

Estilos de Antropologia resulta de um simpósio realizado em outubro de 1990, sob a presidência de Roberto Cardoso de Oliveira, em que um grupo de antropólogos discutiu resultados de pesquisa e possibilidades de incluir novas propostas na área da história e da etnografia da disciplina. Os sete trabalhos escolhidos para compor o livro estão integrados em um amplo programa destinado a investigar o que os autores chamam de antropologias periféricas.

Estão incluídos no volume breves estudos relativos a países de "grande" tradição cultural, como a Índia, e de "pequena" tradição, como Brasil, Canadá, Austrália, Venezuela e Argentina.

Os autores pesquisaram a disciplina em sua diversidade de expressão independentemente do continente, tendo apenas como requisito não ter ela se originado no país escolhido para a investigação e, conseqüentemente, ter se adaptado sem perder sua cientificidade e nele ter florescido com um estilo próprio.



Roberto Cardoso de Oliveira
Guilherme Raul Ruben
(Orgs.)

ESTILOS DE ANTROPOLOGIA

*Roberto Cardoso de Oliveira
Guilherme Raul Ruben
(Orgs.)*

ESTILOS DE ANTROPOLOGIA



ROBERTO CAROSO DE OLIVEIRA
GUILHERMO RAUL RUBEN
(Orgs.)

ESTILOS DE ANTROPOLOGIA

ESTILOS DE ANTROPOLOGIA

VENDA PROIBIDA
OPRECAMENTO DA EDITORA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Coordenador Geral do Departamento de Antropologia
Antonio Carlos Brasileiro, Diretor Geral
Luis Roberto Moysés, Diretor de Ensino
Doutor Roberto Carneiro, Diretor de Pesquisa

**ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA
GUILHERMO RAUL RUBEN
(Orgs.)**

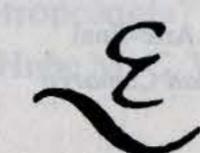
ESTILOS DE ANTROPOLOGIA

Renato Nicolai

**VENDA PROIBIDA
OFERECIMENTO DA EDITORA
— DA UNICAMP —**

EDITORA DA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
UNICAMP

Reitor: José Martins Filho
Coordenador Geral da Universidade: André Villalobos
Conselho Editorial: Alfredo Miguel Ozorio de Almeida,
Antonio Carlos Bannwart, César Francisco Ciacco
(*Presidente*), Eduardo Guimarães, Hermógenes de Freitas
Leitão Filho, Hugo Horácio Torriani, Jayme Antunes Maciel
Júnior, Luiz Roberto Monzani, Paulo José Samenho Moran
Diretor Executivo: Eduardo Guimarães



Estilos de antropologia / Roberto Cardoso de Oliveira,
Es86 Guilherme Raul Ruben (orgs.) -- Campinas, SP: Editora
da Unicamp, 1995

(Coleção Repertórios)

1. Antropologia - Brasil. 2. Etnologia - Brasil.
3. Antropologia social. I. Oliveira, Roberto Cardoso de.
II. Ruben, Guilherme Raul. III. Título

20. CDD - 301.298 1

572.981

301.2

ISBN 85-268-0343-3

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia - Brasil 301.298 1
2. Etnologia - Brasil 572.981
3. Antropologia social 301.2

Coleção Repertórios

Copyright © by Roberto Cardoso de Oliveira
Guilherme Raul Ruben

Projeto Gráfico

Camila Cesarino Costa

Eliana Kestenbaum

Coordenação Editorial

Carmen Silvia P. Teixeira

Produção Editorial

Sandra Vieira Alves

Preparação de originais

Vilma Aparecida Albino

Revisão

Juliana Bôa

Ivana de Albuquerque Mazetti

Editoração Eletrônica

Jeverson Barbieri

Silvia Helena P. C. Gonçalves

Arte-final

Vlad Camargo

1995

Editora da Unicamp

Caixa Postal 6074

Cidade Universitária - Barão Geraldo
CEP 13083-970 - Campinas - SP - Brasil

Tel.: (0192) 39.8412

Fax: (0192) 39.3157

SUMÁRIO

Apresentação	7
1 Desterrados e exilados: antropologia no Brasil e na Índia (Mariza G. S. Peirano)	13
2 A antropologia na Argentina e a construção da nação (Leonardo H. G. Fígoli)	31
3 Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália (Stephen Baines)	65
4 O "tio materno" e a antropologia quebequense (Guilherme R. Ruben)	121
5 A antropologia indígena brasileira vista do Quebec: Uma proposta de pesquisa (Robert R. Crépeau)	139
6 Estilos nacionais da antropologia? Reflexões a partir da sociologia da ciência (Hebe M. C. Vessuri)	155

7 Notas sobre uma estilística da antropologia (Roberto Cardoso de Oliveira)	177
Apêndice - Mestres e Precursores (Mariza Corrêa)	191

APRESENTAÇÃO

A presente publicação é o resultado de uma reunião de trabalho realizada na Unicamp durante os dias 10 e 11 de outubro de 1990, intitulada "Seminário sobre Estilos de Antropologia", ocasião em que um grupo de antropólogos discutiu resultados de pesquisa e possibilidades de encetar novas na área da história e da etnografia da disciplina. Os trabalhos apresentados, ademais de haverem sido debatidos por todos os colegas, receberam comentários de um filósofo, o professor Michel Debrun, e de um sociólogo, o professor Octávio Ianni, ambos docentes da mesma universidade, convidados para serem debatedores na reunião. Infelizmente, dada a relativa informalidade do encontro, seus comentários não foram transcritos e, portanto, não puderam ser recuperados, estando assim ausentes desta publicação. Todavia, pudemos reproduzir a maioria dos trabalhos apresentados que, em número de sete, cobrem todos os projetos de investigação até então realizados, havendo outros em processo de execução. Acrescente-se, ainda, como evento complementar ao seminário, a exposição "Quem são estes que chamamos de antropólogos brasileiros?", organizada pela professora Mariza Corrêa, da qual decidimos incorporar a este volume uma síntese, dado o interesse que despertou dentre tantos quantos a viram ou dela tomaram conhecimento.

Os projetos estão integrados num amplo programa destinado a investigar o que temos chamado de antropologias periféricas e

que, em que pese o adjetivo periférico, carregado de um sentido político-econômico que nada tem a ver com a significação que a ele atribuímos aqui, tem por alvo aquelas antropologias que se constituíram em diferentes países – da Europa, da África, da Ásia e das Américas – a partir da invenção da disciplina (e por ela estamos entendendo a antropologia social e cultural) em uns poucos países como a França, a Inglaterra e os Estados Unidos da América. Se considerarmos a Escola Francesa de Sociologia, a Escola Britânica de Antropologia Social e a Escola Histórico-Cultural, esta última norte-americana, como marcos originais, portanto fundadores da disciplina no final do século passado, não haverá dificuldade em se admitir que toda a dispersão da antropologia para outros países não foi mais do que uma natural ocorrência do processo de sua difusão ou transculturação em que, como uma cultura científica, ela encontrou terreno fértil para sua implantação. E esse terreno, ou seja, as condições para sua integração nesses países, foi encontrado nas diferentes latitudes do planeta, independente de variáveis tais como Primeiro, Segundo ou Terceiro Mundo... O que nos importa, pesquisar, portanto, é a disciplina em sua diversidade de expressão, esteja ela em qualquer um dos continentes, tendo apenas por característica não haver se originado no país escolhido para investigação. Assegurando-se assim o caráter periférico da antropologia a ser estudada, há de se salvaguardar apenas uma única condição: a da disciplina haver “dado certo” naquele país ou, em outras palavras, ter se adaptado ao mesmo sem perder sua cientificidade (isto é, guardado sua universalidade) e nele florescido com um estilo próprio (portanto, com suas particularidades e singularidades), que somente por meio de pesquisas, como as que estão contempladas no programa aludido, poderemos dar conta.

O que foi dito acima já nos diz algo sobre os critérios adotados para a seleção dos casos: não ser uma antropologia de “centro” ou metropolitana; e, sendo “periférica”, tenha dado mostras não apenas de potencialidade para o seu desenvolvimento, mas que também já contenha indicadores de sua consolidação como uma disciplina moderna; em outras palavras, que participe da grande comunidade planetária de comunicação e de argumentação que se manifesta nos encontros internacionais

dos mais variados gêneros, sejam congressos, simpósios ou mesmo pela participação de muitos de nós em atividades de ensino ou de pesquisa em conceituadas instituições acadêmicas e científicas do(s) centro(s) ou da(s) periferia(s). Essa pluralização do centro e da periferia já nos conduz a uma maior problematização do tema objeto do seminário. Mostra que historicamente cada uma das antropologias metropolitanas teve suas próprias periferias e que até hoje, num momento de globalização do mundo e da própria antropologia, mesmo as mais antigas relações centro/periferia não se dissolvem impunemente, sem deixar marcas na disciplina periférica; marcas essas impressas no próprio estilo de sua atualização num ou noutro país. Seja esse país dotado de uma forte tradição intelectual, como a Índia, ou pertença ao extenso grupo de países novos, como a Austrália, a Argentina, o Canadá (Quebec), a Venezuela ou o Brasil, todos esses incluídos em nosso programa como casos de estudo. Todavia, cabe um esclarecimento sobre a ausência de uma contribuição, dentre as sete aqui reproduzidas, que seja específica sobre a antropologia que tem lugar no Brasil: ocorre que a antropologia que fazemos aqui compareceu praticamente em todas as contribuições como o horizonte por meio do qual as demais antropologias periféricas foram vistas, o que significa que ela serviu de contraponto, assegurando a todos nós um lugar definido do qual pudéssemos deitar nosso olhar comparativo.

Os países mencionados, cujas antropologias foram objeto de exame no seminário e que obedecem aos pré-requisitos mencionados, foram selecionados por razões até certo ponto casuais, como o interesse pessoal do pesquisador e/ou a existência de relações acadêmicas com alguma instituição local. Isso significa que a presente lista de antropologias periféricas poderia ter sido outra, sem que o teor do programa de pesquisas ficasse comprometido. Não cabe nesta apresentação justificarmos cada uma das escolhas, uma vez que seus respectivos pesquisadores já o fizeram em suas comunicações. E elas também são suficientemente eloqüentes para falarem por si, dispensando este apresentador de discorrer sobre as mesmas. Caberia apenas um esclarecimento de caráter editorial. Praticamente todos os textos então apresentados retornaram aos seus autores para revisão, com vistas à sua

mais adequada consolidação, o que significa que sua última forma é, de algum modo, o resultado das discussões havidas e/ou de desenvolvimentos posteriores.

Algumas palavras ainda sobre a organização do programa de pesquisa. Ele contou com a colaboração de várias instituições. Dentre as universidades, contou com a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), por meio de seu Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) e de seu Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE). Do CLE recebeu importante patrocínio que o tornou um dos seus eventos acadêmicos de 1990, enquanto do IFCH recebeu o indispensável apoio logístico, quer pela utilização de suas instalações, quer pelos serviços administrativos necessários ao bom funcionamento do seminário. A Universidade de Brasília (UnB), graças ao patrocínio de seu Núcleo de Pesquisas Etnológicas Comparadas (Nupec), órgão associado do Departamento de Antropologia da mesma universidade, assegurou a participação no evento dos professores Mariza Peirano e Stephen Baines. Já a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) pôde ter no professor Leonardo Fígoli, docente de seu Departamento de Ciências Sociais, o seu representante. Com os professores Mariza Corrêa, Guilherme Ruben e o signatário desta "Apresentação" e coordenador do programa, todos do Departamento de Antropologia do IFCH/Unicamp, mais os professores Hebe Vessuri, do Instituto Venezuelano de Investigaciones Científicas, à época ainda ligada à Unicamp, como docente do Instituto de Geociências, e Robert Crépeau, da Universidade de Montreal, então pós-doutorando do Departamento de Antropologia da Unicamp, completava-se o grupo de antropólogos integrados no Programa de Pesquisa sobre Estilos de Antropologia.

Resta-nos agradecer a todos os colegas participantes do seminário, seja como autores de comunicações, seja como debatedores, esperando que os resultados alcançados pela troca de idéias e de experiência na investigação da disciplina e na reflexão sobre os dados obtidos sejam suficientemente estimulantes para assegurar continuidade em nossos estudos. Agradecemos igualmente às instituições acima nomeadas pela colaboração que prestaram à organização do encontro. E essa gratidão se estende de uma maneira toda especial à Editora da Unicamp que aceitou

realizar esta publicação. Registre-se por fim, juntamente com os agradecimentos de que fazem jus, o nosso débito pessoal com os colegas Mariza Peirano, por seu importante papel na viabilização da cooperação do Nupec/UnB na organização do seminário, e Guilherme Ruben, por haver dividido conosco a tarefa de organização do presente volume.

Roberto Cardoso de Oliveira

Mariza Peirano

DESTERRADOS E EXILADOS: ANTROPOLOGIA NO BRASIL E NA ÍNDIA*

Mariza G. S. Peirano**

Início esta reflexão sobre o desenvolvimento da antropologia no Brasil e na Índia com comentários que dois pensadores fizeram há cinquenta anos. Refletindo o clima intelectual de seus respectivos contextos, suas afirmações podem nos parecer, com a perspectiva do tempo transcorrido, verdadeiramente exemplares. Desde logo chamo a atenção para o fato de que tanto a antropologia brasileira quanto a indiana cada vez mais são

* Este trabalho elaborado originalmente em 1990, para o Seminário sobre Estilos de Antropologia foi apresentado em sua forma atual na mesa-redonda "Antropologias Comparadas", parte das celebrações dos 20 Anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, em 6 de novembro de 1992. Os resultados da pesquisa comparada entre Brasil e Índia, que informaram esta comunicação, estão apresentados, de forma mais elaborada, em Peirano (1992), especificamente nos seguintes capítulos: "A Índia das aldeias e a Índia das castas"; "Are you Catholic?" e "Diálogos, debates e embates", anteriormente publicados na revista *Dados* (1987, 1988, 1990). Como resultado da pesquisa publiquei, na Índia, "For a sociology of India: Some comments from Brazil" na revista *Contributions to Indian Sociology*. A pesquisa foi financiada pela Comissão Fulbright, Fundação Ford e CNPq.

** Universidade de Brasília.

reconhecidas internacionalmente pela sua produtividade e criatividade. Meu objetivo é, portanto, sociológico e comparativo.

O comentário de Sérgio Buarque de Holanda abre o primeiro parágrafo do livro *Raízes do Brasil*, em que o autor destaca a ambigüidade entre o fato de, produto de um país tropical, nossas referências serem européias:

A tentativa de implantação da cultura européia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em conseqüências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra (1936; minha ênfase).

No caso indiano, a citação é de Jawarhalal Nehru, extraída de sua autobiografia publicada em 1941, em que os sentimentos do autor são assim descritos:

I have become a queer mixture of the East and the West, out of place everywhere, at home nowhere. Perhaps my thoughts and approach to life are more akin to what is called Western than Eastern, but India clings to me, as she does to all her children in innumerable ways; and behind me lie, somewhere in the subconscious, racial memories of a hundred, or whatever the number may be, generations of Brahmans. I cannot get rid of either that past inheritance or my recent acquisitions. They are both part of me, and, though they help me in both the East and the West, they also create in me a feeling of spiritual loneliness not only in public activities but in life itself. I am a stranger and alien in the West, I cannot be of it. But in my own country also, sometimes, I have an exile's feeling (1941; minha ênfase).¹

Apesar dos anos passados, essas duas evocações nos soam ainda familiares. De certa forma, elas se reafirmam em dois depoimentos recentes que mostram como o desterramento ou o sentimento de exílio estão bastante enraizados em ambos os contextos. De um lado, cito o artigo de Satish Saberwal que, ao caracterizar a ciência social na Índia, descreve-a como parte dos *uncertain transplants*, a que o subcontinente esteve sempre submetido em sua vida colonizada e lança a pergunta:

How does an intellectual tradition, arising out of a civilization with particular kinds of intellectual and social habits and resources become domesticated in another civilization whose intellectual habits and resources have been very different? (1982, p.36)

No caso brasileiro, tomo como referência o ensaio autobiográfico de Simon Schwartzman no qual ele descreve sua opção pela sociologia como forma de enfrentar os problemas de identidade intelectual, concluindo que “the identity problem is the central feature of intellectual life in the periphery” (1985, p.13).

Adotar citações de dois autores da década de 1930 e o reflexo das mesmas preocupações em cientistas sociais contemporâneos tem como finalidade contrastar a experiência intelectual nos dois países e, especialmente, chamar a atenção para traços característicos do desenvolvimento de uma vertente específica, no caso, da antropologia/sociologia. Pretendo mostrar, neste exercício breve, que o sentimento dos dois intelectuais da década de 1930, isto é, o sentimento de “desterro” de Sérgio Buarque e o de “exílio” de J. Nehru, embora ressoem preocupações similares, também apontam para diferenças fundamentais. Meu objetivo é, portanto, levantar alguns aspectos que resultam da comparação entre os dois casos, partindo do senso comum antropológico que nos diz que a comparação revela traços e configurações tanto em sua diversidade quanto similaridade. Especificamente, estarei me inspirando na idéia de “resíduo ideológico” de Louis Dumont. Este conceito parte da pressuposição de que, se um traço “x” foi identificado em uma determinada sociedade, todas as sociedades

terão algo do tipo “x” – estes traços tanto podem ser diferenciados e conscientes, ou indiferenciados e inconscientes e remetem, naturalmente, para uma visão de humanidade una. Este foi o caminho que Dumont trilhou para mostrar como na Índia a idéia do “indivíduo” aparece no renunciador enquanto nosso “holismo” está perversamente presente no racismo.² No caso presente, a questão principal estará centrada na relação entre antropologia e ideologia de *nation-building* (Peirano, 1992). Em outras palavras: quando se diz que a antropologia ou as ciências sociais em geral, por estarem contextualizadas, partilham de ideais de construção nacional, o que realmente se pretende afirmar?

Começamos pelo desenvolvimento das ciências sociais no Brasil e na Índia. No Brasil, a década de 1930 foi marcada por uma consciência de país novo. Este contexto foi favorável à institucionalização das ciências sociais como parte de um projeto de construção nacional. A crença, na época, era de que a sociologia, concebida amplamente como o equivalente do que hoje chamamos de “ciência social”, ajudaria a construir e vislumbrar as alternativas de um futuro melhor para o país. Novos líderes políticos eram necessários e, em São Paulo, as Revoluções de 1930 e 1932 deixaram este vácuo claro. Acreditava-se que essa ausência de uma elite educada e conhecedora da realidade do país impedia um desenvolvimento sociopolítico adequado. Foram estas razões políticas que, direta ou indiretamente, impulsionaram, em ampla medida, a fundação da Escola de Sociologia e Política e a Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Em suma, o projeto de educação tinha uma motivação política subjacente (ver Peirano, 1981).

Não foi muito diferente o que aconteceu na Índia. Logo após a Independência em 1947, a ciência social, sob a forma de sociologia, foi chamada a ajudar a traçar os destinos do novo continente. Assim, as ciências sociais na Índia receberam impulso governamental duas décadas depois do Brasil. Mas há de se considerar que, na Índia, a antropologia já era relativamente sólida pelos vínculos estabelecidos na época colonial. A novidade da época, então, é que a esta antropologia venha se juntar uma sociologia recente, formando uma unidade e desenvolvidas pelos mesmos estudiosos. Não é de se estranhar, portanto, que, antropó-

logos no exterior, até hoje estes especialistas se autodenominem sociólogos na Índia, estando vinculados a “departamentos de sociologia” tanto quanto a “departamentos de crescimento econômico”.³

Estas experiências no Brasil e na Índia não são exatamente singulares nem características deste século. Na verdade, elas replicam as condições do início da institucionalização da sociologia na França do século XVIII e mostram como, historicamente, a reflexão sociológica institucionalizada e os projetos de construção nacional estiveram vinculados (Becker, 1971). Foi naquela época que, com o objetivo de encontrar soluções racionais para os problemas da sociedade francesa no caminho da modernidade, a sociologia foi instituída como a “Classe des Sciences Morales et Politiques” do Institut National. Contudo, sua vida foi efêmera pois foi suprimida em 1803, quando ficou aparente o perigo de um tipo de pensamento crítico que não servia aos interesses dos grupos dominantes de então. Esta ambigüidade da sociologia manteve-se nos séculos seguintes: definida como conhecimento racional e positivo, e inspirada nas questões sociais nacionais, ela nunca se ajustou aos interesses estabelecidos. Não surpreende, portanto, que no Brasil as primeiras gerações formadas se vissem como “aprendizes de feiticeiro”, trapezistas sem redes de proteção (Fernandes, 1977).

No entanto, se ciência e projetos políticos estão vinculados em sociedades modernas em geral, as trajetórias intelectuais em diversos contextos podem apontar para aspectos particulares que indicam inserções diferenciadas em relação, primeiro, à própria sociedade do cientista social e, segundo, ao grupo de referência internacional. Isto é, diferentes contextos sugerem que o papel de antropólogo como cidadão, como membro de uma sociedade, se ajusta, colide ou se integra com outro papel fundamental da sua identidade, que é aquele de membro de uma comunidade internacional de especialistas.

Veamos, então, como estas relações se mostram, no caso brasileiro e no caso indiano, e como elas podem ser apreciadas por meio da observação de trajetórias intelectuais tanto quanto, ou ao mesmo tempo que, por meio de conceitos científicos específicos.

Começamos, mais uma vez, pelo caso brasileiro. Aqui, o conceito de “fricção interétnica”, desenvolvido por Roberto Cardoso de Oliveira na década de 1960, é bastante sugestivo. Primeiro, porque é um conceito gerado dentro de uma preocupação que, em termos disciplinares, pretende ser antropológica, mas que é sociológica em termos intelectuais. Segundo, porque este conceito indica um momento no desenvolvimento das ciências sociais no Brasil no qual sociologia e antropologia procuram, a partir de um mesmo projeto, distinguir-se institucionalmente.

