de dissenso. Em terceiro lugar, ainda que de maneira incompleta, propunha que se observasse mais sistematicamente a sociedade nacional em sua interação com as etnias indígenas enquanto contexto determinante da dinâmica do contato interétnico. Com isso, apropriávamo-nos assim da noção de situação colonial apresentada por Balandier e a transformávamos num conceito adequado para desvendar a realidade das relações entre índios e alienígenas, que se mostraria especialmente fecundo para dar conta de situações de contato entre segmentos nacionais e grupos tribais.

Já com relação ao conceito de etnodesenvolvimento, formulado de maneira bastante consistente por Rodolfo Stavenhagen, em seqüência à Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocídio en América Latina, promovida pela Unesco e Flacso em San José de Costa Rica, em dezembro de 1981, cabe apontar que esse conceito não era apenas um desdobramento do desenvolvimento, corrente na literatura econômica e política produzida na Europa e nas Américas, mas quase um contra-conceito, na medida em que implicava numa crítica substantiva às teorias desenvolvimentistas, bastante em voga em nossos países do

hemisfério. Com esse conceito, propunha-se, assim, uma espécie de “desenvolvimento alternativo”, em que deveriam ser respeitados os interesses dos povos ou populações étnicas alvo de quaisquer projetos de desenvolvimento. Stavenhagen apresenta um elenco de seis *consideranda* a justificar a adoção do conceito enquanto um instrumento capaz de atender à especificidade dos povos do “Terceiro Mundo” frente à questão do progresso e da modernização: 1) que as estratégias de desenvolvimento sejam destinadas prioritariamente para atender às necessidades básicas da população e para elevar seu padrão de vida, em lugar de imitar os padrões de consumo das nações industrializadas e propugnar exclusivamente pelo crescimento econômico; 2) que a visão seja endógena, orientada assim para as necessidades do país, mais do que para o sistema internacional; 3) que não se rejeite *a priori* as tradições culturais, mas que se procure aproveitá-las; 4) que se respeite o ponto de vista ecológico; 5) que seja auto-sustentado, respeitando-se sempre que possível os recursos locais, sejam eles naturais, técnicos ou humanos; 6) que seja um desenvolvimento participante, jamais tecnocrático, abrindo-se a participação das populações em todas as etapas de planejamento, execução e avaliação.¹⁰

Em minha leitura do texto de Stavenhagen, dentre vários comentários que poderiam ser feitos, gostaria de destacar um aspecto do conceito de etnodesenvolvimento que, embora não explícito, parece-me constituir um de seus pontos mais sólidos: refiro-me à *questão étnica* que ele envolve. Em outras oportunidades¹¹ pude elaborar essa questão de modo mais extenso, o que não me é permitido fazer aqui por razões de espaço. Diria, entretanto, que a eticidade implícita no conceito de etnodesenvolvimento reporta-se especificamente ao sexto *considerandum*, aquele que enfatiza o caráter participante das populações alvo de programas de desenvolvimento. Isso porque entendo essa participação como a condição mínima para que tenha lugar o surgimento de uma “comunidade de comunicação e de argumentação”,¹² criada no processo de “planejamento, execução e avaliação”,

destacado por Stavenhagen. Tal comunidade asseguraria a possibilidade das relações interétnicas serem efetivadas em termos simétricos, ao menos no que diz respeito aos processos decisórios de planejamento, execução e avaliação, e no nível das lideranças locais, portanto étnicas, em diálogo com técnicos e administradores alienígenas. Essas relações simétricas, por isso mais democráticas, redundariam na substituição gradativa do “informante nativo” pela figura do *interlocutor*, igualmente nativo. Se bem que uma tal comunidade de argumentação não seja de fácil realização concreta – mesmo quando ela envolve pares, como nas comunidades de cientistas, como ensina o próprio Apel (vide nota 12) –, só o fato de tê-la como alvo já imprimiria a indispensável moralidade nos programas de etnodesenvolvimento sempre que eles envolvessem qualquer ação externa em sua promoção.