Tudo se inicia com a trajetória intelectual de Florestan Fernandes que, com a ambição de criar uma “sociologia-feita-no-Brasil”, inicia a sua carreira reconstruindo a organização social tupinambá. Esta havia sido uma tarefa cuja realização era considerada até então impossível por pesquisadores estrangeiros (como Alfred Métraux, por exemplo). Com este monumental trabalho, Florestan Fernandes se afirma como um intelectual de peso e institucionalmente se legitima como apto a criar uma “escola” de pensamento sociológico, depois reconhecida como “Escola Paulista de Sociologia”.

Mas o estudo dos índios tupinambás, se legitimou seu autor, não conseguiu implantar uma sociologia reconhecida socialmente. A sociologia-feita-no-Brasil só tomou fôlego quando se definiu a partir de “um confronto com a sociedade”. Esse confronto se deu, na trajetória intelectual e institucional de Florestan Fernandes, por meio do estudo das relações raciais entre brancos e negros. Tomando como ponto de partida um projeto proposto pela Unesco, que visava demonstrar o tipo de “democracia racial” existente no Brasil, Florestan Fernandes passou a ver o estudo das relações raciais como relações sociais. Ao se tornarem sociais elas carregavam o estudo para a totalidade da sociedade brasileira, seus conflitos, seus preconceitos e suas desigualdades a tal ponto que da preocupação de “raça” para “classe” o caminho foi rápido. Foi então que, a partir do estudo do negro na sociedade de classes, Florestan Fernandes passou a se interessar pelos temas de subdesenvolvimento e dependência, que lhe deram posteriormente uma notoriedade que extrapolou o meio acadêmico. As questões nacionais nos novos temas fizeram-se mais explícitas que nos estudos sobre os tupinambás, por exemplo.

É nesse contexto que o conceito de “fricção interétnica” faz o seu aparecimento. Este foi o conceito que marcou o início de uma “antropologia-feita-no-Brasil”, nos moldes do exemplo anterior da sociologia.

É preciso esclarecer que a antropologia já tinha seus expoentes no país, inclusive na Universidade de São Paulo. No entanto, em um contexto em que a sociologia tinha se tornado recentemente hegemônica, a antropologia sobrevivia nas mãos de professores de inclinação, se não de origem, germânica, que estudavam os grupos indígenas especialmente em suas características lingüísticas, sociais, culturais etc. O contato desses mesmos grupos com a sociedade nacional, embora analisado, não representava uma vertente de estudo maior.

O conceito de “fricção interétnica” muda o panorama. Desenvolvido por Roberto Cardoso de Oliveira, aluno de Florestan Fernandes, o conceito havia sido gerado com o objetivo de ser o equivalente ao conceito de classe social, isto é, incorporando as noções de conflito e interesses antagônicos que se somavam em uma totalidade dialética, para esclarecer uma realidade específica: em particular, o contato entre grupos indígenas e a sociedade nacional. Aqui, não se tratava de “o negro *no* mundo dos brancos”, título de um dos livros de Florestan Fernandes, mas de “o índio *e* o mundo dos brancos”, título adotado por Roberto Cardoso de Oliveira para um livro seu. Não deixa de ser curioso, portanto, que a antropologia que se desenvolve no Rio de Janeiro – para onde Roberto Cardoso de Oliveira havia se deslocado para se inserir institucionalmente no Museu do Índio e no curso de especialização em antropologia dirigido por Darcy Ribeiro – não é caudatária dos estudos sobre os grupos indígenas do século XVI de Florestan Fernandes. Ela tem sua inspiração teórica nos trabalhos de Florestan, sim, mas em vez de se ligar aos tupinambás, deriva da abordagem e dos temas nos quais a sociedade nacional contemporânea está presente e se apresenta como desafio para a interpretação, isto é, no caso, o estudo sobre os negros e a sociedade de classes nacional.

Talvez o conceito de “fricção-interétnica” seja aquele mais genuinamente “brasileiro”. Produzido por um dos ex-alunos da Universidade de São Paulo, ele é gerado como “antropologia”,

porque parte de uma visão “de dentro”, mas não abdica de sua ambição de ser também “sociologia” pelo fato de que, por meio do contato interétnico, se pode desvendar alguns aspectos fundamentais da sociedade nacional. Combina, portanto, uma visão “de dentro” com outra “de fora”. O termo “sociologia” está, portanto, sempre presente nos projetos e nos títulos desta vertente de trabalho.⁴

As ciências sociais na Índia também produzem um conceito com tons de originalidade. Neste caso, focalizo o conceito de “casta dominante”, desenvolvido por M.N. Srinivas para se referir à casta que domina uma aldeia pelo fato de ser proprietária da terra. O conceito de “casta dominante”, depois apropriada e divulgada por Louis Dumont internacionalmente, na época da sua formulação vinha acompanhada do conceito de “sanscritização”. Este último tinha como objetivo chamar a atenção para a tendência das castas inferiores a imitar os brâmanes, com a esperança de, assim, melhorar seu *status*. Estes dois conceitos se desenvolveram tendo como pano de fundo, portanto, o estudo de mudança social e de fatos políticos e contrastavam, nitidamente, com as preocupações européias de Dumont/Pocock e a definição de casta com ênfase dominante nos aspectos dos valores ideológicos do universo cosmológico hindu, adotada por ambos. Na verdade, para Dumont/Pocock as preocupações de Srinivas eram vistas também como “européias” – apenas influenciadas pela vertente empirista britânica inspirada em Radcliffe-Brown (de quem Srinivas havia sido aluno em Oxford, depois de estudar na Índia com G. S. Ghurye. Ghurye, por sua vez, havia sido aluno de Haddon e Rivers, num caso exemplar que demonstra como os elos intelectuais na Índia passavam sempre pela antiga metrópole).

Em 1955, M. N. Srinivas assim definia a noção de casta dominante:

A caste may be said to be “dominant” when it preponderates numerically over the other castes, and when it also wields preponderant economic and political power. A large and powerful caste group more easily be dominant if its position in the local caste hierarchy is not too low (1987, p.77).

Aqui ressaltam os aspectos econômicos e políticos de uma casta numericamente preponderante e poderosa diante de outras de uma mesma localidade, dependentes desta. Como enfatizava Srinivas, o conceito de casta dominante era importante para se compreender as relações intercastas em uma determinada área, tanto quanto para compreender a unidade de uma aldeia (1987, pp. 60-95). Em outras palavras, é sempre difícil ordenar as castas de uma aldeia numa hierarquia, já que referências podem ser feitas tanto a critérios de dieta e ocupação como também a mitos e costumes particulares. Assim, uma lista hierárquica é necessariamente tentativa e questionável. Contudo, conclui Srinivas,

the village is a community which commands loyalty from all who live in it, irrespective of cast affiliation. Some are first-class members of the village community, and others are second-class members, but all are members (1987, pp. 94-95).

Difícilmente uma afirmação como esta poderia ser mais antagônica à posição de Dumont. Este, no entanto, adota o conceito de Srinivas e a questão que se coloca então é: Como e por que o faz? Não era verdade que, para Dumont, Srinivas era apenas um representante da antropologia britânica na Índia? Será que Dumont desconhecia, portanto, a afinidade eletiva entre a ênfase no estudo empírico das aldeias – marca tradicional da antropologia inglesa – e as necessidades políticas e econômicas da nova Índia independente que Srinivas focalizava?

Dumont aceita e adota o conceito de “casta dominante” porque, em primeiro lugar, ele tinha o mérito de trazer para o centro de discussão a idéia de casta e de dar a ela um conteúdo mais preciso que a vaga idéia de “solidariedade” até então dominante na concepção das aldeias indianas. Era neste contexto que Dumont afirmava que “the notion of dominance, or of dominant caste, represents the most solid and useful acquisition of the studies of social anthropology in India” (1980, p. 158).

Mas havia uma outra razão tão ou mais importante. É que o conceito de “casta dominante” era útil para Dumont no sentido de complementar sua proposta de estudo na Índia. Em outras

palavras, o segundo mérito do conceito de casta dominante era o de isolar, na aldeia, o aspecto *não-ideológico* da casta. Dumont havia definido que, em termos sociológicos, era o sistema de castas (e não as aldeias, como queria Srinivas) que dava consistência à idéia de unidade na Índia. Para ele, a Índia era uma civilização ideologicamente informada pelas idéias de pureza e poluição, e o quadro de referência do sistema de castas deveria ser focalizado como hierárquica e holisticamente constituído.

Mas como, para Dumont, para todo aspecto ideológico “x” existe uma contrapartida não-ideológica, o conceito de “casta dominante” servia bem a seu propósito de isolar este aspecto político e econômico no contexto indiano. É desta forma que o conceito central de Srinivas “serve” a Dumont para complementar sua análise.

Tal não significava, contudo, que Dumont deixasse de ser crítico em relação a Srinivas. Em primeiro lugar, Dumont considerava a definição de Srinivas vaga e considerava surpreendente que o conceito se fundamentasse num critério numérico. Perguntava Dumont: “Is it necessary for the caste which is dominant so far as the land goes also to be the most numerous in order to ‘dominante’ in general?” (1980, p. 161). Esta pergunta, colocada retoricamente no decorrer do texto, abria espaço para os demais questionamentos: da mesma maneira que quantidade não poderia ser critério de dominância, também seu desdobramento, o da força bruta, não convencia. Para Dumont, Srinivas apenas introduzia critérios derivados das condições da civilização moderna, como também o nível de educação (1980, p. 162). Por todas essas razões, dizia Dumont, “there comes a point when we shall no longer follow this author (Srinivas), for he seems not only to contradict himself, but also to throw overboard everything worth while the concept” (1980, p. 162). A desconfirmação das hipóteses de Srinivas era fornecida pelo caso dos brâmanes, que não são nem numerosos nem possuem riqueza latifundiária.

A partir daí, Dumont sentiu-se confortável para utilizar o conceito para seus próprios propósitos, isto é, para fazer dele o componente não-ideológico necessário para embasar sua sociologia de valores:

first we must describe the common values and take care not to mix up facts of “representation” with facts of behaviour as one does for instance if one enumerates side by side the “ritual values” which the sistem of castes expresses and the so-called “secular values” wich it neglects. (...) we must learn from the people themselves which modes of thinking we have the right to apply and which we should reject (1970, p. 7).

Para Dumont, o objeto legítimo etnograficamente era “o sistema de idéias” (1970, p. 6) e, portanto, a idéia de dominância tornava-se útil para detectar, nos hindus, os elementos que estão presentes, de forma consciente na nossa sociedade, mas que aparecem indiferenciados ou não-conscientes nas sociedades hierárquicas. Dominância aparecia, portanto, neste contexto, não como Srinivas a concebeu, mas como um “resíduo ideológico” no mundo hindu.

Conceitos novos são freqüentemente produzidos em contextos em que se verifica um diálogo internalizado entre dados locais e teoria geral. Assim ocorre na Índia e no Brasil. Estes conceitos são, às vezes, incorporados no fluxo internacional dos debates entre especialistas; outras vezes, permanecem restritos a um determinado contexto regional. O conceito de “casta dominante” é exemplo do primeiro caso; o de “fricção interétnica”, do segundo.

A comparação entre os dois conceitos também mostra como “fricção interétnica” nasce como resposta teórica a um problema de ordem pragmática; já “casta dominante” responde, por meio de evidências etnográficas, às visões teóricas idealizadas dos europeus do século XIX. Em outras palavras, a questão a que o conceito de “fricção interétnica” responde é tanto (ou mais) política quanto teórica; a referência da “casta dominante” está no contexto das discussões teóricas européias tanto (ou mais) que o aspecto pragmático das políticas públicas indianas.

Em ambos os casos, gerados em contextos “periféricos” em relação aos centros hegemônicos das ciências sociais, os dois

conceitos refletem o diálogo internalizado que os cientistas sociais brasileiros e indianos mantêm como intelectuais/cientistas e cidadãos de determinado país. Este se desenvolve em duas direções: de um lado, com a comunidade nacional, na qual o papel de cidadão predomina, do outro, com a comunidade internacional de especialistas, em que o papel de cientista sobressai.

A comparação entre os conceitos de “fricção interétnica” e de “casta dominante”, no entanto, apontou para o fato de que, no caso do Brasil, na soma do tipo “cientista + cidadão”, o segundo termo parece ter conotações mais fortes. O contrário ocorre na Índia: o conceito de “casta dominante” paradoxalmente fortalece, pela forma como foi apropriado (e legitimado) no exterior, o aspecto do cientista em detrimento daquele do cidadão.

Mas estas ênfases diferenciadas têm conseqüências ainda mais amplas: no Brasil, a ênfase no aspecto político do conceito obscurece uma crítica necessária às fontes teóricas importadas, ou melhor, favorece a sua ausência. Na Índia, a ênfase metodológica/teórica do pensamento social obscurece, as questões relativas ao sistema de casta na academia. Se adotamos a perspectiva de Dumont, portanto, estamos falando daqueles mesmos “resíduos ideológicos”: no nosso caso, o resíduo – que freqüentemente surge de forma perversa – está na relação que mantemos com os centros externos em que se faz a “ciência”. Aí a comunicação precária e deficiente induz a uma absorção que permite que as importações intelectuais se transformem em fáceis modismos, quando não replica os mecanismos colonialistas mais óbvios. Na Índia, ao contrário, o resíduo perverso estaria na ausência do autoquestionamento do papel político dos cientistas sociais, absorvidos, em sua grande maioria, nos diálogos com a comunidade externa e a conseqüente legitimidade que eles produzem. Assim, se de um lado esta situação faz com que os cientistas sociais indianos sejam efetivamente ouvidos – o que não significa necessariamente que sejam reconhecidos como iguais –, de outro produz uma espécie de alienação em relação ao contexto nacional no qual vivem – contexto este com valor diminuído em nome de um pertencimento a uma civilização diferente e alternativa à ocidental.

Voltemos, para encerrar estas reflexões, a Sérgio Buarque de Holanda e a Jawarhalal Nehru e seus sentimentos de estranhamento e ambigüidade.

Depois desta digressão sobre carreiras intelectuais e conceitos sociológicos talvez possamos melhor apreciar semelhanças e diferenças. Recapitulando: no caso da Índia, junto com as observações e autocríticas constantes sobre a falta de criatividade, sobre a subserviência aos modelos importados, sobre o perigo do mimetismo das teorias externas, desenvolve-se uma tradição rica sobre os modelos teóricos que procuram combinar uma perspectiva ocidental e hindu. A tradição hindu é uma fonte de inspiração mesmo para aqueles que, como Srinivas, estão preocupados com a realidade etnográfica da Índia.

No caso brasileiro, os sentimentos de inferioridade *vis-à-vis* os centros europeus e norte-americanos são também 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. Mais recentemente, estudando minorias (quer étnicas ou sociais), é ainda o questionamento da falta de coesão, da falta de homogeneidade ou de igualdade de um modelo ideológico que aceite e implique o fato de que diferenças devam ser respeitadas dentro de um todo maior.

Em outras palavras: tanto cientistas sociais brasileiros quanto indianos se vêm presos dentro de lealdades internas e externas, mas enquanto os indianos procuram resolvê-las no contexto das discussões metodológicas e teóricas – e para tal têm nos autores estrangeiros aliados que reforçam esta identidade –, no Brasil a identidade se define a partir dos temas a ser estudados. Estes temas precisam ser relevantes socialmente e o cientista social passa a ter a responsabilidade de opinar e defender o direito daqueles que serviram como objeto de suas reflexões. Ele tem a responsabilidade cívica de saber e, sabendo, de opinar.

Foi Edward Shils quem notou que a ambigüidade, a renúncia a suas tradições e o desconforto psíquico fazem parte da identidade do intelectual. Shils considerava que o questionamento sobre o desenraizamento dos intelectuais, especialmente dos inte-

lectuais “periféricos”, era uma distorção romântica de uma verdade parcial, no máximo, fragmentária (1961). O argumento era de que intelectuais sempre participam de uma tradição que transcende sua cultura local e, em certa medida, renunciam a esta cultura: “They would not be intellectuals if their culture were the autochthonous culture in which they grew up” (1961, p. 61). Embora de certa forma confirmando a intuição de Shils, nossa comparação mostra o perigo dos universalismos apressados. Assim observamos que, no Brasil, temos os pés fincados no próprio país; é aqui que nossa identidade se desenvolve no dia-a-dia das definições políticas e cívicas, entre padrões de saber que importamos tanto quanto entre os modismos. E, portanto, sentimo-nos “desterrados em nossa própria terra”, à maneira de Sérgio Buarque de Holanda. Já os indianos, com canais de comunicação estabelecidos com o mundo (ex-)colonial, com padrões de identidade que não prescindem de um diálogo (mesmo desigual) com os centros intelectuais europeus, estes se sentem ainda, como um dia Nehru se definiu, resultado de uma mistura do Ocidente e do Oriente, “estrangeiros no Ocidente, exilados na Índia”.

Os indianos pagam com a moeda da identidade fragmentada pela sorte de terem tido interlocutores externos; nós afirmamos uma identidade política criando conceitos novos e particulares que se perdem por não atingirem um público fora do contexto nacional. Da mesma maneira que nos concebemos como atores de um processo de construção nacional: na Índia, a idéia de nação é mais um dos valores importados com que os intelectuais têm que conviver, mas que não correspondem à sua tradição milenar; no Brasil, vivemos um processo de construção nacional que nunca terá fim, porque o objetivo é o modelo idealizado europeu.

NOTAS

¹ Citado em Madan, 1977.

² Ver Dumont, 1970 e 1980.

³ Por exemplo, o prestigiado “Department of Economic Growth” da Universidade de Delhi. Ver Saberwal, 1982.

⁴ Ver, por exemplo, *A sociologia do Brasil indígena*, de Roberto Cardoso de Oliveira; ou *Carnavais, malandros e heróis. Por uma sociologia do dilema brasileiro*, de Roberto da Matta.

DUMONT, Louis. *Religion, politics and society in India*. Paris, Mouton, 1970.

———. *Myths in India*. Chicago, Chicago University Press, 1980.

FERNANDES, Florentino. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1977.

MADAN, T. N. “The quest for modernity”, in *International Journal of Social Science Journal*, vol. 29, 1977, pp. 261-274.

NEHRU, J. *Toward Freedom in India*. New York, Doubleday, 1941.

PIZZANO, M. “For a sociology of India: Some comments from Brazil”, in *Contributions to Indian Sociology*, vol. 25, 2, 1981, pp. 331-377.

———. *Uma sociologia no Brasil*. Santos, Editora da Universidade de Santos, 1982.

SABERWAL, Sushil. “For a sociology of India”, in *Contributions to Indian Sociology* (N.S.), vol. 16, 2, 1982, pp. 289-394.

BIBLIOGRAFIA

- BECKER, Ernest. *The lost science of man*, Nova York, George Braziller, 1971.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. (1936) *Raízes do Brasil*, 19ª edição, Rio de Janeiro, José Olympio, 1982.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Aculturação e 'Fricção' Interétnica", in *América Latina*, vol. 6, pp. 36-45.
- DUMONT, Louis. *Religion, politics and history in India*, Paris, Mouton, 1970.
- . *Homo hierarchicus*, 3ª edição, Chicago, Chicago University Press, 1980.
- FERNANDES, Florestan. *A sociologia no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977.
- MADAN, T. N. "The quest of hinduism", in *International Social Science Journal*, vol. 29, 1977, pp. 261-278.
- NEHRU, J. *Toward freedom: An autobiography*, Nova York, Doubleday, 1941.
- PEIRANO, M. "For a sociology of India: Some comments from Brazil", in *Contributions to Indian Sociology*, vol. 25, 2, 1991, pp. 321-327.
- . *Uma antropologia no plural*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1992.
- SABERWAL, Satish. "For a sociology of India", in *Contributions to Indian Sociology* (N.S.), vol. 16, 2, 1982, pp. 289-294.

- SCHWARTZMAN, Simon. Intellectual life in the periphery. Trabalho apresentado no XI Congresso Mundial de Sociologia, Nova Delhi, 1985.
- SHILLS, Edward. "The intellectual between tradition and modernity. The indian situation", *Comparative Studies of Society and History*, Supp. 1, The Hague, Mouton, 1961.
- SRINIVAS, M. N. *The dominant caste and other essays*, Bombay, Oxford University Press, 1987.

A ANTROPOLOGIA NA ARGENTINA E A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO

Leonardo H. G. Figoli*

A antropologia que se desenvolveu até bem recentemente na Argentina, como disciplina científica e acadêmica, foi produto de um longo processo cujo início pode se situar, aproximadamente, no fim do século passado. As especificidades da constituição e do desenvolvimento desse discurso científico, no período que vai desde o seu surgimento até aproximadamente os anos 1960, serão objeto de estudo deste trabalho.¹

A análise que apresentarei aqui sobre o pensamento antropológico que se constituiu na Argentina ao longo de quase um século se adequa, em termos amplos, ao que Clifford Geertz chama *etnografia do pensamento moderno*. Desse modo, procurar-se-á aplicar sua definição do que é uma etnografia do pensamento. Esta, diz ele, igual a qualquer outra etnografia (do casamento, do intercâmbio etc.) é uma tentativa de não exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma como um objeto de descrição analítica e reflexão interpretativa.² No entanto, a rigor, este estudo procurará exercitar o que Roberto Cardoso de Oliveira denomina *Etnografia da Ciência*: espécie de desdobramento da proposta geertziana, a Etnografia da Ciência é definida pelo seu autor como *ramo da antropologia que tem por objeto uma das*

* Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG.

*dimensões do pensamento moderno, o pensamento científico, isto é, investiga modalidades de conhecimento ou de saber constituídas disciplinarmente.*³ Sem prejuízo desta definição, este ensaio interpretativo que tem por objeto o pensamento antropológico desenvolvido na Argentina seguirá a estimulante fórmula geertziana segundo a qual uma etnografia do pensamento deve conceber-se como um *empreendimento múltiplo*:

*histórico (acrescentamos arqueológico, no sentido de M. Foucault), sociológico, comparativo e interpretativo, qualquer coisa como um corpo-a-corpo, cuja finalidade é tornar inteligíveis questões obscuras, provendo-os de um contexto esclarecedor.*⁴

Esta perspectiva etnográfica que aqui adoto para o estudo da antropologia que se constituiu na Argentina resulta da convicção de que a exploração de qualquer discurso científico só pode realizar-se tentando superar a estéril dicotomia – muito comum na História da Ciência – formada por duas posturas excludentes para a análise do pensamento científico: de um lado, tem-se a abordagem *externalista* que encontra nos “fatores externos” à prática científica os princípios explicativos do seu desenvolvimento; e, de outro, encontra-se a leitura *internalista* que procura na “dinâmica interna” do pensamento científico os fundamentos da sua história. A superação desse maniqueísmo estéril é possível adotando-se uma posição intermediária que permita tratar a ciência *não exclusivamente como produção intelectual de teorias, mas simultaneamente como um fenômeno de cultura*. De fato, a etnografia que busca a exploração do pensamento científico se dirige para a *descrição e compreensão dos fatos epistemológicos (dinâmica interna) sem descuidar os fatos datados (dinâmica externa)*.⁵ Tal abordagem parece a mais apropriada para o objeto que aqui se procura compreender.

Com efeito, tal como propõe a Etnografia da Ciência, se buscará, em primeiro lugar, identificar os fatos nos níveis macro e micropolíticos que condicionaram as diversas fases do processo de desenvolvimento da antropologia na Argentina. Para isto, e

desde uma perspectiva bem abrangente, se procurará apreender a significação do discurso antropológico argentino considerando-o, antes de mais nada, como um caso das chamadas Antropologias Periféricas (denominação dada por Cardoso de Oliveira àquelas antropologias praticadas à margem dos países centrais em que tiveram origem⁶). Como outros casos da América Latina têm revelado, o processo de *construção da nação*, tem se mostrado um parâmetro fundamental para caracterizar o desenvolvimento das ciências sociais, especialmente da antropologia.⁷ Assim, neste estudo sobre a antropologia na Argentina se buscará também caracterizar o seu discurso científico à luz do processo de *nation-building*. Segundo esse conceito, a nação-estado, menos do que um fenômeno acabado, deve ser concebida como um tipo específico de formação social que resulta de sucessivos *processos de construção*: em primeiro lugar, um processo de *integração territorial ou regional*; em segundo lugar, um processo de *integração social*; por último, um processo de *integração ideológica*.⁸

Ajudados por esse esquema teórico das diversas fases que conformam todo processo de construção da nação, que, como se argumentou, tem sido extremamente útil na caracterização das antropologias praticadas na América Latina, trataremos de interpretar as etapas e os rumos que historicamente têm seguido a antropologia na Argentina, tanto do ponto de vista científico quanto acadêmico. Efetivamente, de um lado, serão consideradas as *condições sociopolíticas* do país ao longo de quase um século, partindo-se da chamada Organização Nacional (1852) até pouco mais da metade da presente centúria; de outro, se examinará simultaneamente, e de forma sucinta, o *estado do campo intelectual e científico* na Argentina. Na textura que resulta de ambas dimensões analíticas, se procurará recuperar a singularidade da antropologia que se institucionalizou na Argentina como uma atividade disciplinada e disciplinante.⁹

Nesse sentido, serão identificados *três momentos* no desenvolvimento da antropologia na Argentina, os quais mantêm estreita correspondência com as fases do processo de “construção da nação” indicadas por Elias. Cada etapa será objeto de, em primeiro lugar, uma exposição do quadro sócio-histórico do país visando, ao mesmo tempo, caracterizar o estado do *campo*

*intelectual e científico*¹⁰ e as correntes ideológicas predominantes no período. Passa-se imediatamente à descrição e análise do estado da disciplina, levando em conta tanto as instituições, nas quais se abrigou e reproduziu como saber, quanto as trajetórias biográficas e científicas dos mais destacados atores de cada fase focalizada. Tendo em vista a produção científica de cada momento, isto é, o discurso antropológico como saber que se pretende verdadeiro e os espaços institucionais em que a antropologia se desenvolveu como disciplina científica, se buscará estabelecer as conexões existentes, no contexto de cada situação sócio-histórica, com as tendências ideológicas de cada época.

O primeiro período que pode delimitar-se na história da disciplina diz respeito à emergência desta. O *momento fundacional* deste saber que aspira legitimar-se como ciência¹¹ se localiza num período-chave da história política e intelectual da Argentina conhecido pelos historiadores como o período da *Organización Nacional*.

Do ponto de vista do *processo de construção da nação* (*nation-building*), a Organização Nacional (de 1852 até 1900) corresponderia à fase da *integração territorial* apontada por Elias. De fato, esse período está marcado pelos grandes esforços de unificação tanto na fronteira interna, diante dos caudilhos regionais e das populações indígenas, quanto na fronteira externa, particularmente pelas disputas com o vizinho Chile pelos limites internacionais no extremo sul do país. Do ângulo do campo intelectual e científico, a Organização Nacional foi também marco de uma profunda mudança, dando lugar ao surgimento de grandes pensadores que se consagram, por consequência dos eventos políticos, aos problemas “essencialmente nacionais”.

A Organização Nacional só conseguirá afirmar-se como tal em torno de 1880, quando, com a federalização de Buenos Aires, se encerra a pretensa hegemonia desta sobre as províncias, substituindo-se o nome de Confederação pelo de Nação Argentina. Nesse ano começa a perceber-se uma mudança substancial na vida do país: transformações profundas se operam na composição da sociedade no campo político e cultural. Com as transfor-

mações socioeconômicas, uma nova geração de homens se distingue, a chamada *Generación del 80*, defensora do liberalismo econômico e portadora de uma inquebrantável fé no progresso, a qual assume a direção da vida argentina.¹²

Mudanças importantes na instrução pública, como a nacionalização do ensino secundário e universitário, exprimem todo um processo de *unificação política* que se manifesta também na vida intelectual e científica. A nova organização política nacional trouxe não só uma grande mudança econômico-social, mas uma importante *transformação no âmbito educacional e científico*, com um forte estímulo à instrução pública e uma renovação institucional das universidades, que passaram do controle local das províncias para o controle da nação. Expressão exemplar dessa, por assim dizer, “nacionalização” do campo científico foi a criação, em 1872, da Sociedade Científica Argentina. Num breve espaço de tempo, a Sociedade Científica Argentina vai congregiar os principais representantes das ciências exatas, físicas e naturais do país e do estrangeiro, desempenhando um importantíssimo papel na estruturação do campo científico nacional. No intuito de pôr fim à hegemonia estrangeira no estudo do país, seus interesses científicos e políticos se voltaram prioritariamente para o conhecimento do território nacional.¹³ A Sociedade Científica Argentina cumpriu também um papel fundamental na história da antropologia argentina, pois é nela que se irão fomentar os estudos antropológicos, arqueológicos e paleontológicos dos “naturalistas” como Francisco P. Moreno (1852-1919) e Florentino Ameghino (1854-1911).

As viagens exploratórias de Moreno à Patagônia, pelo caráter “arquetípico” que apresentavam seus habitantes para as teorias evolucionistas, atraem logo a atenção de antropólogos europeus como Broca, Tópinard e Wirchow, para citar os mais destacados.¹⁴ Estimulado por estes, desenvolve intensos trabalhos de reconhecimento e investigação no sul do país a partir de 1873. Desse modo, aos seus iniciais interesses “raciológicos” incorpora gradualmente os “etnológicos”, resultantes diretos da experiência de campo; estes, ainda, se somam à preocupação com o estudo geológico, geográfico e cartográfico dos vastos territórios austrais. Pode-se dizer que suas expedições estiveram motivadas

tanto no seu afã pelos estudos raciológicos e etnológicos das populações indígenas habitantes do sul do país, como representantes vivos da “infância da sociabilidade humana”, como ele mesmo dizia, quanto na importância que cada vez mais confere à ocupação do território austral.¹⁵

Entretanto, Moreno teve uma atuação bem mais relevante ao traçar um audacioso *projeto institucional* para os estudos antropológicos na Argentina¹⁶ que concretizará com a criação do Museu de La Plata; este converte-se rapidamente num centro de pesquisa e ensino, sobretudo com o reforço obtido com incorporação de um grupo de profissionais estrangeiros que organizaram suas sessões. Agora que os estudos antropológicos mantiveram estreitos vínculos com a questão da “integração territorial”, é evidente não somente porque as explorações de Moreno acabaram por servir de preparação às expedições militares aos territórios indígenas (1879) para consolidar as fronteiras internas, mas pelo fato de o próprio Moreno ter sido oficialmente nomeado “perito”, em 1896, em virtude do seu conhecimento da região austral para representar o país nos litígios limítrofes que se mantinham com o Chile.¹⁷ Mais do que como investigador, Francisco P. Moreno desponta como organizador e difusor pioneiro da disciplina, que por ele não só passou a ganhar visibilidade nos círculos científicos mas se afeiçoou com a criação, proposta por Moreno, dos Museus Arqueológico e Antropológico e, posteriormente, do Museu de La Plata. Este, sem dúvida, a obra magna de Moreno, significou a institucionalização definitiva dos estudos antropológicos no país com o recorte de um domínio discursivo até então difuso, materializado agora numa atividade institucional que vem a congrega, pela primeira vez no país, especialistas de diversos ramos da antropologia.

Contemporâneo e rival de Moreno, Florentino Ameghino foi um dos mais brilhantes “naturalistas” argentinos da “Generación del 80”. Ambos foram os protagonistas principais ou, para dizê-lo na linguagem dos mitológicos, o “par primordial” do que poderia se chamar “gesta civilizadora” da tradição antropológica argentina, que neles tem o ponto de partida. Como Moreno, as atividades iniciais de Ameghino, em paleontologia e antropologia estiveram associadas ao naturalista Germán Burmeister.

Se bem estiveram próximos sob a “autoridade pedagógica” do mestre Burmeister, no entanto, divergiram no plano das interpretações no horizonte da história natural, numa reprodução local da luta travada por “catastrofistas” (seguidores de Cuvier) e “transformistas” (seguidores de Lamarck) na Europa.¹⁸ A original interpretação de Ameghino da origem do homem, sobre a qual buscou demonstrar incansavelmente que a máxima antigüidade encontrava-se no território argentino (acreditava que o território argentino foi alguma vez “berço da humanidade”), o levará, pela pobreza das evidências, a um rápido mas efêmero sucesso no mundo científico. Apesar dos ingentes esforços para defender sua doutrina antropogênica e a autoctonia do homem americano, não passará muito tempo após a sua morte para que as críticas e revisões das suas teorias demonstrem seus erros e simplificações. No entanto, coube-lhe o mérito de ter colocado o problema do primitivo povoamento de América à luz de uma teoria original que atraiu a atenção mundial. Independentemente do acerto ou erro de suas teorias com relação aos estudos antropológicos na Argentina, Florentino Ameghino indubitavelmente dominou, no fim desse período, o “discurso sobre o homem”, ainda que, sem afastar-se de sua ótica de paleontólogo, suas ambições estivessem principalmente voltadas para a reconstrução filética da espécie humana.

A *emergência da antropologia* na Argentina esteve marcada pela divisão de duas correntes de opinião. Os ameghinianos, evolucionistas dogmáticos, concentravam suas atividades nos problemas vinculados ao “homem fóssil” do pampa. A antigüidade do homem era o objeto primordial de estudo. Interessavam-se, preferentemente, na medição do tempo geológico, nas cronologias; não admitiam saltos, nem catástrofes, tudo era sucessão gradual e ininterrupta, sejam seres vivos ou culturas.¹⁹ Os morenistas, orientados no começo por Burmeister, evitaram todo contato com a estratigrafia, as seqüências; estiveram menos interessados na antropogonia, na descendência do homem, do que na antropotaxis, a classificação das raças; abandonavam as especulações sobre “elos perdidos” e se dirigiam a tomar contato com as populações indígenas; a somatologia constituiu, junto a etnologia, seu objeto principal de estudo.²⁰

A divisão entre “catastrofistas” e “transformistas” provê à análise do momento fundacional da antropologia argentina o contexto esclarecedor não só das férreas disputas entre Moreno e Ameghino pelo controle institucional da incipiente antropologia, mas dos seus trabalhos que, de um certo ângulo, se mostram não tanto contrários, mas convergentes. A complementaridade dos seus discursos resulta de uma mesma preocupação, ainda que desde perspectivas diferentes, com a extraordinária tarefa de por um lado, segundo o interesse de Moreno, estabelecer a primeira ordenação espacial do território nacional e a distribuição de todo o vivo que nele se encontrava, mas, por outro, segundo a ótica ameghiniana, a classificação é concebida sobretudo como uma cronologia destinada a estabelecer a continuidade ontológica dos seres. Como verdadeiros “heróis-civilizadores” do que bem se poderia chamar “mito de origem” da disciplina, pode-se dizer, metaforicamente, que coube a Moreno a tarefa primordial da domesticação do espaço desconhecido, selvagem e dominado pelo “selvagem”, *espaço que ameaçava a integração territorial da nação*. Tarefa que se mostra efetivamente complementar às atividades científicas de Ameghino, voltadas para a domesticação de um tempo povoado por criaturas fantásticas, como mostravam os fósseis dos tempos remotos, junto de uma quase obsessão de confirmar a autoctonia do homem americano, que teria no solo argentino a sua origem.

Esses estudos produziram, pelo impacto que tiveram na época, novas representações espaço-temporais que contribuíram fortemente, sem sombra de dúvida, para a construção de uma auto-imagem nacional, na medida em que forneciam representações de um passado remoto e extraordinário do território nacional, hábitat do mais antigo antecedente humano. Tratar-se-ia, nesta linha de interpretação, de um discurso tributário de uma fase crucial do processo de construção da nação, como o demonstra o fato de que o seu surgimento e a sua legitimação como saber se realizam ao amparo de um campo científico recém-constituído em torno das questões e temas de interesse nacional. A antropologia emergente, submergida ainda no horizonte das ciências naturais, ao lado da geologia, da anatomia comparada e de outras ciências correlativas, operou simbolicamente a domes-

ticação de elementos fundamentais na concepção do universo local, fornecendo uma profundidade histórica e uma dimensão espacial da nação antes inexistentes. De um lado, domesticava-se o espaço ignoto, as fronteiras internas e externas do país, pela ação do reconhecimento produzido com as explorações empreendidas, principalmente, por Moreno. De outro, as séries filogenéticas da antropogênese ameghiniana, dirigidas a demonstrar a maior antigüidade do homem americano, provêm uma complementar representação do tempo que contribuiu para a apreensão de uma profundidade histórica, ou seja, para a elaboração de uma imagem do passado remoto do território nacional transformado, pela força do discurso científico, em verdadeiro *áxis mundus*.

Assim como o momento fundacional da antropologia na Argentina ocorre no contexto da Organização Nacional, período protagonizado pela Geração do 80, a segunda etapa da disciplina, ou seja, o *momento da institucionalização da antropologia* no âmbito científico e acadêmico, abrange o primeiro quarto do presente século num quadro socio-histórico caracterizado pelo afloramento do “pensamento nacionalista” a cargo da denominada Generación del Centenario.²¹ O que se poderia chamar de relativa consolidação institucional da antropologia na Argentina²² se dá num clima de expansão das atividades agroexportadoras, apoiada na agressiva política de imigração estrangeira que, com a promessa de terras e altos salários, atraiu milhares de europeus,²³ responsável por uma profunda alteração da estrutura social. Economia liberal e imigração européia tinham sido os alicerces do projeto liberal da geração anterior. No início de século, a Geração do Centenário inicia um profundo revisionismo desse projeto para substituí-lo por um ideário nacionalista, dirigido a superar o ameaçador clima de “cosmopolitismo” e “estrangeirismo” que o aluvião imigratório impunha ao país. Em resposta propõe-se a *construção de uma “identidade coletiva”* fundada na “história comum” da nação. A Geração do Centenário volta-se prioritariamente para o risco de descaracterização que implica o aparecimento maciço de elementos desvinculados do passado nacional, portadores de outras línguas e outras culturas. Em síntese, a dicotomia samientina “civilização e barbárie” se transforma numa nova dicotomia: “nacionalismo ou exotismo”. Em outras

palavras, as máximas dos liberais que tinham norteado a Geração do 80, “governar é povoar” (J.B. Alberdi) e “governar é povoar e educar” (D.F. Sarmiento), foram substituídas pela nova fórmula “governar é argentinizar” (R. Rojas).²⁴

O projeto liberal do 80 tinha colocado em andamento a integração territorial desencadeando um paulatino processo de integração social. Com as mudanças introduzidas pelo expansionismo econômico e, sobretudo, pela imigração estrangeira, a total *integração social* é colocada em debate. Na visão da nova geração, esta só se conseguiria pela construção de uma “personalidade coletiva” que, por sua vez, se alcançaria principalmente pelo conhecimento da história ou, como dizem os nacionalistas, “habitando os espíritos a se interessar pelo passado e o futuro da Nação”.²⁵

Esta nova realidade não tardou em se fazer sentir no mundo intelectual argentino que se orientou por um questionamento profundo da identidade nacional. É nesse contexto sóciopolítico de intensa indagação histórica da “personalidade argentina”, de longos debates sobre a “consciência nacional” – vista então como a forma ideal de amenizar o ambiente de cosmopolitismo que ameaçava com a desagregação social – que se produz a consolidação dos estudos antropológicos na Argentina.

Dirigindo nossa atenção aos museus argentinos, “âmbito institucional” por excelência em que se desenvolveram as “ciências antropológicas” no começo do século (numa leitura arqueológica desses espaços de saber), constatam-se profundas mudanças no discurso científico da época se comparado ao período anterior. Com efeito, se inicialmente a antropologia se desenvolveu sobretudo nos Museus de Ciências Naturais, âmbito institucional em que encontrava seus objetos específicos e seus instrumentos de verificação, as agora denominadas “ciências antropológicas”, do começo do século, apresentam uma importante transformação na sua “modalidade enunciativa” – no sentido foucaultiano do termo –, mudança que se expressa exemplarmente na criação do inovador Museu Etnográfico, fundado por Juan Ambrosetti (1855-1917).

A multiplicação dos museus e das coleções etnográficas no país coincide com a visível preocupação por novos “critérios

ordenadores” para estas, critérios esses que falam de uma nova configuração no interior das ciências antropológicas que conduz à distinção nítida, até então inexistente, entre história natural, arqueologia e etnografia.²⁶ Pela primeira vez se estabelecem critérios para a exposição das coleções museográficas. Para além dos toscos agrupamentos que atendem apenas à substância de que se formam os objetos, na nova sistemática classificatória dos materiais dos museus se assinala a necessidade de atender-se às *correlações históricas*, de maneira a permitir estabelecer, diferentemente da prática anterior, não tanto a similitude de substâncias, formas ou técnicas empregadas nos objetos, mas a correta *reconstrução e interpretação do passado*. Esse aparecimento de novos princípios classificatórios no interior do discurso antropológico, nada tem de irrelevante, pelo contrário, os novos critérios representam na realidade a irrupção clara e firme da história numa antropologia que até então permanecera mais ou menos submergida no modo de ser das ciências naturais.

A criação do Museu Etnográfico, por sua vez, não só veio completar o suporte institucional da antropologia no período, mas mostra com clareza uma transformação importante que vem se realizando nesta prática científica. O novo museu revela que tem ocorrido uma modificação nos âmbitos do “discurso sobre o homem”, uma vez que seu surgimento significa que tem se produzido um deslocamento do seu objeto, antes recortado exclusivamente na região circunscrita pelas ciências naturais e agora esboçado sobre o fundo das ciências históricas. O Museu Etnográfico teve o mérito de ser a primeira instituição universitária sul-americana criada com a finalidade de desenvolver cientificamente o estudo do homem (antropologia morfológica, arqueologia e etnografia). Essa incorporação definitiva da antropologia à universidade fez do museu um instrumento fundamental de produção e de reprodução “disciplinada” desta “subcultura científica”, que vai, assim, tornando-se cada vez mais estruturada. O museu passa a funcionar como laboratório e campo de experimentação, cujas coleções constituem, como ensina T. Khun, o “material ostensivo” sobre o qual se aprende e exercita o domínio das ciências antropológicas.²⁷ Em suma, neste período, se sistematizam não somente as atividades de pesquisa, mas as atividades

docentes, isto é, a própria transmissão do conhecimento acumulado e da prática científica, com o surgimento de formas próprias de recrutamento e adestramento de novos membros.²⁸

É importante mencionar que para o ideário nacionalista a arqueologia e a antropologia se apresentavam como disciplinas com vocação natural para o estabelecimento da “história nacional”. Assim, os museus aplicados ao ensino da história, à diferença dos de ciências naturais, teriam a virtude de tornar “plasticamente visível” a sucessão das épocas, conduzindo ao indispensável exercício de, como dizia Ricardo Rojas, *pensar o passado*, e com isto, de recuperar a tradição e de forjar a identidade nacional. De qualquer modo, na rede dessas instituições, e sob a forte influência do pensamento nacionalista de começos do século, se verifica a multiplicação do corpo de pesquisadores vinculados a elas.

O tripé formado pelo *Museo de Ciencias Naturales*, *Museo de La Plata* e *Museo Etnográfico*, neste período em que a antropologia se distingue pelo decidido ingresso à universidade, forma o espaço institucional por excelência no qual se exercita e reproduz “disciplinarmente” a prática discursiva da antropologia na Argentina no começo do século. Herdeiros dos gabinetes de curiosidades – como os originais de Moreno e Ameghino, locais onde os *sábios* amontoavam objetos bizarros, formas monstruosas e excepcionais – os museus constituíram a forma específica de um novo modo de ser, isto é, de um modo particular de existência de uma prática discursiva antropológica que extrai desse espaço institucional sua legitimidade e encontra neles o lugar para o exercício dessa prática. Desse modo, os museus abandonam paulatinamente seu papel de simples depósitos de objetos vários, destinados quase que exclusivamente à exibição pública, para se assimilarem às universidades, transformando-se principalmente em *laboratórios*, lugar onde passa a exercitar-se a *observação disciplinada*, sistemática, codificada, a cargo de um crescente conjunto de especialistas, tudo o que garante a *reprodução das formas de percepção especializada*, de um “olhar antropológico” treinado no vasto campo documental das coleções etnográficas, arqueológicas e de antropologia física.