Conclusão

As considerações feitas até agora nos conduzem a uma breve conclusão. Em lugar de nos preocuparmos com eventuais categorias teóricas que poderiam ter sido elaboradas nas antropologias que fazemos na América Latina, os conceitos que examinamos não são mais do que categorias sociológicas e históricas que não devem sinalizar nada mais do que a fixação de um léxico da disciplina, pouco afetando sua sintaxe – se assim posso me exprimir, valendo-me por sua efetiva gramaticalidade. Tal gramaticalidade asseguraria a pretendida universalidade da disciplina, isto é, sua produção e consumo em nível planetário, mercê de conceitos tais como “estrutura”, “cultura”, “função” etc., verdadeiros “conceitos eminentes” da disciplina (para nos valer aqui de uma feliz expressão durkheiminiana); porém, a rigor, mais “universalizáveis” do que universais, posto que sua significação ou a carga semântica de cada um deles dependeria do sistema conceitual ou do paradigma em que estivessem inseridos;¹³ conceitos esses que cumpririam de certa forma o papel de “categorias do entendimento socioló-

gico”, responsáveis por aquilo que o mesmo Durkheim chamava de “ossatura da inteligência”. Apesar do sabor kantiano e anacrônico dessa formulação, ela nos ajuda a separar ordens distintas de conceitos: discrimino aqui, para efeito desta exposição, o “conceito eminente”, ou categorias teóricas, do conceito histórico, carregado de historicidade, instrumento tanto da pesquisa empírica quanto da reflexão. Poder-se-ia dizer, assim, que os conceitos de que tratamos aqui são sempre deste segundo tipo, daí porque evitarmos chamá-los de categorias. Não obstante, são novos conceitos gerados para desempenhar um papel estratégico no fazer da disciplina e no trato de novas questões teóricas que surgem na prática da antropologia na América Latina. Mas aqui cabe uma reflexão sobre a persistência do poder (ou da hegemonia) das antropologias centrais. Pois há de se admitir que a dinâmica da antropologia moderna confere hoje em dia a um tal status “metropolitano” (retomemos o problema) um significado exclusivamente histórico, bem mais do que uma atualidade substantiva. A grande expansão da disciplina nas latitudes do planeta – por força, é verdade, da função pedagógica dessas mesmas antropologias centrais, praticamente está levando a disciplina a um processo de descentralização, em face de sua crescente modernização e atualização em vários países da América Latina. Aqueles centros de onde surgiram as primeiras tentativas de construção da antropologia não possuem mais o monopólio da disciplina, e, muitas vezes, insinuam um certo enrijamento em suas posturas teóricas que o contato com as antropologias periféricas só pode ajudar a superar! Isso significa que o mundo acadêmico e científico reduziu-se bastante, estando metrópoles e periferias (prefiro usar ambas no plural) cada vez mais próximas... E isso corrobora afirmações, que tenho feito em diferentes ocasiões, de que a chamada antropologia periférica não deve ser entendida como produtora de resultados menos confiáveis...

Mas qual o verdadeiro lugar que uma antropologia periférica, como a que fazemos na América Latina, ocupa no interior de uma matriz

disciplinar, ou, em outras palavras, numa disciplina que se coloque em nível planetário? Entendo que independentemente de classificarmos as antropologias que temos desenvolvido entre nós com o adjetivo de periféricas, isso não exclui que tanto estas como as centrais não vivam a tensão entre paradigmas, inerentes à dinâmica da matriz disciplinar. Mas como dissemos no início, se não for pela pretensão à universalidade, traço marcante das antropologias centrais, será pela característica particularizadora das antropologias periféricas, para cuja apreensão a noção de estilo me parece ser da maior utilidade. Infelizmente não se poderá aqui desenvolver amplamente o que entendo por uma estilística da antropologia.¹⁴ Todavia, adiantaria apenas que a noção de estilo remete a uma individuação ou especificação da disciplina quando esta se singulariza em outros espaços. Nos casos do Brasil e do México, como tentei mostrar, os conceitos de colonialismo interno, de fricção interétnica e de etnodesenvolvimento, cada um de *per se*, apontam para a *dimensão política* das relações interétnicas, o que significa dizer que mesmo que os estudos étnicos objetivem a compreensão ou a explicação de tal ou qual povo indígena, é o contexto nacional envolvente que se impõe com muita força ao horizonte da disciplina e, por via de consequência, à construção do ponto de vista do pesquisador. E temos observado que a preocupação, explícita ou não, desse antropólogo está por isso permanentemente voltada para o lugar que ocupa, de onde fala, para as responsabilidades de sua cidadania, particularmente quando investiga povos e culturas indígenas. Talvez esteja aqui, na imposição quase compulsiva dessa dimensão política, a qual aliás já pude chamar a atenção em 1984, quando de minha conferência na XIV Reunião Brasileira de Antropologia, apontando-a como característica da etnologia brasileira,¹⁵ e que agora penso estendê-la a outros países, vendo-a como sendo pelos menos uma boa hipótese sobre a peculiaridade de um dos estilos mais marcantes da antropologia na América Latina.