A gradual, mas não menos clara, delimitação que vai adquirindo a *comunidade científica* formada pelos especialistas da

antropologia no campo da ciência nacional, patenteada no empenho explícito de seus representantes no disciplinamento dos seus membros – com a conseqüente desvalorização e desaparecimento do autodidatismo como forma de aprendizado, substituído por mecanismos próprios de reprodução do saber –, distingue de maneira inequívoca a antropologia de começo do século. Vista pelo prisma da configuração de uma “cultura científica”, esta definirá seus contornos tendo por base um grupo relativamente coeso de indivíduos que compartilham as mesmas instituições (os museus, os laboratórios científicos, as cátedras universitárias, as associações profissionais etc.), que mantêm alto grau de interação e estão, fundamentalmente, ligados por hábitos científicos típicos.²⁹

A historiografia da antropologia tem admitido, para as primeiras décadas do século, duas etapas nitidamente diferenciadas no desenvolvimento da disciplina, às quais correspondem dois grupos de antropólogos designados “sistemáticos” e “iniciados”,³⁰ numa clara alusão ao tipo de método que orientava suas investigações. Dessa maneira foram considerados, numa perspectiva de desdobramento linear e simples da história da ciência, respectivamente, predecessores e sucessores. Pelo alto grau de interação que mantiveram os indivíduos de ambos os grupos entre si não é fácil concordar com essa idealizada “classificação nativa” que estabelece uma certa ancestralidade de um grupo a respeito do outro,³¹ uma vez que essa sucessão desconhece, ou destitui de valor, a *efetiva interação e interpenetração biográfica* entre eles,³² bem como o traço mais marcante do grupo: o relacionamento direto ou quase direto que eles mantiveram com Moreno e Ameghino, os heróis civilizadores da tradição científica argentina.

A vinculação de todos os pesquisadores denominados *sistemáticos*³³ às universidades e museus – alguns estrangeiros chegam ao país já contratados por estes – demonstra, em primeiro lugar, a existência de uma sólida organização institucional na qual repousa a prática da antropologia. O pesquisador mais notável deste período, responsável pela estabilização dos métodos e itinerários de pesquisa, foi Juan Ambrosetti, fundador do Museu Etnográfico de Buenos Aires.³⁴ Ainda que sua carreira científica

seguiu o traçado intelectual típico dos naturalistas do século passado, não o foi sua produção, pois esta apresenta câmbios significativos. Com Ambrosetti aparecem, por exemplo, as primeiras monografias científicas dirigidas não somente a descrever sítios arqueológicos mas a tentar inferir deles a cultura de seus portadores, isto é, reconstruir a vida social, econômica e política das sociedades desaparecidas. Sem chegar a constituir, rigorosamente, uma verdadeira ruptura epistemológica com relação a toda produção anterior, os seus trabalhos registram, no entanto, uma *nova forma de dizer e descrever os objetos do discurso antropológico*, forma essa que busca o cancelamento do sentido morto das “curiosidades” arqueológicas e etnográficas, predominante entre os naturalistas, para conduzi-las ao seu sentido vivo, ao seu *sentido histórico*.

Em suma, o estilo da sua produção, junto da significativa criação do Museu Etnográfico, permite detectar a ocorrência de uma importante mudança nas “ciências antropológicas” que se professam na Argentina no período, não tanto pelo afloramento de um novo objeto de estudo mas por um notável retrocesso das ciências naturais acompanhado de um gradativo avanço do tratamento histórico das questões. Em outras palavras, contra o imperante estilo descritivo das ciências naturais – conhecimento assentado nas classificações e taxonomias – se alçam novas formas de conhecimento do “outro”. Tal aparecimento fala da tentativa de transformar em familiar e coetâneo o que até então o olhar do naturalista reduzia a algo estranho e morto. Como prova dessa mudança sofrida pelas ciências antropológicas, podem-se apontar não somente deslocamentos teórico-metodológicos, mas sintomáticos câmbios dos próprios locais de investigação, efetuados na arqueologia. Com efeito, nesta se verifica, na época, uma passagem das descrições puramente formais para as interpretações dos materiais, ao passo que se muda o teatro de atuação da arqueologia. A mudança não é simplesmente geográfica, uma vez que, junto às novas “províncias antropológicas”, ocorre uma retirada do interesse sobre as origens do homem, o “homem fóssil”, o qual tinha simbolizado os anos 80 com os estudos de Burmeister, Ameghino e Moreno, entre outros. O centro do cenário das “ciências antropológicas” é ocupado pelos estudos arqueo-

lógicos e, com eles, os etnológicos, lingüísticos e folclóricos. O saber antropológico se desloca, assim, da vizinhança das ciências naturais, cujo terreno de investigação tinha sido a Patagônia, o solo visitado por Darwin no qual tomara forma a teoria evolucionista, para o campo das ciências históricas que tem nas altas culturas pré-colombianas, principalmente o noroeste do país, o teatro adequado para a reconstrução histórica do passado nacional e americano.

Entretanto, a superação do autodidatismo e o estabelecimento firme de formas próprias de transmissão de conhecimentos podem ser considerados definitivos somente entre os chamados *iniciados*,³⁵ pois é entre eles que se contam os primeiros especialistas formados no país, e como tais abertamente críticos à falta de método de muita antropologia do passado.³⁶ Afinados ao pensamento nacionalista do começo do século quanto à necessidade de forjar uma personalidade coletiva, esses investigadores levaram sua produção antropológica, arqueológica, etnográfica e pré-histórica a contribuir a partir de 1920, mais ou menos explicitamente, com a proclamada “restauração do passado nacional”.

É assim que com a irrupção da história no interior da antropologia pelas mãos do pensamento nacionalista, abre-se o espaço para uma dupla e complementar visada sobre o homem: a antropologia como coroamento das ciências naturais encara o homem no horizonte das ciências empíricas como seu objeto vivo mais complexo: a antropologia como ciência histórica faz aparecer o homem na sua historicidade, como fundamento de todo saber. Marcando o fim do monopólio da antropologia morfológica, uma nova configuração discursiva se abre no domínio do saber sobre o homem, cuja particularidade neste período será o da sua oscilação entre o pólo das ciências naturais e o das ciências históricas. Assim, concebidas como essencialmente diacrônicas e descritivas, as ciências antropológicas desempenharão o papel de uma poderosa ciência auxiliar na empresa de consolidar o “espírito nacional”.

O desenvolvimento do saber antropológico na Argentina, nesta etapa, se caracteriza pelos esforços de “disciplinamento” realizados pelos agentes para a transmissão desse conhecimento e dos esquemas de pensamento que assegurem a reprodução do

mesmo. Aparecem institutos específicos vinculados aos antigos museus, dependentes das universidades, dedicados tanto à pesquisa quanto ao ensino das “ciências antropológicas”, criam-se jornais e revistas especializados, realizam-se pesquisas sistemáticas, surgem sociedades de especialistas, reivindica-se um lugar especial nos currículos de estudo, multiplicam-se os artigos especializados e os textos destinados ao ensino de diversos níveis escolares, tudo o que expressa tanto o processo de estruturação do “grupo científico” quanto a afirmação de mecanismos de socialização destinados à reprodução disciplinada do pensamento dessa “subcultura” científica.

Se o saber científico pode ser tratado como um *fato cultural*, como ensina T. Khun, no qual o conhecimento e a competência de uma ciência são transmitidos no curso de uma formação dogmática e muito estruturada, transmissão que se cristaliza na institucionalização dos mecanismos de educação profissional, o período que se focalizou nesta parte, protagonizado pelas “gerações” que identificamos como *sistemáticos e iniciados*, abrange o momento característico de *rotinização e normatização* do ensino, dos métodos e das técnicas de pesquisa, o que pode tomar-se como sinal de uma relativa maturidade científica. A antropologia do primeiro quarto do século, internamente, cristaliza sua organização, isto é, afirmam-se as fronteiras da “comunidade científica” – resultado do reconhecimento da ascendência comum, de uma linguagem própria e de um intenso sentimento de coesão interno, apesar das divisões entre morenistas e ameghianos que perdura até o fim do período; externamente, e do ponto de vista do processo de “construção da nação” apontado no início deste trabalho como parâmetro fundamental na compreensão da prática da antropologia na Argentina, subordina-se ao ideário nacionalista forjado pela Geração do Centenário, contribuindo no plano ideológico, com a sua produção, na construção de um imaginário social, especialmente na elaboração de uma auto-imagem nacional.

Recapitulando o visto até aqui, pode se afirmar que se a antropologia do “período heróico” tinha se voltado para a elaboração de uma imagem do mundo natural, do universo circundante, em que encontraram lugar os seres naturais, a antropologia do

início do século se compromete, conforme o pensamento nacionalista, pelo exercício de *pensar o passado* por meio do conhecimento arqueológico, pré-histórico e etnológico, na formação de um *sentido histórico* para a nação.

Um terceiro momento pode estabelecer-se no desenvolvimento da disciplina no segundo quarto do século, constituído por uma grande *renovação*, materializada no que se deu em chamar *Nova Escola Argentina de Antropologia*, momento esse que se localiza num quadro ideológico em que o nacionalismo assume novos rumos.

Já foram apontadas as profundas transformações na estrutura social e política do país no começo do século. A imigração constante, o aumento populacional, as mudanças na estratificação social, as transformações decorrentes no sistema político e a conseqüente democratização das universidades (a reforma universitária) foram algumas das características assinaladas. A partir dos anos 1920, o nacionalismo toma novos caminhos: fórmulas antiliberais e antidemocráticas se generalizam. Os princípios básicos são: ordem, hierarquia e autoridade. Dois elementos transformam a história argentina: o esgotamento de um sistema vigente desde os anos 1880 e a aparição no cenário político do Exército. Assim a instabilidade institucional, com sucessivos golpes militares, aberta a partir de 1930 irá marcar todo o período até 1955. O nacionalismo, então, postula o princípio dos governos fortes, apregoa a volta às velhas tradições de raízes hispânicas, procura a afirmação da consciência nacional diante do espírito estrangeiro, busca o revisionismo histórico, descobre a originalidade da América e proclama a Magna Restauração: a unidade hispano-americana.

Quanto ao campo intelectual e científico, a incorporação constante de estrangeiros à vida intelectual do país funciona como importante fator de integração das elites. Numerosos imigrantes e filhos de imigrantes se incorporam ao cenário intelectual do país, o que resulta numa mudança substancial nos quadros universitários, nas academias científicas e nos círculos literários. Após a Primeira Guerra Mundial as universidades e as instituições científicas atravessam um momento de intensa renovação, mudança que tinha se iniciado com a Reforma Universitária (1918).

A partir desse marco histórico, em menos de vinte anos o número de universidades nacionais se duplica, bem como multiplicam-se os institutos de ensino e pesquisa e as associações científicas, entre as quais se contará a Sociedade Argentina de Antropologia.

Esse ambiente de grande renovação não deixa de se fazer sentir na antropologia com a incorporação dos pesquisadores estrangeiros e com a conseqüente assimilação de novas correntes de pensamento.³⁷ Exemplo dessa incorporação de estrangeiros à vida acadêmica nacional é a do italiano José Imbelloni, etnólogo que se sobressai no panorama antropológico argentino em torno do segundo quarto do século. Idealizador da Nova Escola Argentina de Antropologia, imagina-a pautada nas idéias da corrente histórico-cultural austríaca, da qual foi entusiasmado difusor.

O enraizamento das idéias de Imbelloni e da Escola Histórico-Cultural alemã – que chegou a tornar-se dominante na antropologia praticada na Argentina – não parece resultar, como se tem alegado, apenas de uma sorte de “vazio intelectual”³⁸ produzido no campo científico em conseqüência das críticas sofridas pelo evolucionismo clássico, mas parece que suas idéias foram aceitas por conta da sua firme inserção nos círculos intelectuais do país, portador que era de um agressivo nacionalismo de inspiração italiana. Assim o demonstra um conjunto de artigos de juventude publicados na Argentina sobre a “guerra e o pacifismo”,³⁹ questões que agitavam os círculos políticos da época, nos quais, curiosamente, faz uma interessante leitura do fenômeno, postulando a guerra e a paz como “ciclos inevitáveis”, à maneira dos *corsi e ricorsi* do filósofo italiano Giambatista Vico. Tais idéias sobre ciclos, junto a uma declarada aversão às idéias do “progresso ilimitado” – base do pacifismo – antecipam e explicam sua entusiasta adesão posterior às idéias dos círculos culturais e, em geral, aos postulados da corrente difusionista germânica de antropologia.

Mais tarde, já em um trabalho antropológico, no seu livro *La esfinge indiana* (1926), anuncia a fundação do que chama a Nova Escola Argentina de Antropologia, na verdade um pretensioso projeto que, se não chegou a ter a importância que imaginava, sem dúvida caracteriza esse momento da disciplina. Junto com esta, anuncia uma nova especialidade, a Americanística,

aplicada ao estudo do homem americano, de sua origem, do povoamento do continente e de suas culturas. Esta – concebia Imbelloni – devia constituir-se na pedra angular de um extenso “programa de estudos” da nova escola ou corrente de antropologia que almejava desenvolver no país.

Independentemente do grau de sucesso deste ambicioso projeto acadêmico de Imbelloni – certamente infundiu um certo ânimo em alguns pesquisadores, levando-os a adotar, pelo menos, os postulados teóricos do difusionismo –, interessa centrar a atenção no fato de que é sobre as ruínas das velhas polêmicas acerca da unidade *versus* pluralidade de origem do homem americano (autoctonia *versus* aloctonia do “*homo americanus*”), nas quais tinha estado muito envolvido o próprio Ameghino, e com ele toda a antropologia da época, que parecem frutificar as novas idéias de que é portador. A Nova Escola de Antropologia não é tanto produto de uma nova orientação teórica que se instala pela retração pura e simples do evolucionismo, mas a tentativa de superação de um velho dilema que marcou a antropologia desde as suas origens. Em outras palavras, as idéias da Escola de Viena não parecem firmar-se no novo solo apenas pelo vazio deixado pelo evolucionismo, mas trata-se de uma reinterpretação e, no mesmo quadro epistemológico daquele, do clássico dilema da unidade e diversidade do homem que tinha ocupado a atenção dos especialistas e dividido a antropologia do fim do século. Assim, a antiga divisão entre “morenistas” e “ameghinianos”, isto é, entre “catastrofistas” e “transformistas” no plano da história natural, e que mais tarde, no horizonte das teorias raciológicas, deu origem à divisão entre os cultores do “poligenismo” e “monogenismo”, tomará, com Imbelloni, a partir da ótica das culturas, uma nova fisionomia: a acirrada luta que travam “paralelistas” e “difusionistas”. Às questões da origem racial do homem americano, que não é desprezada mas colocada em novos termos – quer dizer, a raciologia e a craniologia passam a ser consideradas como elementos de diagnose de culturas –, soma-se agora a polêmica da *origem das culturas americanas*.

Se com *La esfinge indiana* Imbelloni havia lançado a “Americanística”, é com seu novo e talvez mais importante livro *Epítome de culturologia* (1936)⁴⁰ que apresenta o método

histórico-cultural de inspiração germânica e com ele se fixa definitivamente entre os antropólogos argentinos. A *Nova Etnologia* apresentada neste livro traz consigo uma nova sistemática para as diversas especialidades da antropologia, na qual se articulam equilibradamente a antropologia *morfológica* (filética e taxonômica) e a *histórica* (culturologia e etnologia). Concebida como disciplina de mentalidade histórica, a Nova Etnologia, como é definida, se propõe ao estudo da vida do passado remoto até os umbrais da história, isto é, a *proto-história*.

No terreno da proto-história, concebida como “imenso âmbito cultural em cujo interior desenvolveram-se os povos de culturas complexas”,⁴¹ destacam-se os estudos de Imbelloni da mentalidade dos Grandes Estados e Monarquias, o que ele chamou de Pensamento Templário, pensamento classificatório caracterizado pela tetrapartição (quatro regiões do mundo, quatro idades, quatro ciclos vitais). Na sua interpretação, Imbelloni acredita ter descoberto nessa mentalidade o *Antigo Discurso*, o manancial que serviu de inspiração à filosofia de Vico (Idades do Mundo). Proclamando Vico seu mestre, Imbelloni derivou da *Scienza Nuova* sua teoria dos ciclos históricos, sua desconfiança no racionalismo, sua admiração pelas sociedades primitivas e sua tendência antidemocrática. A radical postura historicista aliada a um desprezo pelo racionalismo, deságua rapidamente, via Vico, numa “hermenêutica histórica”, no terreno filosófico da teoria do conhecimento. A antropologia se torna metafísica: filosofia primeira que busca, além da física, a “compreensão” da “vida mental” das outras culturas.

A antropologia na Argentina já desenhava no início do século, como vimos anteriormente, um movimento oscilatório entre as ciências naturais, de um lado, e as históricas, de outro. Chamadas as “ciências antropológicas” a “pensar o passado nacional”, de fazê-lo “plasticamente visível” no seu incessante trabalho de ordenação, classificação e interpretação das coleções museológicas, enfim, como demandava o pensamento nacionalista, de cumprir com a Restauração, a antropologia imbelloniana, solidamente edificada sobre o método histórico-cultural, ao anunciar o seu propósito de alargar as fronteiras da análise histórica, de participar da “Magna Restauração” do passado americano, não

podia ter melhor acolhida nos campos intelectual e científico argentinos. Em outras palavras, a oscilação da antropologia entre as ciências naturais e históricas, que identificou a disciplina no início do século, favoreceu a assimilação da nova tendência historicista imbelloniana, produzindo menos do que uma ruptura no interior do discurso antropológico, uma verdadeira reinterpretação dos antigos dilemas sobre a base de uma nova tradição filosófica.

À presença de Imbelloni acrescenta-se, na onda migratória que resultara da Segunda Guerra Mundial, um grupo de pesquisadores estrangeiros defensores da *Kulturhistorische Methode* que, como o caso do ilustre pré-historiador Osvaldo Menghin, imigram ao país por obra daquele. A inserção desse grupo se dá num período de plena expansão institucional da antropologia, isto é, da criação de novos núcleos de ensino e pesquisa, fora dos tradicionais existentes em Buenos Aires e La Plata.⁴² Com a chegada dos novos pesquisadores e a adesão de alguns investigadores nacionais⁴³ à corrente germânica de pensamento, esta se fixa no país harmonizada que estava ao nacionalismo imperante.

Por esta época há um abismo aberto na antropologia entre os ramos que se identificam com as ciências naturais e aqueles que são denominados “ciências da civilização”. A esta fenda responde a insistente preocupação que se evidencia nos trabalhos do período com sistematizações e articulações das diversas “antropologias” (física, cultural etc.). Acompanha essas demarcações das especialidades da antropologia a emergência de um conjunto de novos problemas, objetos e categorias bem diferenciados, tais como as noções de raça, povo, etnia, nação, por exemplo, que mais parecem fazer sua aparição no discurso científico em consequência da demanda de estudo da pluralidade da sociedade nacional, do que devido a preocupações exclusivamente de ordem teórica. Nesse sentido, não é irrelevante a criação do Instituto Étnico Nacional (1948), ao qual se incorporam alguns especialistas, cujo objetivo foi precisamente o estudo integral da população argentina nas suas dimensões biológica, psicológica, histórica ou cultural. Isto, é claro, envolvia tanto as populações indígenas quanto as coletividades estrangeiras radicadas no país.

Neste quadro de firme instalação da escola alemã, caberá a um dos jovens italianos imigrados o desenvolvimento de um esforço teórico específico, na esteira do pensamento diltheyano, que leva a radicalizar a já existente cisão na antropologia, pela qual, como vimos, encontrava-se dividida entre as ciências naturais, de um lado, e as ciências históricas ou do espírito, de outro. De fato, a produção de Marcelo Bórmida (1925-1978), principal epígono imbelloniano, buscará afirmar o domínio definitivo da "Etnologia Histórica" e fazer desta o fundamento último das especialidades antropológicas. Sem admitir qualquer unidade de fundo entre ramos como a antropologia física e a etnologia, por exemplo, dá início a um revisionismo dos postulados da escola vienense que o tinha formado e se empenha na busca de uma afirmação categórica da *etnologia como ciência histórica*, com a qual é conduzido à exclusão dos métodos explicativo-causalísticos das "ciências naturais" em favor do *compreensivismo* próprio das "ciências do espírito". Assim, com a introdução da dicotomia diltheyana das ciências, Bórmida pretende encerrar um longo período de constante oscilação da antropologia local, com a firme intenção de fazer da história uma metadisciplina e da etnologia um capítulo daquela. Em suma, compreensão, valorização do passado, idéia de desenvolvimento, são os princípios do idealismo sobre os quais Bórmida imagina uma Etnologia como História dos Tempos Escuros, como dizia Vico. Em outras palavras, a etnologia constitui-se genuína ciência histórica, cujo programa básico é a "inserção dos povos das culturas bárbaras numa história geral da humanidade".⁴⁴

A luta de morte, travada por Bórmida, pela defesa de uma etnologia concebida como ciência histórica diante da ameaça de dissolução ou de subordinação ao discurso naturalístico, marca o fim de uma trajetória oscilante da antropologia que se praticou na Argentina desde o fim do século passado, na busca dos seus fundamentos. Herdeiro do pensamento imbelloniano e dos postulados da "Escola Histórico-Cultural", completa o esforço iniciado pelo seu mestre,⁴⁵ ao instalar inequivocamente a antropologia no concerto das humanidades.

O abismo diltheyano entre as ciências, defendido por Bórmida irá conduzi-lo progressivamente a uma concepção

irracionalista, a uma etnologia de inspiração fenomenológica e hermenêutica que irá nutrir, até bem recentemente, a antropologia contemporânea na Argentina, chegando a converter-se num contraditório e conflitivo representante da etnologia da Universidade de Buenos Aires, posição que manteve, apesar das mudanças políticas e acadêmicas, até sua morte em 1978;⁴⁶ mas, isto já faz parte de um novo e complexo período da antropologia na Argentina que se confunde com seus rumos atuais e não nos cabe, nos limites deste trabalho, tratar.

A modo de conclusão desta rápida reflexão interpretativa sobre a antropologia na Argentina, devem salientar-se alguns aspectos aqui analisados. Tomada como uma "tradição cultural", identificou-se o seu início nos "tempos heróicos" dos naturalistas, como F. Ameghino e F. Moreno. "Ancestrais" de uma tradição científica e mestres épicos de uma linguagem própria, acompanhou-se a definição paulatina das fronteiras da "comunidade" emergente formada pelos antropólogos argentinos. Resenhou-se brevemente o surgimento das primeiras instituições incumbidas da "socialização" dos novos membros nessa cultura científica. Esse saber transmitido disciplinarmente permitiu distinguir, mesmo formando um grupo único do ponto de vista da interação, de um lado, aqueles indivíduos recrutados ou formados pelos "heróis-civilizadores", os chamados sistemáticos; de outro, os iniciados, cuja incorporação e treinamento obedeceram a processos "rituais" propriamente acadêmicos. Finalmente se acompanhou a importante renovação que atravessou a antropologia na Argentina como resultado, pode se chamar assim, da "transculturação" de um conjunto de novas noções filosóficas e científicas, elementos de uma tradição alheia à cultura local, que chega ao país como patrimônio de um grupo de imigrantes pesquisadores europeus.

De fato, o enraizamento da Escola Histórico-Cultural se dá como uma verdadeira "transculturação científica", mas coube à cultura local, aliás como em todo processo aculturativo, um ativo papel na seleção dos empréstimos. Mais do que uma absorção completa da corrente germânica, em consequência de um certo "vazio intelectual" que teria deixado o retrocesso das idéias evolucionistas, sua firme instalação compreende-se melhor quando

analisadas as circunstâncias históricas e as bases epistemológicas locais em que se produziu essa assimilação. Nesse sentido, o antievolucionismo (de raízes católicas) e, especialmente, a ideologia nacionalista da época – voltada, como se viu, para a construção de uma auto-imagem nacional a partir de uma profunda revisão das contribuições dos imigrantes – fornecem novos elementos para a determinação do processo de incorporação da tradição germânica da antropologia. A decidida instalação do difusionismo alemão, menos do que por um carisma do seu mais importante divulgador, encontra solo favorável na cultura científica preexistente uma vez que, ajustada ao pensamento nacionalista no compromisso de restaurar o passado, a antropologia na Argentina já dava sinais de forte aproximação das ciências históricas.

A acomodação da antropologia na Argentina com as diversas fases do processo de “construção da nação”, como se descreveu ao longo deste trabalho, mostra que este pode ser considerado um elemento decisivo na interpretação dos rumos que ela foi tomando desde o seu surgimento e, especialmente, para compreender de maneira cabal a surpreendente e duradoura assimilação da corrente de pensamento que, mesmo ultrapassada nos grandes centros acadêmicos da época, se arraiga na antropologia argentina antes da primeira metade deste século, tornando-se relativamente hegemônica no panorama da ciência local.

Com este trabalho se assinalaram alguns aspectos, os mais significativos de cada período, buscando fornecer elementos para a compreensão, da perspectiva de uma Etnografia da Ciência, da especificidade do processo de constituição e desenvolvimento do pensamento antropológico argentino, como disciplina científica e acadêmica. Em outras palavras, focalizaram-se três momentos na disciplina que abrangem quase um século da sua história: da sua emergência ou *fundacional*, da consolidação ou *institucionalização* e transculturação ou *renovação*. O estudo privilegiou a problemática da “construção da nação” como elemento guia para detectar sua singularidade discursiva e sua trajetória institucional. Guiados por essa problemática, focalizaram-se as diversas *fases ou processos integrativos* que o compõem, o que se mostrou fundamental para a compreensão de cada um dos

três períodos da disciplina, seja no que diz respeito à vida acadêmica, seja no que tange à produção científica dessa antropologia que se constituiu na Argentina.

NOTAS

¹ Os resultados completos da pesquisa foram apresentados como tese de doutorado na Universidade de Brasília, em 1990, com o título "A ciência sob o olhar etnográfico: Estudos da antropologia argentina". Por diversas razões, que estão bastante explicitadas na tese de doutorado, a análise se detém nos anos 1960, mas a pesquisa deverá, sobre esta base, ter continuidade, sendo ampliada para o estudo da atual antropologia que se faz na Argentina.

² Conferir Cl. Geertz, 1983, p. 154.

³ Conferir R. Cardoso de Oliveira, 1988, p. 163.

⁴ Conferir Cl. Geertz, 1983, p. 152.

⁵ Sobre o bicefalismo da história da ciência ver R. Cardoso de Oliveira, 1988, p. 168. A respeito da artificialidade e arbitrariedade dessa dicotomia e a necessidade de considerar a ciência como um fenômeno de civilização, indissociável das demais práticas humanas, ver H. Japiassu, 1982, pp. 38 e ss.

⁶ Conferir R. Cardoso de Oliveira, 1988, p. 143.

⁷ A abordagem comparativa, implícita no trabalho, tem como referência principal a exploração do caso brasileiro, apresentada como tese de doutorado na Universidade de Harvard, em 1981, por Mariza G. S. Peirano. Esse estudo se orientou não só pelo plano comparativo mas também pelas questões teóricas e metodológicas que envolvem uma ciência da ciência ancorada na antropologia. Não se pretende retomar a discussão de Peirano em torno da possibilidade ou não da reversibilidade do conhecimento antropológico, mas o caminho escolhido para a análise do discurso antropológico que se constitui no Brasil, considerado à luz do processo de construção da nação. Segundo Cardoso de Oliveira, numerosas inquietações semelhantes, isto é, a de focalizar a singularidade das tradições nacionais em antropologia articulada aos processos político-ideológicos nacionais, surgem nitidamente na década de 1970 (1988, p. 143).

⁸ Conferir Norbert Elias, 1972, p. 279.

⁹ A noção de "adscrição" (identificação por si e por outros) tão cara à antropologia como critério de pertinência grupal, implicitamente, ajudará a delimitar as "fronteiras" da comunidade científica em estudo, isto é, se considerarão "antropólogos" aqueles que assim se identificam ou que assim são identificados pelo grupo. Nessa linha, tomada como uma "cultura científica" não se duvidará em considerá-la como "vila intelectual", como sugere Geertz, ou melhor, como um agrupamento social com toda a peculiaridade de uma sociedade tribal.

¹⁰ É pressuposto desta análise a noção "campo intelectual e científico" no sentido de Pierre Bourdieu, isto é, não como um universo "puro", puramente intelectual e científico, mas um campo social como outro qualquer, arena de lutas específicas por interesses particulares, mas não alheio aos processos sociais mais amplos (1983, p. 122).

¹¹ Ainda que não seja difícil assinalar um certo saber "pré-antropológico", no sentido de um saber fragmentado ou "não disciplinado" na primeira metade do século XIX, estes antecedentes se apresentam diluídos, sobretudo nos ensaios literários e nas crônicas historiográficas tais como as obras de Domingo Faustino Sarmiento, Esteban Echeverría ou Bartolomé Mitre, entre outros. Os intelectuais do 37, mais do que "precursores" da antropologia, bem como de tantas outras disciplinas que disputam sua paternidade, foram artífices fundamentais no embrionário campo intelectual e científico argentino, no qual a antropologia buscará, mais tarde, delimitar seu território de competência e legitimidade.

¹² Sobre a importância desta geração no campo científico ver J. Babini, 1986.

¹³ Conferir N. Besio Moreno, 1934, p. 24.

¹⁴ Patagões e fuéguídos apresentavam esse caráter de verdadeira antípoda humana para a antropologia física da metade do século XIX, que procurava intensamente provas biológicas para suas teorias raciais. Sobre a importância conferida aos dados obtidos por Moreno na Patagônia, ver L. Fígoli, 1990, pp. 61 e ss.

¹⁵ Sobre a vida e obra de F.P. Moreno me baseio principalmente nas consultas realizadas no Archivo General de la Nación de la República Argentina. Consultar também A.D. Ygobone, 1979.

¹⁶ Em 1881, após uma estada na Europa, Moreno pronuncia uma conferência na Sociedade Científica cujo título era "Antropologia e arqueologia: importância do estudo destas ciências na República Argentina". Nesta, Moreno insiste na necessidade de diferenciá-las daquelas práticas não metódicas ou não-disciplinares que carecem, por falta de preparação, de qualquer base para pretender à verdade científica. Conferir A.D. Ygobone, 1979, pp. 233 e ss.

¹⁷ Os estudos antropológicos, etnográficos e arqueológicos que se desenvolveram no museu nos primeiros anos estiveram indissolúvelmente ligados não apenas a uma perspectiva "naturalista", articulados por critérios

biológico-evolucionistas, mas sobretudo a uma tarefa geopolítica do museu que lhes dava sua unidade, tarefa essa que visava realizar o total reconhecimento territorial para elaborar a "história física e moral da Nação".

¹⁸ Diferentemente do intenso estímulo que tinha dado a Moreno, Burmeister não revela interesse pelos achados fósseis apresentados por Ameghino, pretensamente indicadores de uma alta antigüidade do homem americano. Isto constitui o ponto de partida de uma rivalidade científica que Ameghino manterá por anos com o cientista alemão e, posteriormente, com Moreno. Luta propriamente intelectual que caracteriza significativamente o período de surgimento da antropologia na Argentina.

¹⁹ Conferir J. Fernández, 1979, p. 28.

²⁰ Conferir J. Imbelloni, 1950.

²¹ Assim chamada pelo centenário da Revolución de la Independencia de 1810.

²² Nos referimos aqui, é claro, apenas à consolidação destes estudos *no país e em relação ao período anterior*, e somente no que se refere à ampliação do espaço institucional ocupado pela disciplina.

²³ Para se compreender melhor a dimensão das mudanças estruturais provocadas pela imigração de estrangeiros, é necessário assinalar que o país enfrentou, entre 1870 e 1930, um aporte maciço de imigrantes de tal magnitude que chegou a constituir mais de um quarto da população total na última década do século XIX, crescendo ainda mais em torno de 1930. Em termos relativos, a Argentina foi, pelo espaço de mais de meio século, pelo menos em seus centros de maior peso, literalmente um país de imigrados de primeira ou segunda geração, alcançando a proporção estimada, como afirma G. Germani, de 70% ou 80% de estrangeiros (1971, p. 271).

²⁴ Assim como as "Bases" de J.B. Alberdi tinham marcado o projeto liberal do 80, em 1909 aparece uma obra fundamental no ideário deste primeiro nacionalismo: "La Restauración Nacionalista" de Ricardo Rojas. Sustenta esta obra que a *situação cosmopolita e de povo novo* da Argentina requeria mais do que nunca o *culto da tradição e formação de um ambiente histórico nacional*, em suma, de consolidar uma *identidade nacional*.

²⁵ Conferir M. Quijada, 1985, p. 22.

²⁶ Conferir L.M. Torres, 1905.

²⁷ Refiro-me aqui à idéia de T. Khun de que a continuação de uma forma de cultura científica supõe mecanismos de socialização e transmissão de conhecimentos, procedimentos para mostrar a gama de significados e representações aceitas, métodos para ratificar as inovações aceitáveis e impor-lhes a marca de legitimidade. Sobre o assunto ver B. Barnes, 1986, p. 36.

²⁸ Sobre a história do Museu Etnográfico de Buenos Aires, consultar C.R. Lafón, 1958. Comparando com o Brasil, por exemplo, o Museu Nacional (fundado no Rio de Janeiro em 1818), somente se agregaria à Universidade do Brasil em meados deste século.

²⁹ Como se sabe, Bourdieu tem retrabalhado a clássica noção de *habitus*, definindo-a como "sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas

predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes". Seguindo Bourdieu, os hábitos científicos podem ser efetivamente tomados mais do que como esquemas duráveis (produto de uma repetição), mas como *princípios geradores e estruturadores das práticas e das representações* relativas a cada cultura científica. Conferir P. Bourdieu, 1972, p. 175.

³⁰ Conferir J. Imbelloni, 1950, p. 203.

³¹ Apesar desta reserva que faço à genealogia nativa apontada, mantenho, por uma questão de prática, as denominações "sistemáticos" e "iniciados" para os grupos de cientistas referidos na historiografia tradicional, mas o faço tomando-os como integrantes de uma única etapa da antropologia que se desenvolve na Argentina, neutralizando assim o ponto de vista local que os coloca em sucessão e em etapas diferentes daquele processo. Conferir J. Imbelloni, *op. cit.*

³² Assim se aplicaria melhor o termo consócios, no sentido de A. Schutz, isto é, indivíduos que compartilham, embora breve ou superficialmente, de uma comunidade (no caso científica) não apenas no tempo mas também no espaço, ocorrendo entre os atores interpenetração biográfica. Pode diferenciar-se do termo "contemporâneos", segundo o mesmo autor, uma vez que estes indivíduos partilham da comunidade no tempo, mas não no espaço, podendo ligar-se por modos típicos de comportamento.

³³ O grupo dos chamados "sistemáticos" compreende os seguintes pesquisadores: Eric Boman (1867-1924), Herman Ten Kate, Roberto Lehmann Nitsche (1872-1938), Samuel Lafone Quevedo (1835-1920) e Juan Ambrosetti (1865-1917).

³⁴ Conferir J. Imbelloni, *op. cit.*, p. 209.

³⁵ Os pesquisadores que integram o grupo dos "iniciados" são: Salvador Debenedetti (1884-1930), Félix Faustino Dutes (1878-1930) e Luis María Torres (1878-1937).

³⁶ F.F. Dutes dirige duras críticas ao que ele chama "profissionais especialistas" em contraposição aos "especialistas científicos" que participavam do I Congresso Panamericano; na realidade, sua crítica alcança verdadeiro significado quando vinculada à polêmica travada com o autodidata Florentino Ameghino, em relação à validade de suas hipóteses sobre a antigüidade do homem americano. O que estava realmente em jogo nesse debate, na realidade, eram os princípios de reconhecimento da autoridade e da competência científicas. Conferir F.F. Dutes, 1909.

³⁷ Além do próprio Imbelloni (1885-1967) chegam ao país nessa época: O. Menghin (1888-1973), A. Metraux (1902-1963), Branimiro Males, Miguel de Ferdinandy, S. Canals Frau (1893-1957) e M. Bórmida (1925-1978).

³⁸ Conferir L. Bartolomé, 1982.

³⁹ Ver E. Garbulsky, 1987.

⁴⁰ Como Fritz Graebner (1877-1934) cujo *Metodologia etnológica* (1911) constituía o tomo primeiro da Biblioteca Etnológica, que esperava ter um grande desenvolvimento, o livro de Imbelloni *Epítome de culturologia*

também era apresentado como primeiro volume de uma série, a Biblioteca Humanior: biblioteca do americanista moderno.

⁴¹ Conferir J. Imbelloni, 1936, p. 187.

⁴² Podem citar-se, por exemplo, a Universidade de Tucumán, com uma cátedra, um Museu de Etnografia e um Instituto de Antropologia; a Universidade de Cuyo, em Mendoza, com uma seção antropológica e uma cátedra; a Universidade de Córdoba com um Instituto e um Museu de Arqueologia e Etnografia. Conferir J. Imbelloni, 1950, p. 213.

⁴³ Alguns dos nomes mais destacados foram: F. Márquez Miranda, E. Casanova, E. Palavecino (1900-1966), entre outros.

⁴⁴ Conferir M. Bórmida, 1956, p. 307.

⁴⁵ À luz da "matriz disciplinar" da antropologia, imaginada por Cardoso de Oliveira (1988, p. 15), poderia caracterizar-se a tradição da antropologia feita na Argentina como uma tradição dominada pela *categoria tempo*. Essa perspectiva diacrônica, em que o tempo é determinante, teria recortado um domínio de saber a partir do qual se rejeitaram as tradições *atemporais* ou sincrônicas, como as antropologias que se cultivaram na França e na Inglaterra.

⁴⁶ Conferir L. Bartolomé, 1982, p. 412. Cabe reconhecer, porém, que a trajetória da hermenêutica na Argentina antecipa de certa maneira a sua trajetória moderna, como a que tem lugar nos EUA ou, mesmo, no Brasil, ela o faz em termos eminentemente conservadores, consistente, aliás, com a figura de Bórmida. Além do mais, tal orientação hermenêutico-fenomenológica nada tem a ver com a hermenêutica de acepção crítica que se instala num setor da antropologia cultural norte-americana como um subproduto de uma antropologia moderna, vocacionalmente autocrítica. Tal não seria possível na Argentina, onde a antropologia social e cultural ainda não teria chegado às fronteiras da modernidade. Seria como dar um salto do antigo ao pós-moderno, a se tomar Bórmida como referência.

BIBLIOGRAFIA

- BABINI, José. *Historia de la ciencia en la Argentina*, Buenos Aires, Solar, 1986.
- BARNES, Barry. *T. S. Khun y las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económico, 1986.
- BARTOLOMÉ, Leopoldo J. "Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina", *Rev. Desarrollo Económico*, 87, vol. XXII, Buenos Aires, Ed. Inst. de Desarrollo Económico y Social, 1982.
- BESIO MORENO, N. "Florentino Ameghino y la ciencia nacional", *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, vol. CLIX, Buenos Aires, 1955.
- BÓRMIDA, M. *Etnología y fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*, Buenos Aires, Cervantes, 1976.
- BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.
- . "O campo científico", *Pierre Bourdieu* (R. Ortiz, org.), São Paulo, Ática, 1983.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, Brasília, CNPq, 1988.
- ELIAS, Norbert. "Process of State Formation and Nation Building", *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology*, Genève, I.S.A., 1972.

- FERNÁNDEZ, Jorge. "Historia de la arqueología argentina", Anales de Arqueología y Etnografía, vols. XXXIV-XXXV, Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1979-1980.
- FÍGOLI, Leonardo H.G. A ciência sob o olhar etnográfico: Estudo da antropologia argentina, Brasília, UnB, 1990 (mimeo).
- GARBULSKY, Edgardo. "José Imbelloni: Positivismo, organicismo y racismo", Cuadernos de la Escuela de Antropología, 3/87, Rosario, Univ. Nacional de Rosario, 1987.
- GEERTZ, Clifford. *Local knowledge*, Nova York, Basic Book, Inc., 1983.
- GERMANI, Gino. *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- GONZALES, Alberto Rex. "Teoría antropológica: Integración y colapso", *Revista Cultura, Casa del Hombre*, 3/4, año II, Buenos Aires, 1982.
- IMBELLONI, José. *La esfinge indiana: Antiguos y nuevos aspectos del problema de los orígenes americanos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1926.
- . *Epítome de culturologia*, Buenos Aires, Nova, 1936.
- . "Antropología: Investigadores y investigaciones, etapas de esta ciencia en nuestro país", *Publicaciones de la Subsecretaría de Educación de la Nación. Primer Ciclo Anual de Conferencias*, 4, vol. I, Se. IIIa., Buenos Aires, 1950.
- JAPIASSU, Hilton. *Nascimento e morte das ciências humanas*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- LAFÓN, Ciro René. "Apuntes para una historia del Museo Etnográfico", *Revista de Educación*, 3, año III, N.S. La Plata, 1958.
- OUTES, Félix F. "Informe del IV Congreso Científico", *La Universidad de La Plata en el IV Congreso Científico (I Panamericano)*, Buenos Aires, Publ. del Hble. Consejo Superior, 1909.
- PEIRANO, Mariza G.S. *The anthropology of anthropology: The brazilian case*, Harvard Univ., 1984 (mimeo).
- QUIJADA, Mónica. *Manuel Gálvez; 60 años de pensamiento nacionalista*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.

- ROJAS, Ricardo. *La restauración nacionalista. Críticas para la educación argentina y bases para una reforma en el estudio de las humanidades modernas*, Buenos Aires, Pena Lillo, 1909.
- TORRES, Luis M. "Colecciones arqueológicas de museos argentinos", *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, Se. III, IV, Buenos Aires, 1905.
- YGOBONE, Aquiles D. *Francisco P. Moreno. Arquetipo de argentinidad*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1979.

PRIMEIRAS IMPRESSÕES SOBRE A ETNOLOGIA INDÍGENA NA AUSTRÁLIA*

Stephen Baines

Cheguei a Sydney em março de 1992 para realizar um levantamento de pesquisa sobre a antropologia na Austrália. Nos dias posteriores à minha chegada, as manchetes dos jornais revelavam que o canal de televisão ABC (Australian Broadcasting Corporation) divulgara, num documento policial, um vídeo feito por um amador, em que dois policiais australianos parodiaram as mortes de dois homens aborígenes: Lloyd Boney, encontrado enforcado numa cadeia da polícia na cidade de Brewarrina, no norte do estado de Nova Gales do Sul em 1987, e David Gundy, assassinado a tiros pela polícia de Sydney no início de 1989. No vídeo, os dois policiais aparecem com os rostos pintados de negro, segurando uma corda no pescoço. Foi filmado dois anos antes numa festa

* No seminário "Estilos de Antropologia", realizado na Unicamp em 1990, apresentei uma proposta de pesquisa. O trabalho atual é resultado de um levantamento de pesquisa preliminar, de cinco semanas na Austrália, que faz parte de uma proposta de pesquisa de pós-doutorado. Agradeço ao CNPq pelo financiamento das minhas passagens aéreas internacionais e parte das minhas despesas de pesquisa na Austrália. Meus agradecimentos também aos professores Roberto Cardoso de Oliveira, Luiz Fernando D. Duarte, Julio Cezar Melatti e Mariza G.S. Peirano, por terem lido uma versão preliminar deste trabalho e oferecido seus valiosos comentários que tentei incorporar nesta versão.

filantrópica para arrecadar verbas com a finalidade de financiar obras de caridade locais em Eromanga, no oeste do estado de Queensland e próxima à cidade de Bourke, Nova Gales do Sul, onde os dois policiais estavam lotados.