Notas

- * O presente texto é uma reelaboração parcial do original, escrito para o seminário “Entre el acontecimiento y la significación: el discurso sobre la cultura en el Nuevo Mundo”, apresentado em Trujillo, Espanha, em 11 de dezembro de 1992. Uma outra versão, pouco diferente desta, foi apresentada como conferência na Universidade de Brasília, em 4 de novembro de 1992, durante as comemorações dos vinte anos de seu Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- 1 Essa matriz disciplinar, constituída por um conjunto de paradigmas simultaneamente ativos e inseridos num sistema de relações bastante tenso, é responsável pela identidade da antropologia e por sua persistência ao longo deste século (cf. Roberto Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/CNPq, 1988, cap. 1: “Tempo e tradição: interpretando a antropologia”).
 - 2 A noção de periferia e sua aplicação na caracterização das manifestações da antropologia fora dos centros metropolitanos não têm ocorrido sem muita reflexão e crítica, como mostram diferentes debates internacionais. Destaco, por exemplo, aqueles que foram publicados sob os títulos “Indigenous Anthropology in Non-Western countries” (edit. por Hussein Fahim, pela Carolina Academic Press, 1982) e “The shaping of national anthropologies” (edit. por Tomas Gerholm e Ulf Hannerz, em *Ethnos*, 1-2, 1982). Por razões que apresento em outro lugar (R. Cardoso de Oliveira, op. cit., cap. 7: “Por uma etnografia das antropologias periféricas”; também em *A antropologia na América Latina*, coord. de G. C. L. Zarur, Instituto Panamericano de Geografia e História, México, 1990, com o título “Identidade e diferença entre antropologias periféricas”), preferi valer-me da expressão “antropologia periférica” em lugar de “indígena”, “nacional”, “não ocidental” etc., com todos os riscos que isso poderia acarretar em função de sua ambigüidade. Espero que no correr do texto tal ambigüidade se desfaça.
 - 3 Refiro-me aqui, especialmente, ao caso da antropologia catalã. Entre outros, consulte-se Luis Calvo, *El arxiu “arxiu d’etnografia i folclore de Catalunya y la antropologia catalana*, CSIC, Barcelona, 1991.

- 4 A genealogia do conceito de “colonialismo interno” pode ser traçada, talvez, a partir de autores como Gunnar Myrdal e C. Wright Mills, alcançando sua formulação latino-americana mais consistente com Pablo Casanova, como, por exemplo, em seu artigo de 1963, “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo” (*América Latina*, ano 6, nº 3), ou em seu livro *Sociología de la explotación* (Siglo Veintiuno, 1969, cap. “El colonialismo interno”. Rodolfo Stavenhagen com “Siete tesis equivocadas sobre América Latina (*Política Independiente*, nº 1, maio 1965) acrescenta interessantes considerações à teoria dualista de J. Lambert, mostrando a necessidade de criticá-la do ponto de vista do colonialismo interno. Inspirado nesses autores, tive a oportunidade de tratar do problema em meu “A noção de ‘colonialismo interno’ na etnologia” (*Tempo Brasileiro*, ano 4, nº 8, 1966; republicado em meu livro *A sociologia do Brasil indígena*, 2ª edição ampliada, 1978, cap. 6).
- 5 Cf. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, PUF, 1955.
- 6 Em sua dissertação doutoral, *The anthropology of anthropology: the Brazilian case* (Série Antropologia nº 110, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 1991), apresentada à Universidade de Harvard em 1981, Mariza Peirano mostra a idéia de *nation building* como importante vetor na construção da moderna antropologia brasileira.
- 7 Sobre a presença da ideologia da “construção da nação” também nas nações européias, Peirano adverte ser ela “um parâmetro e sintoma importante para a caracterização das ciências sociais onde quer que elas surjam” (M. Peirano, *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*, Brasília: Editora UnB, 1991, p. 237).
- 8 Em *América Latina*, ano V, nº 3, 1962, pp. 85-90. O conceito de fricção interétnica, por sua vez, guarda um grande parentesco com o de “regiones de refúgio”, desenvolvido por Gonzalo Aguirre Beltrán, especialmente em seu livro *Regiones de refugio* (Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967).
- 9 Além de cerca de uma dezena de teses e de livros escritos no Brasil orientados pelo conceito de fricção interétnica, valeria mencionar a repercussão do conceito em países como o México e a Argentina, como indicam,