A divulgação do vídeo foi seguida por uma onda de manifestações de racismo, ocasionando, poucos dias depois, o incêndio da casa de um líder aborígene em Brisbane. O presidente da Associação da Polícia de Nova Gales do Sul tentou desculpar os dois policiais, ao declarar à imprensa que eles não pretendiam ofender a comunidade aborígene e que tudo não passava de uma brincadeira de mau gosto para aliviar o *stress* do seu trabalho (*The Sydney Morning Herald*, 14/3/92, p. 7). Paul Coe, aborígene do Serviço Jurídico de Aborígenes no bairro de Redfern, Sydney, declarou à imprensa que

culpar um ou dois policiais, que eram tão estúpidos ou ignorantes que exibiram seu racismo, é fazer deles bodes expiatórios para os males e a doença que permeiam todas as instituições neste país. É um regime colonial tão nocivo e racista como o da África do Sul (ibid.).

Além do destaque destas notícias pela mídia, eu já tinha presenciado segregação racial em bares no interior do estado da Austrália Ocidental e outras manifestações de racismo numa visita anterior de três meses ao continente em 1978-1979. A Comissão Real sobre Mortes de Aborígenes em Custódia da Polícia e do Sistema Penitenciário, estabelecida em 1987, que investigou as mortes de 99 aborígenes e ilhéus do Estreito de Torres¹ ocorridas entre 1980 e 31 de maio de 1989, revela que a polícia australiana prende 29 aborígenes para cada não-aborígene preso, e detém 15 aborígenes nas penitenciárias para cada presidiário não-aborígene. No estado da Austrália Ocidental, 86,9% das pessoas julgadas e encarceradas, durante o ano de 1989, eram aborígenes. E isso num país com cerca de 250 mil aborígenes numa população total de aproximadamente 17 milhões. A Comissão Real descreveu esta desproporção como “uma vergonha nacional que deixa a Austrália

desacreditada aos olhos da comunidade internacional”. Contudo, ninguém foi julgado pelas mortes dos aborígenes em custódia da polícia.

O projeto de pesquisa

Durante os dois anos antes desta ida à Austrália, iniciei meu atual projeto de pesquisa, inspirado na leitura dos trabalhos do professor Roberto Cardoso de Oliveira (1988). A minha pesquisa visa examinar a etnologia indígena na Austrália a partir da etnologia indígena no Brasil, como parte do projeto de pesquisa “Estilos de Antropologia”, coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira, de cuja equipe faço parte, em que a dimensão comparativa da investigação passou a ser efetivada por meio do estudo do que se decidiu chamar de “antropologias periféricas” (Cardoso de Oliveira, 1988, pp. 143-159). A saber, aquelas antropologias situadas na periferia de centros metropolitanos da disciplina (nos centros científicos e acadêmicos onde a antropologia foi gerada – a Inglaterra, a França e os Estados Unidos da América). Como frisa Cardoso de Oliveira, “a justificação maior de um enfoque estilístico sobre as antropologias periféricas está no fato de que a disciplina nos países não-metropolitanos não perde seu caráter de universalidade”. Em vez de estudar a etnologia indígena como uma tarefa secundária relativamente às pesquisas antropológicas, no projeto pretende-se buscar construir o seu objeto, a etnologia indígena, no interior de uma problemática gerada na interface da própria disciplina com a epistemologia e a história da ciência.

O presente estudo pode ser justificado nos termos que tanto a Austrália como o Brasil são “novas nações” (Cardoso de Oliveira, 1988, pp. 143-159), ex-colônias que são de países europeus, apesar de suas histórias serem obviamente muito diferentes. Todavia, em ambos os países, a investigação sobre o Outro é conduzida na forma de estudos a respeito de populações indígenas (ainda que nos dois países não o seja exclusivamente) sobre cujos territórios as nações se expandiram. A Austrália, dife-

rente do Brasil, era colônia de um “país de centro” da antropologia – a Inglaterra – e possuía territórios além-mar (Papua–Nova Guiné, até 1973), além de desempenhar um papel neo-colonial no sudeste da Ásia. Porém, malgrado tais diferenças, registraram-se num grande dinamismo e desenvolvimento nas etnologias indígenas nos dois países, sobretudo a partir do final da década de 1960.

No Brasil, vários trabalhos recentes refletem sobre a etnologia indígena: trabalhos bibliográficos de Júlio Cezar Melatti (1982-1984) e de Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1980), diversos trabalhos sobre a política indigenista de Alcida Ramos e uma reflexão sobre o estilo brasileiro de fazer etnologia (Ramos, 1990), um levantamento sobre etnologia indígena (Laraia, 1987) e parentesco (Laraia, 1986), trabalhos sobre política indigenista de Roberto Cardoso de Oliveira, João Pacheco de Oliveira, Roque de Barros Laraia e muitos outros antropólogos surgiram dentro da tradição estabelecida na etnologia indígena brasileira que focalizou o contato interétnico, iniciado por Darcy Ribeiro e encontrando seu principal mentor teórico em Roberto Cardoso de Oliveira nas suas publicações sobre “fricção interétnica” a partir do início da década de 1960. Como ressalta Mariza Peirano (1991, pp. 183-184),

o conceito de “fricção interétnica” foi ele próprio o resultado teórico da dificuldade e/ou impossibilidade de se viver essa distinção (entre “etnologia indígena” e “antropologia da sociedade nacional”) por parte dos antropólogos brasileiros, constituindo-se, talvez, no conceito mais genuinamente “nativo” que a antropologia já produziu no Brasil.

Constata Peirano, ao comparar a antropologia que se faz no Brasil com a que se faz na Índia:

no Brasil uma teoria com compromissos políticos desenvolveu o conceito de “fricção interétnica”, enquanto na Índia um contexto religioso faz da análise interpretativa do hinduísmo um possível símbolo da nacionalidade. O conceito de fricção interétnica (...) tinha como objetivo avaliar o potencial de integração dos grupos indígenas na sociedade nacional lado a lado com a preocupação teórica, o compromisso político do antropólogo era inegável (1992, pp. 247-248).

Pode-se afirmar que este conceito ficou como “evento fundador” (Ricoeur, 1978) no desenvolvimento do estilo de etnologia indígena que se faz no Brasil, influenciando profundamente quase todos os trabalhos posteriores. Este foi o meu interesse em realizar pesquisa sobre a situação de populações indígenas, depois de ter lido algumas publicações sobre o contato interétnico de Roberto Cardoso de Oliveira e Júlio Cezar Melatti, que me conduziu a escolher o Brasil para realizar o doutorado em 1980.

Cheguei à Austrália, em 1992, com uma leitura apenas preliminar sobre a etnologia indígena naquele país, dirigida para obter algumas idéias gerais sobre a sua história e as tendências atuais. Neste trabalho, pretendo comentar minhas primeiras impressões, tomando como ponto de partida as considerações de Mariza Peirano (1992, p. 237), para abrir uma discussão sobre a possível aplicação delas ao caso da Austrália:

1) que o pensamento do antropólogo é parte da própria configuração sociocultural na qual ele emerge; 2) que os contextos socioculturais ideologicamente predominantes no mundo moderno são os estados-nações; 3) que as representações sociais da nação não são uniformes; 4) que, dado que o desenvolvimento da antropologia coincidiu e se vinculou à formação das nações-estado européias, a ideologia de construção nacional (nation-building) é um parâmetro e sintoma importante para a caracterização das ciências sociais onde quer que elas surjam.

Diferente da minha proposta no caso da Austrália, o trabalho de Peirano não se restringe exclusivamente à etnologia indígena, considerando que ela entrevistou alguns antropólogos que não são dessa área. Como aponta Melatti (comunicação pessoal), uma comparação com o Brasil nos parâmetros do trabalho de Peirano, teria que examinar também a literatura australiana e a vida intelectual mais ampla, inclusive a antropologia física naquele país, e também os estudos de negros no Brasil que focalizam o conceito de “raça”, o que está além das pretensões deste trabalho. Outra questão importante a se levar em consideração é o fato de que a Austrália não teve uma população de origem africana transplantada à força, a colonização se iniciando pelo estabelecimento de colônias penais britânicas. Contudo, vale lembrar, como afirma Kapferer, em artigo sobre ideologia nacionalista e antropologia comparativa, que “a subjetividade do antropólogo, como a de qualquer outra pessoa, está fundamentada nos mundos históricos e ideológicos em que ele(a) está posicionado(a)” (1989, p. 166).

O levantamento de pesquisa

Neste trabalho, pretendo resumir algumas das primeiras impressões que obtive por meio de entrevistas com antropólogos, sobretudo os que trabalham na área de etnologia indígena, durante minhas estadas em três dos maiores centros de etnologia indígena na Austrália – Sydney, Camberra e Perth,² deixando para trabalhos posteriores o desenvolvimento de alguns dos temas comentados brevemente aqui. Neste levantamento de pesquisa, entrevistei também alguns aborígenes que se apresentam como porta-vozes da política indígena. Recorro também a matérias de jornais da época do levantamento de pesquisa e a alguns trabalhos indicados pelos entrevistados, muitos dos quais pediram que eu não citasse o que foi dito nas entrevistas sem primeiro consultá-los. Além de realizar entrevistas, fui convidado para apresentar seminários na Universidade de Sydney, na AIATSIS, Camberra, na Universidade de Western Australia e na Anthropological Society of Western Australia e a participar dos seus seminários como ouvinte.

Muitos etnólogos na Austrália participam de processos de reivindicação territorial no Território do Norte e da delimitação de sítios de significação para os aborígenes em diversas partes do continente, em situações que quase todos descreveram como politicamente muito sensíveis, assunto que comentarei mais adiante. Alguns disseram que suas carreiras poderiam ser prejudicadas pela divulgação dos seus depoimentos em contextos que julgaram inapropriados e em que o conteúdo poderia estar sujeito à manipulação por interesses contrários aos das populações indígenas com as quais realizam pesquisas. Esse clima altamente politizado em que se realiza etnologia indígena na Austrália esclarece uma preocupação do antropólogo de exercer um controle sobre a apresentação das suas declarações. Alguns dos entrevistados comentaram, também, que essa era a primeira vez que tinham sido entrevistados a respeito da antropologia que se faz na Austrália, ressaltando que suas observações eram preliminares e merecedoras de uma reflexão mais profunda.

Certos etnólogos expressaram desconfiança quanto às intenções de um desconhecido, de outro país, chegar como se fosse “de pára-quedas” e ter o que julgaram a pretensão de comentar uma disciplina à qual eles dedicaram muitos anos das suas vidas. Em alguns casos houve uma relutância em divulgar, em uma hora e pouco de entrevista, detalhes da sua vida profissional e dos seus pensamentos sobre a antropologia que resultaram de longos anos de pesquisas. Comentários do tipo: “Os meus relatórios de pesquisa são politicamente sensíveis demais para lhe mostrar”, com acréscimos que revelavam o seu receio de que a citação dos seus comentários por mim, fora do contexto político local, pudesse ter conseqüências adversas. Obviamente, como nas minhas pesquisas anteriores com uma população indígena, teria que passar um período de pesquisa de campo de longa duração com alguns etnólogos “nativos”, por um lado, os limites impostos por minha própria falta de conhecimento da etnologia indígena na Austrália e por minha falta de familiaridade com o *ethos* da comunidade acadêmica naquele país e, por outro lado, os limites impostos pelos entrevistados ao exigir um controle sobre a divulgação dos seus comentários verbais. Entretanto, apesar de um evidente constrangimento em alguns casos, quase todos os etnólogos encontrados aceitaram ser entrevistados.

Minha situação, ao realizar este levantamento de pesquisa, foi permeada por ambigüidades, pois, apesar de eu ter nascido nas Ilhas Britânicas, sou brasileiro por nacionalidade e por formação acadêmica em nível de doutorado. Cursei o mestrado (M. Phil.) em antropologia social na Universidade de Cambridge (1979-1980), Inglaterra, vindo para a Universidade de Brasília em 1980, primeiro como aluno especial. Entrei no programa de doutorado (1981-1987), orientado pelo professor Júlio Cezar Melatti, em que também cursei disciplinas ministradas pelo professor Roberto Cardoso de Oliveira, fundador do doutorado na Universidade de Brasília, sendo a antropologia brasileira, mais especificamente a etnologia indígena, a área em que consolidei minha formação. Uso minha experiência na etnologia brasileira durante os últimos 12 anos como caso paradigmático para abordar a etnologia indígena na Austrália.

Enquanto no Brasil, país em que resido desde 1980, sou mais comumente classificado pelos antropólogos como “anglo-saxão”, e por outros, inclusive alguns indigenistas, como “estrangeiro” ou “gringo”, ao me destacar por minha aparência pouco nativa e sotaque, na Austrália havia mais ambigüidade quanto à identidade que me foi atribuída. Fui visto, em primeiro lugar, como brasileiro, pois escrevera da Universidade de Brasília para estabelecer os primeiros contatos e fui à Austrália com financiamento do CNPq. Contudo, vários antropólogos australianos me caracterizaram como não sendo um “verdadeiro” brasileiro, outras vezes como um inglês que mora no Brasil, e ainda como *pommy*, termo em gíria australiana usado para se referir aos imigrantes britânicos que residem na Austrália. Essas observações, à primeira vista triviais, revelam um essencialismo quanto à atribuição da identidade que permeia o senso comum e molda os estilos da disciplina.

Austrália: O lugar da etnologia indígena na antropologia

Escolhi a etnologia indígena como foco de pesquisa, em primeiro lugar, por ser a minha principal área de interesse e decidi concentrar-me especificamente na etnologia que estuda as populações aborígenes do continente australiano, ignorando as

outras principais áreas geográficas que são objeto de estudo da antropologia que se faz na Austrália, como as pesquisas sobre populações indígenas da Papua-Nova Guiné, Oceania e outras áreas de estudo como o sudeste e sul da Ásia. A antropologia na Austrália é dividida, pelos antropólogos que trabalham naquele país, em áreas geográficas em nível mundial como nas tradições antropológicas britânicas e norte-americanas, e diferente da antropologia que se faz no Brasil.³ Somente nos anos recentes a antropologia no Brasil passou a incluir pesquisas sobre estilos de antropologia.⁴ A escolha da etnologia indígena na Austrália como objeto de enfoque foi feita para limitar a abrangência da pesquisa numa vasta literatura antropológica, embora nas etapas futuras eu pretenda me familiarizar mais com os outros campos de estudo da disciplina para examinar sua relação com etnologia indígena.

Outro motivo da minha escolha é o lugar central dado à etnologia indígena pelos antropólogos “nativos”. Ronald Berndt & Robert Tonkinson (1988), ao avaliar os desenvolvimentos da etnologia indígena na Austrália entre 1961 e 1986, frisam:

Pode-se dizer que a antropologia social na Austrália ainda é vista, tanto dentro da Austrália como no exterior, em termos de pesquisa e publicações sobre aborígenes, embora as pesquisas também abranjam a sociedade australiana global e as regiões circunvizinhas (1988, p. 6).

Berndt & Tonkinson afirmam que, até 1986, não havia uma grande aceitação de novos modelos teóricos da Europa e dos Estados Unidos entre etnólogos na Austrália. Dividem seu livro em cinco tópicos: gênero, parentesco, economia, política e religião, os quais, com exceção de “gênero”, seguem a divisão tradicional da monografia na antropologia britânica, revelando a forte influência desta sobre sua maneira de ver a antropologia na Austrália. A grande maioria dos trabalhos etnológicos sobre populações nativas era do tipo monográfico que trata do sistema sócio-cultural do grupo objeto de estudo. Berndt & Tonkinson

observam que a “antropologia de resgate” que prevaleceu até 1961 quase desapareceu, já que predominam os processos de mudança e transformação cultural (1988, p. 4).

John Barnes (in Berndt & Tonkinson, 1988, pp. 269-270) relaciona o enfoque de “antropologia de resgate” daquela época (uma tentativa de recordar o patrimônio aborígene antes do seu desaparecimento), em parte, a uma estratégia para conseguir verbas do governo da *Commonwealth* australiana. Ao acentuar o contraste entre a cultura tradicional do passado e as situações de rápida mudança social e cultural do presente, foi possível dar a impressão de que os propostos programas de pesquisa não infringiram os interesses da burocracia de *Aboriginal Welfare*. Jeremy Beckett critica a afirmação feita por John Barnes de que a antropologia na Austrália estava desligada dos problemas políticos das populações nativas e sugere que Barnes e outros antropólogos da sua linha desencorajaram um envolvimento político dos seus alunos de pós-graduação. Beckett afirma que, desde a década de 1960, escreveu sobre o consumo de bebida alcoólica entre aborígenes como uma forma de resistência, além de focalizar os movimentos políticos entre os ilhéus do Estreito de Torres.

Vários etnólogos ressaltaram a estreita relação entre a etnologia indígena que se faz na Austrália e as questões políticas interna e externa e como esta etnologia tem sido moldada pela legislação e política indigenista. Alguns trabalhos etnológicos focalizam a questão da aboriginalidade na sociedade australiana (por exemplo, Beckett 1988a, 1988b; Rowse 1988; Morris 1988) e sua relação com a construção de um nacionalismo australiano que vem surgindo a partir do fim da Segunda Guerra Mundial.

Austrália: O contexto ideológico e político

Conforme a maioria dos antropólogos entrevistados, os australianos, até a década de 1950, viam-se como europeus, sobretudo britânicos,⁵ e conceituavam a Austrália como um Estado-nação europeu de colonização, de fala inglesa, muito distante da Europa. Segundo Trood (1990, p. 89), quando a *Commonwealth*

da Austrália foi fundada em 1901, seus líderes políticos não consideravam seriamente a possibilidade de seguir uma política de relações exteriores independente. Citando o primeiro ministro da nova nação, Edmund Barton: “política de relações exteriores (australiana) é do domínio do Império” (britânico) e, segundo Trood, a maioria dos australianos concordavam com isso. Durante várias décadas, definiam seu lugar em assuntos internacionais com referência ao *status* do seu país como parte do Império Britânico mais do que como um país autônomo e independente dentro do sistema internacional.

Na primeira metade do século, a antropologia na Austrália tem de ser examinada dentro deste contexto. Partindo dessa configuração política, e tomando em consideração o fato de que, ao ter acesso fácil a antropólogos na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos por meio da língua inglesa, e pelo fato de que muitos antropólogos que trabalham na Austrália vêm desses dois países e/ou ali realizaram seus doutorados ou pós-doutorados, vários antropólogos na Austrália afirmaram que a antropologia que se faz neste país seria melhor caracterizada como “semiperiférica”, no sentido usado por Roberto Cardoso de Oliveira (1988, pp. 143-159) ao se referir às “antropologias periféricas”.

Em nível teórico, pretende-se interpretar a etnologia indígena na Austrália em suas respectivas singularidades, sem no entanto desenraizá-la da matriz disciplinar que a gerou. Em nível prático, espera-se aumentar as relações entre institutos ou departamentos de antropologia na Austrália e no Brasil. Seguindo Stocking Jr. (1982, p. 172), a antropologia que se faz na Austrália pode ser considerada uma antropologia que, até aproximadamente trinta anos atrás, surgiu e se estabeleceu dentro do contexto da “construção do Império” mais do que uma antropologia que se desenvolveu no contexto da “construção da nação”, o que reforça ainda mais sua caracterização como “semiperiférica”. Nesse aspecto, a história da antropologia na Austrália até a década de 1950 está estreitamente relacionada aos acontecimentos políticos mundiais e seu impacto nesse continente visto por meio de um prisma britânico.

A maioria dos antropólogos entrevistados afirmou que *nation-building* não se apresentava como uma questão relevante

na antropologia que se faz na Austrália. Um antropólogo norte-americano ali radicado opinou que a questão da construção da nação não está presente no pensamento dos pesquisadores, que focalizaram mais a questão da tensão entre aborígenes e a sociedade nacional. O mesmo antropólogo norte-americano citou, em contraste, a antropologia que se faz na Indonésia como exemplo de um estilo de antropologia estreitamente relacionada às questões de integração nacional e a tentativa de criar uma identidade nacional, em que alguns antropólogos, como, por exemplo, Koentjaraningrat, identificam-se com essas questões, abordando-as por meio de uma teoria sobre etnicidade e um enfoque da questão do surgimento de uma identidade indonésia. Uma situação, entretanto, muito distinta da do Brasil, considerando que a Indonésia é um Estado-nação muito mais novo que o Brasil, constituído de um grande arquipélago e dividido por grandes contingentes de grupos étnicos muito diversos em línguas e culturas. Entretanto, por ser uma ex-colônia em que uma maioria das populações colonizadas foi dominada por uma minoria de colonizadores europeus durante a ocupação holandesa, diferente da Austrália que foi pensada como uma nação europeia de colonização, a Indonésia enfrentou, e está enfrentando, o problema de tentar construir um Estado-nação como programa político (Geertz, 1978).

Com a perspectiva de guerra na Ásia e no Pacífico, o governo de Menzies, em 1939, tomou providências para estabelecer contatos diplomáticos com os Estados mais importantes da região e desempenhar um papel mais ativo em questões locais, o que marcou um primeiro passo para uma autonomia. A invasão japonesa dos países ao norte do continente australiano foi interpretada como uma grande ameaça para a Austrália e o governo trabalhista de John Curtin apelou por apoio dos Estados Unidos. Durante a Segunda Guerra Mundial, enquanto tropas australianas foram deslocadas para a Europa, o Oriente Médio e o Norte da África, tropas norte-americanas foram baseadas no extremo norte da Austrália, em contato direto com as populações aborígenes. Alguns aborígenes tiveram a experiência de conhecer, pela primeira vez, outras pessoas classificadas como *blacks*. A ameaça de uma invasão no norte despertou interesses nacionais e uma

consciência de estar localizada na periferia da Ásia. A partir dessa época a Ásia e o Pacífico tornaram-se áreas de interesse nacional.

Somente a partir da Segunda Guerra Mundial, quando os australianos se sentiram abandonados pela Grã-Bretanha, houve o início de uma modificação e repensamento da tradição cultural e política britânica e da perspectiva anglocêntrica, até então, arraigadas na Austrália. O Tratado ANZUS, de 1951, entre a Austrália, a Nova Zelândia e os Estados Unidos da América foi a primeira tentativa de formalizar as relações com o governo norte-americano. Com a criação da SEATO (South East Asia Treaty Organization), em 1954, contra a expansão comunista, os principais aspectos da política exterior norte-americana foram acatados pelo governo australiano. A partir do momento em que as forças navais do reino Unido se retiraram do “leste de Suez”, torna-se evidente a estreita consonância entre a política do governo australiano e os critérios políticos adotados pelos Estados Unidos da América para a região. Depois da Segunda Guerra Mundial, a Austrália tornou-se cliente dos Estados Unidos e do Japão.

A antropologia na Austrália está estreitamente relacionada às influências da Grã-Bretanha e da América do Norte – os Estados Unidos e, talvez menos, o Canadá – constituem a esfera principal de intercâmbio de profissionais na disciplina. Até a década de 1960, os modelos britânicos dominaram a antropologia na Austrália. Cabe mencionar que predominavam os temas tradicionais da antropologia britânica, baseados em estudos de organização social e parentesco, tratando as populações indígenas como unidades socioculturais autônomas. Na etnologia indígena na Austrália, antes da década de 1970, pouco se dizia sobre o contato interétnico e questões como aborígenes e a polícia e a violência da situação colonial em que se encontram as populações aborígenes. Pouco se dizia, inclusive, sobre as populações aborígenes das regiões densamente povoadas do sudeste, litoral do leste e sudoeste do continente australiano, que sofreram o primeiro impacto da colonização e com mais violência, tendo a etnologia focalizado como objeto de estudo os aborígenes do norte e centro do continente. Os aborígenes “do norte” foram caracterizados, em linguagem popular, como *full-blooded* (“pu-

ros”, “de sangue puro”), categorias baseadas no conceito de “raça”, em contraste com os “do sul”, *half-castes*, *mixed-blood* (“mestiços”), das áreas mais densamente povoadas por imigrantes, apesar de todos terem sido sujeitos à miscigenação biológica. Os primeiros foram caracterizados como “mais autênticos”, “verdadeiros” e “tradicionais”, e assim definidos como objeto privilegiado de estudo em contraste com os “menos autênticos” (Cowlshaw, 1986, p. 2) das regiões densamente povoadas, sobretudo os aborígenes citadinos.

Uma antropóloga aborígene (Langton, 1981, p. 16),⁶ que se definia como ativista, comenta que poucos antropólogos realizaram pesquisas sobre a vida de aborígenes em contextos urbanos, e as que se fizeram não rompem com a ideologia que divide os aborígenes entre tribais e destribalizados – os aborígenes “verdadeiros” e os outros. Langton critica os antropólogos por, segundo ela, terem criado essa ideologia. Em consequência da dicotomia *full-blooded* – *half-caste* (“sangue puro-mestiço”) e do “triângulo citadino-rural-tribal”, surge o modelo popular e insustentável de uma população aborígene “em vias de se destribalizar” ou “em vias de se tornar cidadina”. Por meio desse modelo, segundo Langton, o discurso assimilacionista foi apropriado pela antropologia.

Apesar da rejeição, por parte dos aborígenes, do papel do antropólogo como seu intermediário ou defensor, a legislação para reivindicar territórios indígenas exige a participação de antropólogos. Langton, na palestra “Wentworth” de 1992, organizada pelo Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (AIATSIS), expôs sobre suas pesquisas a respeito das relações entre aborígenes e a polícia no Território do Norte e as soluções encontradas por aborígenes por meio de projetos comunitários de policiamento feitos por eles mesmos. Projetos pensados por meio da ideologia de autodeterminação indígena que visam diminuir a violência dentro das comunidades, ao mesmo tempo diminuindo a violência policial que aumenta ainda mais a primeira.

As populações aborígenes “do norte” do continente foram contrastadas com aquelas “do sul” também na base de uma dicotomia entre uma “Austrália povoada” (*settled Australia*) e uma

“Austrália despovoada”, apesar de todo o continente ter sido colonizado. A dicotomia falsa, constata Cowlshaw (1986, p. 2), ainda arraigada à antropologia, manifesta-se na tendência de privilegiar pesquisas no norte do continente. Cowlshaw afirma que não foram desenvolvidos, dentro da antropologia na Austrália, conceitos ou teorias que davam conta nem das relações entre populações indígenas e a sociedade nacional, nem de mudança social, apesar dos antropólogos vivenciarem essas questões durante suas pesquisas de campo. Os antropólogos tradicionalmente negaram aos aborígenes a sobrevivência da sua cultura nas *settled areas*, afirmando a “destruição” e “perda” da sua cultura. Somente uma minoria destes profissionais focaliza as populações aborígenes citadinas e/ou das regiões do continente densamente povoadas por populações não-aborígenes e, por caminhos diferentes, rompem com a busca do “tradicional” de uma etnologia de continuidade cultural (para mencionar somente alguns exemplos: Beckett, 1958, 1964, 1992; Sansom, 1980, 1991; P. Baines, 1988, 1991; Cowlshaw, 1986, 1988; Langton, 1991; Morris, 1985, 1991).

Uma antropóloga entrevistada afirmou que os aborígenes citadinos, com quem realiza pesquisa, interpretam a negação antropológica de sua identidade cultural como mais uma expressão do desejo dos não-aborígenes de que eles desapareçam como um povo, vendo essa negação, também, como equivalente à violação dos locais que lhe são sagrados.

Cowlshaw (1986, p.3) sugere que os antropólogos acriticamente tenham equiparado “aborígenes tradicionais” ao conceito evolucionista prevalente no início do século, de “raça aborígene”, uma equivalência que, usando categorias incorporadas por alguns antropólogos da comunidade acadêmica australiana, desvalorizou o estudo de grupos “não-tradicionais”, “não-verdadeiros”, “mestiços”, “do sul” do continente. Cowlshaw argumenta que a definição submersa ou insinuada de aborígenes como uma “raça” existe como um “pressuposto cultural” incorporado pela antropologia social na Austrália desde a adoção do paradigma estrutural-funcionalista. O enfoque estreito da etnologia indígena na reconstrução de sociedades aborígenes “como fossem” eliminou a possibilidade de uma preocupação com o

contexto da sociedade nacional e os fatores políticos do contato interétnico que, com raras exceções, não foram focalizados como questões centrais da etnologia indígena. Essa preocupação chegou à antropologia por meio de outras disciplinas como a ciência política (por exemplo, Rowley, 1970, 1971). Cabe destacar que essa preocupação veio de fora da disciplina. Cowlshaw (1986, p. 11) afirma que o seu ponto de vista e o de que há uma posição antropológica correta sobre questões políticas e éticas tende a sufocar qualquer debate sobre essas questões. Essas categorias permeiam a etnologia indígena na Austrália e, em grande parte, moldaram os rumos da disciplina, ao serem incorporados na definição do que era e o que não era o objeto de estudo da disciplina.

Cowlshaw (1986, p. 1) afirma que as idéias a respeito da antropologia que subjazem a essa divisão foram pouco examinadas. A representação de sociedades aborígenes contemporâneas tem sido inadequada porque a antropologia não desenvolveu conceitos que dão conta da mudança social. Os conceitos de cultura e estrutura social fundamentaram-se numa totalidade e ordem social integrada, um conceito antropológico de “cultura tradicional”, associado ao conceito antigo de “raça”, que não explica o caráter total do contato interétnico. Esse viés teórico impossibilitou o reconhecimento de uma ideologia sistemática e consistente entre grupos subordinados a que se nega o poder de dar expressão às suas idéias. Uma consequência tem sido que muitos antropólogos caíram num dualismo que reflete o impasse teórico de uma perspectiva que não dá conta de fatores históricos, políticos e econômicos. Outra consequência foi que pesquisas antropológicas com populações indígenas “não-tradicionais” tiveram baixo *status* na comunidade acadêmica (Cowlshaw, 1986, p. 8).

Pesquisas realizadas com populações aborígenes no estado de Nova Gales do Sul foram consideradas como um aprendizado antes de começar a pesquisa “verdadeira”, ou no norte do continente entre os “verdadeiros” aborígenes ou com populações indígenas além-mar. Cowlshaw afirma que, ao focalizar a questão de racismo como objeto de estudo, o seu trabalho não é reconhecido por alguns etnólogos na Austrália como “antropologia”, que o classificam como “sociologia” por focalizar um domínio rela-

cionado à sociedade nacional. A escassez de pesquisas entre aborígenes citadinos é uma questão melindrosa para alguns antropólogos de orientação mais tradicional.

A etnologia indígena no final do século XIX e no início do século XX – Austrália como arena de exemplos etnográficos para a antropologia emergente dos “países de centro”

Não tenho pretensões, nem conhecimento suficiente, para entrar em detalhes sobre a história da antropologia na Austrália, tarefa que, ademais, já foi feita por Hamilton (1982), Peterson (1990), McCall (1982) e outros, além de existir uma multiplicidade de histórias das subdivisões da antropologia e de áreas especializadas. Porém, acho imprescindível esboçar as minhas primeiras impressões baseadas em alguns textos indicados pelos antropólogos entrevistados e nas entrevistas que realizei na Austrália, considerando que o desenvolvimento da antropologia somente pode ser compreendido dentro do contexto histórico da formação da Austrália como Estado-nação.

Na primeira metade do século passado o interesse em frenologia levou à exportação de crânios de aborígenes à Inglaterra (Hamilton, 1982, p. 92). No final do século passado e início deste século, a vida dos aborígenes passou a ser considerada, nos debates sobre a evolução social, como uma janela privilegiada para as origens da religião, do matrimônio e da vida social. Os primeiros cientistas que passaram períodos longos com aborígenes eram cientistas naturais, interessados, primeiramente, na coleta e estudo de flora e fauna. Peterson aponta Baldwin Spencer, professor de zoologia da Universidade de Melbourne, como “um pai fundador da antropologia acadêmica na Austrália” (1990, p. 5).

Na Austrália, como no Brasil, a antropologia foi estabelecida primeiro nos museus. O Museu Australiano em Sydney foi iniciado em 1829, seguido pelo Museu de Tasmânia em 1843, o Museu Nacional de Vitória em 1854, o Museu de Queenslândia em 1855, o Museu da Austrália Meridional em 1856 e o Museu da Austrália Ocidental em 1891 (McCarthy, 1982, p. 23). O final do século

passado e início deste século foi um período marcado por várias expedições antropológicas no continente australiano. A Expedição Científica Horne à Austrália Central, da qual participou Baldwin Spencer, em 1894, e a expedição da Universidade de Cambridge ao Estreito de Torres em 1898, da qual participou Haddon, foram seguidas por uma expedição de um ano realizada por Spencer e Gillen em 1901, e a Expedição Antropológica de Oxford e Cambridge à Austrália Ocidental em 1910-1911, com a participação de A.R. Brown (posteriormente, Radcliffe-Brown). Hamilton (1982, p. 95) menciona que em 1911, quando Radcliffe-Brown estava assistindo a uma cerimônia de iniciação no interior da Austrália Ocidental, junto com Daisy Bates, o acampamento de aborígenes foi invadido pela polícia. Radcliffe-Brown abandonou a região e seguiu para a ilha de Bernier, um hospital para aborígenes com doenças venéreas terminais.

Essas primeiras pesquisas estimularam o interesse de antropólogos radicados na Europa, sobretudo os britânicos. A etnografia desta época, realizada na Austrália, oferecia dados para a discussão teórica, em obras de Van Gennep (1905), Marett (1909), Frazer (1910), Durkheim (1912), Freud (1913), Malinowski (1913), Radcliffe-Brown (antes de assumir a primeira cadeira em antropologia na Universidade de Sydney em 1926) e outros (conferir Stocking Jr., 1984). Nesse período, pode-se afirmar que a Austrália servia como uma arena para exemplos etnográficos, do “homem da Idade da Pedra” da teoria evolucionista, visto como “o nosso ancestral contemporâneo”, o “mais privativo” e “mais exótico”, para os grandes debates da antropologia nos “países de centro”, onde a disciplina estava em processo de consolidação, análoga ao papel frequentemente atribuído à Amazônia, em tempos mais recentes, como arena de exemplos etnográficos para os debates sobre a relação entre o homem e o meio ambiente, sobretudo em trabalhos de inspiração neo-evolucionista, na ecologia cultural e na sociobiologia norte-americanos.

Os dados sobre o totemismo publicados por B. Spencer e F.J. Gillen (1899) foram usados para questionar as premissas da época e tiveram um impacto tão grande que Malinowski sugeriu, em 1913, que metade da teoria antropológica escrita desde então fora baseada neles (Stocking Jr., 1983, p. 79). Entretanto, segundo

Stocking Jr. (ibid.), Baldwin Spencer, realizando pesquisas numa colônia distante, não criou uma escola de antropologia e não deixou sucessores acadêmicos, sendo incorporado numa linha de etnólogos australianos que forneciam dados etnográficos para antropólogos nos “países de centro”. Baldwin Spencer é visto por Stocking Jr. como agente etnográfico na Austrália com quem Frazer correspondia da sua poltrona na Inglaterra. Assim, conforme Stocking Jr., Baldwin Spencer foi excluído do processo de construção de mitos da antropologia britânica, em que relações de linhagem desempenharam um papel determinante.

De maneira semelhante Lorimer Fison e A.W. Howitt correspondiam, na década de 1870, com Lewis Henry Morgan nos Estados Unidos e, após sua morte, com E.B. Tylor na Inglaterra (Mulvaney, 1990, pp. 34-42), fornecendo-lhes dados etnográficos. O caso de Baldwin Spencer, como o de Fison e Howitt, pode ser comparado ao de Curt Nimuendajú no Brasil, que correspondia com Robert Lowie nos Estados Unidos, fornecendo-lhe dados sobre populações indígenas do Brasil (Melatti, 1985). Os dados de Nimuendajú impressionaram, depois, a Lévi-Strauss e George Murdock.

Em 1914, Haddon, Rivers e Marett foram da Inglaterra para a primeira Reunião da Associação Britânica para o Progresso das Ciências realizada na Austrália, em Melbourne. Malinowski também estava presente na reunião e, com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, foi ameaçado de internação por ser polonês de nacionalidade austríaca, escolhendo as ilhas de Trobriand para passar o período de internação. Foi a partir desta data que foram iniciadas as primeiras tentativas formais para estabelecer antropologia na Austrália como uma disciplina universitária, interrompidas pela eclosão da Primeira Guerra Mundial. Em 1919, Haddon tentou reativar a proposta.

Antes da Primeira Guerra, o interesse em estabelecer a antropologia na Austrália foi expresso em termos da importância de conhecimentos sobre aborígenes para a ciência. Desde a década de 1880 a Grã-Bretanha e a Alemanha assumiram a soberania da Nova Guiné. Como consequência da Guerra, a Liga de Nações deu um mandato para a Austrália governar Nova Guiné em 1920, e em 1921 foi promulgada a Ata da Nova Guiné pelo governo da

Commonwealth australiana, estabelecendo uma administração civil e colocando a parte oriental da Nova Guiné sob controle da Austrália. No mesmo ano, em reunião do ramo australiano da Associação para o Progresso da Ciência, a seção de antropologia apresentou uma proposta de estabelecer a antropologia como uma disciplina acadêmica, fazendo referência ao seu uso político “em governar raças subordinadas” (Elkin, 1970, p. 250). Nesta reunião, foi criado o Australian National Research Council (ANRC), que tomou iniciativas para estabelecer uma cadeira de antropologia antes do 2º Congresso Pan-Pacífico de Ciências, realizado na Austrália em 1923. Peterson (1990) revela que o congresso ressaltou a necessidade do ensino de antropologia nas universidades, mencionando a utilidade da pesquisa antropológica na Nova Guiné, sem mencionar, entretanto, sua utilidade nas populações aborígenes na Austrália.

Depois do congresso, o ANRC conseguiu o apoio do governo australiano para estabelecer uma cadeira em antropologia na Universidade de Sydney. Contudo, o governo retirou seu apoio e a Fundação Rockefeller ofereceu financiamento, supondo que a biologia humana seria privilegiada. Com apoio da Fundação Rockefeller, que resolveu repassar verbas por meio do ANRC, e do governo australiano, a Universidade de Sydney estabeleceu uma cadeira em antropologia em 1925, e o britânico Radcliffe-Brown foi escolhido para o cargo, assumindo em 1926. Radcliffe-Brown visualizava a antropologia como uma disciplina científica, considerando seus usos na administração de populações nativas de importância secundária. Seu interesse era de delinear a estrutura interna do típico grupo social aborígene e traçar suas variações por todo o continente, o que conduziu, nas décadas seguintes, a estudos descritivos sobre organização social, parentesco, formas de matrimônio, religião, e aspectos tradicionais. Os resultados de muitas destas pesquisas foram publicados no periódico *Oceania*, criado por Radcliffe-Brown em 1930. Em 1931, Radcliffe-Brown deixou o Departamento de Sydney, e o neozelandês Raymond Firth assumiu como professor titular interino por 18 meses, mudando logo para London School of Economics com Malinowski. O antropólogo e pastor religioso australiano A.P. Elkin assumiu em 1933, permanecendo

no cargo até se aposentar em 1956. O financiamento da Fundação Rockefeller continuou até 1938, embora as últimas pesquisas financiadas por ela tenham sido concluídas em 1940.

Desde o início, a antropologia não foi considerada de utilidade prática para administradores de aborígenes na Austrália, enquanto a administração da Nova Guiné a considerava útil. Em 1921 e 1924 dois antropólogos do governo foram nomeados para trabalhar na Nova Guiné, e funcionários administrativos passaram por um período de treinamento de um ano no Departamento de Antropologia de Sydney, após sua fundação (Peterson, 1990, p. 12). Firth, numa tentativa de salvá-lo de fechamento por falta de verbas, divulgou que o Departamento de Sydney treinara, durante seus primeiros 6 anos, 14 funcionários para o serviço colonial australiano, uma dúzia de funcionários administrativos para trabalhar no norte do continente e alguns missionários, além de ter aceito mais de 300 alunos (McCall, 1982, p. 13). Peterson aponta como a teoria funcionalista foi considerada adequada para a política de administração indireta na Nova Guiné, onde o governo se preocupava com sociedades que “funcionavam quase independentemente” (1990, pp. 12-13), vendo a antropologia como útil lá para fins administrativos. Essa observação aponta a forte correlação entre a teoria funcionalista e um certo tipo de colonialismo.

Peterson (ibid.) frisa que na Austrália havia populações indígenas que, apesar de terem sofrido transformações demográficas e econômicas, tinham uma orientação social e cultural semelhantes àquela da época pré-colonial. Afirma que o passado pré-colonial estava suficientemente próximo para não ameaçar o paradigma funcionalista, admitindo uma certa reconstrução. Peterson, entretanto, explica que a antropologia não foi considerada de relevância prática para a administração de aborígenes na Austrália porque, segundo ele, os povos indígenas não se encontravam em situações e com organização social adequadas para a administração indireta, diferentemente dos povos da Nova Guiné. Outra explicação seria encontrada a partir do fato de que a Austrália foi pensada, na época, como uma nação européia de colonização, com que a prática de administração indireta seria incompatível, reservada para as colônias e países sob mandato. Beckett (1988a, p. 195) menciona que até o final da década de 1960, os historia-

dores australianos omitiram os aborígenes da história da Austrália, preocupados que estavam com a história da transformação da colônia em um Estado-nação anglofona. Como Peterson (1990) afirma, até o início da Segunda Guerra Mundial, a pesquisa com aborígenes foi realizada para fornecer indicações sobre a “natureza do homem” e não sob o pretexto de ser útil para a administração.

Hamilton (1982, p. 98) retrata A.P. Elkin, na década de 1930, como paternalista, orgulhoso por ser mediador entre os aborígenes e as entidades governamentais responsáveis pela formulação da política indigenista, e sem conseguir visualizar alternativas viáveis à intervenção paternalista governamental. Ela observa (1982, p. 100), entretanto, que, nessa época, o envolvimento de antropólogos com agências governamentais foi considerado louvável por ser uma preocupação por parte deles com o bem-estar dos aborígenes. Até os fins da década de 1930 a questão de “mudança social” tornou-se tema de debate em toda a região. Com a cessão de financiamento pelo ANRC e Fundação Rockefeller, o Departamento de Antropologia em Sydney estava procurando verbas, e questões relacionadas à “administração de nativos” tornaram-se prioritárias. Antropólogos começaram a ser alvo de críticas por defenderem a manutenção de reservas indígenas no Território do Norte, vistas como empecilhos ao desenvolvimento econômico. Foram acusados de quererem manter aborígenes em redomas com o objetivo de conservar os seus objetos de estudo.

A etnologia indígena na Austrália após a Segunda Guerra Mundial

Após a Segunda Guerra Mundial, Peterson (1990, p. 14) observa uma transformação fundamental na antropologia. A ameaça de uma invasão japonesa no norte levou o governo a melhorar as comunicações internas na Austrália e a ocupar definitivamente o norte do continente, sobretudo no Território do Norte. Neste período, apesar do fato de que havia cerca de mil aborígenes sem contato com europeus, do ponto de vista acadêmico, tanto dentro da Austrália como no exterior, prevalecia

a idéia de que os aborígenes não apresentavam um objeto de estudo privilegiado para a antropologia, por serem pensados como “os nossos outros” e, assim, menos exóticos que “os outros” além dos mares. Uma das conseqüências disso, segundo Peterson (1990), foi que realizar pesquisas com aborígenes era pensado como “fazer antropologia em casa”, enquanto, antes desse período, realizar pesquisas com populações aborígenes no norte da Austrália era considerado como se fosse pesquisar num país estrangeiro. A pesquisa antropológica realizada na Austrália passou a ter menos valor profissionalmente do que aquela realizada fora do país.