por exemplo, o ensaio de Guillermo Bonfil Batalla, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" (*Anuário Antropológico*, 86, 1988, pp. 13-53); a monografia de Miguel A. Bartolomé e Alicia Mabel Barrabas, *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México: Colección Científica, Etnología, INAH/SEP, 1977, ou o conjunto de ensaios intitulado *Procesos de contacto interétnico*, Catullo, M. R. et alii, Buenos Aires: Ediciones Bermejo/CONICET, 1987.

- 10 Cf. Rodolfo Stavenhagen, "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista", em *Anuário Antropológico*, 86, 1985, pp. 11-44.
- 11 Cf. R. Cardoso de Oliveira, "O saber, a ética e a ação social", em *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, vol. 13, nº 2, 1990, pp. 7-22; e "Práticas interétnicas e moralidade", em *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo* (orgs. Antonio A. Arantes, Guillermo Ruben e Guita G. Debert), Campinas: Editora da Unicamp, 1992, pp. 55-66
- 12 Cf. Karl-Otto Apel, "La comunidad de comunicación como presupuesto transcendental de las ciencias sociales" e "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", ambos em *La transformación de la filosofía*, tomo II, Madri: Taurus Ediciones S. A., 1985.
- 13 Como os termos "estrutura" e "função", ou outros que poderíamos acrescentar, recobrem conceitos diferentes, i. é., no estruturalismo francês "estrutura" e "função" significam algo bem diferente do que os mesmos termos significam no estrutural-funcionalismo anglo-saxão, do mesmo modo que "cultura" nesta mesma tradição tem um conteúdo semântico diferente se a confrontarmos com o paradigma hermenêutico, no qual os termos alemães *Kultur* e *Bildung* expressam, respectivamente e com bastante felicidade, essas diferenças (cf. R. Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, op. cit., cap. 5: "O que é isso que chamamos de antropologia brasileira?"). Todavia, pensados esses conceitos no interior de paradigmas constituintes de matriz disciplinar da moderna antropologia social, podemos bem avaliar a possibilidade de eles serem mutuamente

traduzíveis. A meu ver, estabelecida a lógica dessa tradução, teríamos satisfeita uma condição mínima para se poder falar de uma antropologia planetária.

- 14 Em outubro de 1990, tive a oportunidade de organizar um seminário sobre "Estilos de antropologia" na Universidade Estadual de Campinas (São Paulo), durante o qual procurei colocar algumas idéias que contribuíssem para o encaminhamento da questão, mediante a apresentação de um texto que chamei "Notas sobre uma estilística da antropologia". O conjunto dos trabalhos do seminário será publicado em breve pela Editora da Unicamp.
- 15 Cf. nota 1, na qual essa conferência está referida como primeiro capítulo do livro *Sobre o pensamento antropológico*.

ABSTRACT: Latin-American peripheral anthropology (that which is practiced outside of England, France and the United States) works with a singular epistemic subject. The Other which it studies is not distant and transoceanic; it is internal and nearby. From the standpoint of the knowing subject, this entails an ethical engagement with nation building, as manifested in the form of *indigenismo*, a phenomenon which marks the development of Anthropology throughout Latin America. The concepts of *interethnic friction* and *ethnodevelopment* indicate the specificity of our dilemmas and reveal the importance which the national context assumes in determining the horizon of our research efforts.

KEY-WORDS: ethnodevelopment, interethnic friction, "indigenismo", epistemic subject, peripheral Anthropology.

Recibido para publicação em 1993.