Isto contrasta muito com a etnologia indígena no Brasil nessa mesma época, que focalizava as populações indígenas no território brasileiro como objeto privilegiado de estudo. Peterson já afirmara, entretanto, que mesmo antes da ocupação mais intensiva do norte e centro do continente, que aconteceu a partir da Segunda Guerra Mundial, as populações aborígenes da Austrália não foram consideradas adequadas para a abordagem funcionalista. Numa nação européia de colonização pensada como uma extensão antípoda da Grã-Bretanha, não havia a possibilidade de admitir a administração indireta das populações indígenas e, conseqüentemente, a teoria funcionalista não era pensada como adequada para estudá-las. Nessa época as populações indígenas foram excluídas da história e do futuro da nação australiana, perdendo sua qualidade de “exóticas”.⁷

Cabe mencionar que vários antropólogos, como Hogbin, Wedgewood e Stanner se alistaram no setor de pesquisas do Exército australiano durante a Segunda Guerra. Stanner realizou trabalhos para o Exército no norte e centro da Austrália (Hamilton, 1982, p. 98). Nestes anos, as populações nativas da Oceania e do norte da Austrália sofreram o impacto violento da Guerra.⁸ Após a Guerra, os objetos de estudo não-ocidentais, interessantes e autênticos e assim privilegiados da antropologia, só se encontravam fora da Austrália. As pressuposições embutidas na abordagem teórica privilegiavam o exótico, que era definido como aquelas sociedades mais suscetíveis à abordagem funcionalista, os “outros” colonizados, e não os “nossos” colonizados.

Foi nesse período que o treinamento de funcionários administrativos foi transferido do Departamento de Antropologia

da Universidade de Sydney para a Australian School of Pacific Administration, terminando a relação direta com a administração colonial. O Departamento de Antropologia da Universidade de Sydney tornou-se exclusivamente acadêmico, embora Elkin tivesse um intenso interesse na formulação da política indigenista dentro do país e desempenhou um papel decisivo nessa área.

A consideração do uso da antropologia para fins políticos levou ao estabelecimento, em 1951, do segundo Departamento de Antropologia na Austrália – a Research School of Pacific Studies na recém-construída Australian National University (ANU) em Camberra –, chefiado pelo britânico S.F. Nadel, seguido por J.A. Barnes, da London School of Economics. O estabelecimento deste Departamento resultou de uma consciência, que surgiu na época da Segunda Guerra Mundial, da necessidade de uma compreensão das ilhas do oceano Pacífico e dos países ao norte do continente australiano. O Departamento treinou muitos alunos de pós-graduação, mas produziu pouca pesquisa sobre as populações aborígenes da Austrália. Até 1977, somente 7 entre 56 projetos de pesquisa da Research School of Pacific Studies focalizavam aborígenes (Peterson, 1990). Verbas foram alocadas para pesquisas fora da Austrália: de cinco alunos que realizaram suas primeiras pesquisas fora da Austrália, todos fizeram pesquisas para o doutorado ou no Estreito de Torres ou na Nova Guiné. Durante a década de 1950, somente quatro pesquisas de doutorado com aborígenes australianos foram financiadas. Nas décadas seguintes o campo de pesquisa concentrou-se na Nova Guiné e no sudeste da Ásia, sobretudo naqueles países com os quais o governo australiano tinha interesses diplomáticos.

O terceiro centro estabelecido para a antropologia, na Austrália Ocidental, foi resultado de um levantamento das ciências sociais na Austrália realizado pelos antropólogos americanos Clyde e Florence Kluckhohn, em 1952. R. Berndt, que trabalhara sob a orientação de Elkin, foi nomeado professor titular de antropologia no Departamento de Psicologia em 1956, e um Departamento de Antropologia separado foi criado em 1961.

Conforme a visão de Peterson (1990), foi neste contexto de poucas pesquisas com populações aborígenes que se percebeu a necessidade de estabelecer um Instituto de Estudos Aborígenes.

O início da década de 1960 foi marcado pelo afrouxamento dos laços com a Grã-Bretanha, o que conduziu ao surgimento do nacionalismo cultural e econômico da década de 1970. W.C. Wentworth, Ministro de Assuntos Aborígenes, percebeu que as populações aborígenes e suas culturas constituíam um ícone de uma identidade australiana independente. O Australian Institute of Aboriginal Studies (AIAS),⁹ estabelecido em Camberra em 1964, foi um instituto de pesquisa convencional durante os primeiros anos da sua existência. Porém, em 1974 um grupo de aborígenes questionou os benefícios que a antropologia oferecia para as populações aborígenes, e a partir desta data exigiram que o AIAS discutisse sua relação com as populações indígenas e devolvesse às comunidades o resultado das pesquisas, além de exigir oportunidades para o treinamento de aborígenes como pesquisadores.

Enquanto a geração anterior de antropólogos na Austrália relegou a cultura dos aborígenes no âmbito da pré-história, muitos antropólogos na década de 1960 procuravam suspender a cultura dos aborígenes no vácuo sem história do estrutural-funcionalismo (Beckett, 1988a, p. 195). Até a década de 1960, os antropólogos que trabalhavam na Austrália travavam um diálogo quase exclusivamente com a antropologia britânica.

A consolidação da antropologia na Austrália

Segundo Hamilton (1982, p. 91), o desenvolvimento da antropologia como um sistema de conhecimento dentro das universidades australianas ocorreu por meio de um encontro incômodo entre as tradições intelectuais britânica e norte-americana e somente a partir da década de 1970 surgiu a possibilidade de um estilo de antropologia autenticamente australiano e um esforço para adotar um ponto de vista local e não-colonial (Hamilton, 1982, p. 103). Hamilton, ao caracterizar a história da Austrália como a apropriação da terra em nome da coroa britânica, o extermínio de populações aborígenes no litoral, o agrupamento dos sobreviventes em instituições e a aplicação de políticas de assimilação, ressalta a questão do colonialismo, em que os aborí-

gines foram considerados como se fossem cidadãos britânicos desde o início. Assim, os esforços dos aborígenes para se opor à conquista dos seus territórios e para sobreviver foram definidos como atos criminosos e não como conseqüências de uma guerra. Foram confrontados pela polícia e não por exércitos, como ainda acontece com frequência (ibid., pp. 91-92).

Em 1955, o primeiro programa de doutorado foi estabelecido na Faculdade de Letras da Universidade de Sydney (Hamilton, 1982, p. 99). Entre os primeiros candidatos eram J.H. Bell, M. Calley e M.J. Meggitt. Nos fins da década de 1950, o Departamento de Antropologia da Universidade de Sydney já tinha alguns professores doutores da Australian National University, entre os quais, Jeremy Beckett, Les Hiatt e Michael Allen. Hamilton (1982, p. 100) lembra que no início da década de 1960, período em que ela cursava a graduação, houve um influxo de modas na antropologia, desde a ecologia e neo-evolucionismo dos Estados Unidos ao estruturalismo lévi-straussiano da França. A influência da moda de “caçadores e coletores” repercutiu-se na Austrália com a construção de uma imagem antropológica dos aborígenes como o protótipo sociológico, ecológico e evolucionário de caçadores e coletores. Uma imagem que ainda persiste nos trabalhos de alguns antropólogos.

Jeremy Beckett (1988a, p. 192), um dos primeiros etnólogos a romper com as abordagens tradicionais de organização social e parentesco, qualifica o caráter colonial da situação dos aborígenes na sociedade australiana como “a de uma minoria controlada por estruturas institucionais especializadas”. A própria trajetória acadêmica de Beckett, nascido na Inglaterra, revela sua insatisfação com a etnologia indígena que ele encontrou na Austrália no início da década de 1950. Suas intenções de realizar pesquisa para o doutorado na Nova Guiné foram impedidas pelo governo, que alegou, como pretexto, o seu envolvimento anterior com partidos políticos da esquerda. Diante desse impasse, Beckett escolheu como objeto de estudo populações aborígenes na região pastoril do oeste do estado de Nova Gales do Sul. Comenta que nessa época sua pesquisa não foi considerada como pesquisa séria por ser em *settled Australia*, onde se achava que não havia aborígenes “tradicionais” que merecessem ser estudados. Beckett,

insatisfeito com as linhas teóricas da época, abordou questões como o consumo de bebida alcoólica por aborígenes como forma de resistência à colonização européia. Passou logo a realizar pesquisas com os ilhéus do Estreito de Torres, inspirado por noções como a de colonialismo interno e, após uma longa trajetória teórica em que não encontrou na maior parte da antropologia britânica subsídios para sua pesquisa, passou pelos Estados Unidos, desenvolvendo uma abordagem que focaliza o contato interétnico e a questão da política indigenista.

Nas palavras de Beckett:

Eu lia tudo (da antropologia britânica da época), tentei aplicar seu método, usei histórias de vida (...) mas, ao final das contas, a sociedade que pesquisava estava em mudança constante. O paradigma dos antropólogos influenciados por Gluckman era estático (...) fiquei profundamente insatisfeito.

Beckett relatou que, após procurar idéias nas obras de Julian Steward, Oscar Lewis, Robert Redfield e outros, encontrou inspiração nos trabalhos de Eric Wolf, indo à City University em 1968, onde seu interesse antigo no marxismo foi ressuscitado, embora um marxismo *soft*. Foi inspirado também pelos trabalhos de Rodolfo Stavenhagen e Pablo Casanova.

Também na década de 1950, no Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira, por outros caminhos, estava formulando sua teoria de “fricção interétnica”. Cardoso de Oliveira, envolvido na formulação da política indigenista, convidado por Darcy Ribeiro para trabalhar no Serviço de Proteção aos Índios, procurava dar conta da ideologia nacional e a realidade dos índios. Por meio do conceito de “fricção interétnica”, Cardoso de Oliveira foi obrigado a confrontar as idéias arraigadas à definição das ciências sociais, de que a sociologia é o estudo da sociedade nacional enquanto a antropologia é o estudo dos “outros”, o que levou a sua oscilação entre a sociologia e a antropologia (Peirano, 1981, pp. 160-161). Peirano argumenta que o fato de que o índio é visto como “diferente” e “oprimido” explica porque a abordagem de “fricção

interétnica” nunca resolveu a questão se este era assunto da antropologia ou da sociologia (ibid.).

Mais tarde, com os trabalhos de Otávio Velho, abriu-se uma nova perspectiva na antropologia no Brasil com seu enfoque no estudo do estado-nação (Peirano, 1981, p. 164) e, “apesar de esforços para incorporar o tema do índio à disciplina, o índio permaneceu sempre o ‘outro’ que é ‘diferente’”. (ibid., p. 167). A premissa de homogeneidade, um dos princípios básicos da construção da nação brasileira, não encaixou no caso dos índios e, não podendo ser incorporados como parte de um “nós” nacional, foram excluídos como “os outros diferentes” (ibid., p. 168). Peirano acrescenta que, na antropologia que se faz no Brasil, a preocupação com o destino dos índios nunca desapareceu, e que os antropólogos se preocupam com os índios no seu papel, no dizer de Peirano, de “intelectuais”.

Na década de 1950, a antropologia nos dois países foi definida em grande parte como o estudo de populações indígenas, embora, na Austrália, diferente do Brasil, essa definição incluísse as populações indígenas de outros países da Oceania e do sudeste da Ásia, sobretudo da colônia australiana de Nova Guiné. Comparando as trajetórias acadêmicas de Roberto Cardoso de Oliveira e Jeremy Beckett, ambos tiveram importante papel na definição dos rumos que tomou a etnologia indígena em seus respectivos países. Uma observação de Mariza Peirano ajuda a esclarecer o imenso impacto do trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira, não somente na etnologia indígena, mas no estilo de antropologia que se faz no Brasil, diferente do caso de Beckett, cuja influência se limitou mais à área de etnologia indígena sobre populações aborígenes no continente australiano. Além do fato que a antropologia que se fazia no Brasil das décadas de 1950 e 1960 era definida como o estudo de índios no território brasileiro, enquanto a antropologia que se fazia na Austrália já abrangia outras regiões do mundo, o estudo de aborígenes (os “nossos” outros) no continente australiano sendo considerado inclusive como uma área de menos prestígio, há ainda outra explicação.

O antropólogo no Brasil era parte de uma elite que se definia como o grupo “intelectual” do país que adota uma abordagem crítica à sociedade brasileira (Peirano, 1981, pp. 174-175). Citan-

do Antonio Candido, Peirano argumenta que, no Brasil, há uma consciência de que, ao escrever o antropólogo como intelectual e cidadão engajado, está contribuindo para a construção da nação. Como mostra Peirano, essa idéia, que “em contraste com o intelectual europeu (...) para quem o compromisso com questões nacionais não é tão acentuado” (ibid.), fazia parte da vida intelectual no Brasil, apesar de não ser sempre consciente no pensamento dos antropólogos brasileiros. Como mencionei acima, na Austrália, nessa época de tradição antropológica em grande parte britânica, não havia uma identificação consciente do antropólogo com um papel de *nation-building*, a questão nacional tomando um lugar destacado na vida intelectual do país a partir do início dos anos 70 (Peterson, 1990, p. 16), e de uma forma muito diferente da ideologia da construção da nação que Peirano indica no caso do Brasil.

Beckett, em trabalhos recentes, observa que os aborígenes, apesar de legislação diferente em cada estado australiano e no Território do Norte, foram sujeitos a pressões unificadoras a partir da década de 1930, muito antes que o governo federal tenha adotado assuntos aborígenes como uma questão nacional em 1973.

Quando os aborígenes começaram a participar do processo da construção da aboriginalidade pública, o Estado os incorporou nas suas estruturas, quando não os cooptou. Beckett frisa que

a construção da aboriginalidade pública deve ser examinada no contexto da formação de uma colônia britânica na era do imperialismo europeu, e a construção de um Estado-nação semiperiférico num período da política de superpotências, comércio transnacional e cultura de massa (1988a, p.193).

Chama a atenção a maneira de gerenciar a administração indigenista em nível nacional para colocar o assunto num contexto político mais amplo de movimentos como o pluriculturalismo e o ambientalismo, populares entre o eleitorado e entre a nova geração de funcionários do governo em assuntos indigenistas.

Beckett (1988b) examina a relação entre aboriginalidade, cidadania e o Estado, usando a noção de "*welfare colonialism*" (Colonialismo do Estado Promotor de Bem-Estar Social) apresentada por Robert Paine para descrever a situação dos povos indígenas do Canadá (1977). Justapondo termos que implicam o reconhecimento de cidadania (acesso ao sistema de prevalência social do Estado) e sua negação (colonialismo), Paine a considera uma política que é contraditória e instável, em que os colonizadores tomam as decisões que controlam o futuro dos colonizados. Porém, as decisões são tomadas (com ambigüidade) em nome dos colonizados mas no interesse da cultura dos colonizadores (e das suas prioridades políticas, administrativas e econômicas). Faz parte da prática política de um Estado-nação liberal e democrático, que visa manter uma certa harmonia social e equidade interna, e uma aparência de integridade moral. Conforme Beckett, o *welfare colonialism* surge quando o Estado se encontra constrangido por assuntos internos e externos por causa presença de uma população indígena que se tornou minoritária no processo de colonização e que o Estado não pode dissolver simplesmente pela declaração de sua cidadania. A expropriação e a marginalização, conseqüências do colonialismo, produziram um nível de pobreza que a capacidade do mercado e o sistema de previdência social não conseguem eliminar. As medidas necessárias exigem recursos do Estado que são reivindicados por outros fins.

Os colonizadores tomam as decisões sobre assuntos aborígenes, porém não podem mais impô-las arbitrariamente. Outra característica contraditória do *welfare colonialism* é a necessidade de conseguir o consentimento dos colonizados como prova da sua cidadania. A freqüente fragmentação política dos colonizados leva o Estado a criar canais de expressão política e a articular as aspirações indígenas. Um burocrata governamental aborígene nota uma tendência recente para uma aceitação passiva dos atos dos governos estaduais e federal e um espaço cada vez mais reduzido para a expressão política dos aborígenes dentro da estrutura burocrática governamental.

A questão da imagem nacional da Austrália no exterior, com relação às populações aborígenes, tem se tornado um foco de atenção nas últimas duas décadas e atualmente está freqüente-

mente ressaltada pela imprensa. Para citar apenas alguns exemplos, em 11/3/92, uma matéria no jornal *The West Australian* divulga que um relatório do governo dos Estados Unidos da América criticou o que chama a falta de esforços por parte do governo australiano para diminuir o índice de encarceramento de aborígenes, novamente colocando esse assunto sob o enfoque internacional. Em 4/4/92, o jornal *The West Australian* publicou uma matéria sobre declarações do ex-chefe do Departamento de Relações Exteriores, afirmando que a Austrália não deve condenar as violações de direitos humanos em outros países quando há problemas parecidos com o tratamento de aborígenes na própria Austrália. Essas declarações foram feitas num apelo para criar um consenso em nível nacional de que os interesses estratégicos, econômicos e políticos da Austrália estão, atualmente, menos nos países das origens históricas e sociais do povo australiano e mais nos países da Ásia e do Pacífico, alguns dos quais, como a Indonésia e as Ilhas Filipinas, notórios por suas violações de direitos humanos. Segundo o jornal *The West Australian*, de 11/4/92, o primeiro-ministro, Paul Keating, antes de realizar uma visita oficial à Indonésia com o objetivo de fortalecer as relações comerciais com aquele país, apelou para uma mudança na ambivalência da identidade nacional australiana que, conforme ele, finge uma identificação com os países asiáticos vizinhos no âmbito de decisões políticas, porém ainda se orienta culturalmente para a Inglaterra.

A partir do final da década de 1960, com a ampliação da disciplina nas universidades, a antropologia que se faz na Austrália diversificou-se rapidamente, com uma multiplicidade de linhas teóricas e abordagens novas. Essa diversificação, com a importação de correntes teóricas dos Estados Unidos e da Europa e o desenvolvimento de abordagens dirigidas a questões especificamente australianas, torna difícil, conforme os entrevistados, as tarefas de caracterizar um estilo de antropologia na Austrália nos últimos anos. Conforme muitos dos entrevistados, surgiram várias linhas diferentes associadas a instituições acadêmicas diferentes, e com bastante diversidade dentro dessas instituições. A etnologia indígena, entretanto, conforme quase todos os entrevistados, tem sido marcada sobretudo pela questão de direitos

territoriais e sítios sagrados aborígenes. Vários etnólogos opinaram que o envolvimento de etnólogos nessas questões os tem levado a mudar o enfoque teórico dos temas tradicionais de organização social e parentesco, prevalentes até a década de 1960, para mudança social e política indigenista, uma mudança de enfoque paralela à que aconteceu na etnologia indígena no Brasil, embora por caminhos teóricos diferentes.

Na Austrália essas mudanças na disciplina acadêmica vieram, sobretudo, de fora: por influência de outras disciplinas, por modificações da legislação sobre terras indígenas e por exigência dos aborígenes que obrigaram os antropólogos a repensar o seu relacionamento com o seu objeto de estudo. No Brasil, ao contrário, a teoria sobre o contato interétnico surgiu dentro da própria disciplina, numa tradição de focalizar as populações indígenas dentro do contexto da sociedade nacional, sobretudo a partir dos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira e de seus colaboradores e alunos, que transformaram profundamente a etnologia indígena neste país.

Ramos (1990, p. 466) observa que as transformações profundas no papel político dos índios em níveis local e nacional nos movimentos indígenas no Brasil (onde as populações indígenas constituem uma minoria de aproximadamente 0,2% da população total) levaram a uma situação cada vez mais complexa, de que não dão conta as abordagens teóricas estebelecidas, como estudos de aculturação, fricção interétnica e etnicidade. As falhas de uma antropologia baseada na abordagem de sujeito-objeto estão conduzindo a experimentos com abordagens dialógicas, como também se observa na etnologia indígena que se faz na Austrália nos últimos anos. Dois exemplos de trabalhos recentes, na Austrália, que tentam abordar teoricamente a questão do contato interétnico são de Barry Morris (1991) que privilegia a noção de resistência ao escrever sobre uma população indígena do estado de Nova Gales do Sul, no sul do continente, e o de David Trigger (1992) que usa as noções de acomodação e resistência ao descrever a vida de aborígenes numa missão no norte de Queenslândia.

Apesar de não encontrar um consenso de opinião quanto à definição de um estilo de etnologia indígena na Austrália (como também no Brasil), e muitas afirmações de que não existe nada

parecido com uma escola coerente de antropologia, vários antropólogos caracterizaram a maior parte da etnologia indígena por uma ênfase forte, seguindo a tradição britânica, na empiria dos fatos sociológicos, econômicos, políticos e religiosos; e de realizar pesquisas de campo de longa duração que resultam em monografias de estilo descritivo. Isso contrasta com a etnologia indígena que se faz no Brasil, com ênfase nas representações e nos valores, refletindo a influência francesa e uma definição diversa da própria disciplina que decorre de uma tradição enraizada mais na filosofia e na literatura (Ramos, 1990, p. 456). Enquanto no Brasil a separação da antropologia cultural da “sociologia” dos anos 1930 a 1950, equivalente às “ciências sociais” atuais, ocorreu nas últimas décadas (Peirano, 1992, p. 52), na Austrália a antropologia social foi implantada como disciplina acadêmica por Radcliffe-Brown a partir de 1926. Os antropólogos, herdeiros da tradição britânica, dirigiram sua atenção para os temas de organização social e parentesco. A sociologia, em contraste, foi introduzida muito mais recentemente na Austrália como uma disciplina distinta. A diversificação da etnologia indígena na Austrália na última década, entretanto, está modificando esse estilo.

Um antropólogo norte-americano apontou que o sistema britânico ainda prevalece na academia australiana, em que não há cursos em nível de pós-graduação, a pesquisa sendo elaborada por meio de uma relação mais intensa de orientação personalizada entre aluno e orientador, o que conduz a etnografias mais profundas que aquelas produzidas nos Estados Unidos:

Nos Estados Unidos somos treinados para ser “performers” em teoria (...) Na Austrália há menos exibicionismo teórico e mais ênfase em trabalhos desenvolvidos através de uma longa pesquisa de campo, com algumas exceções (...) Enquanto na Austrália os examinadores da tese de doutorado são escolhidos sobretudo no critério de serem conhecedores da área de que se trata a tese, nos Estados Unidos isso não é necessariamente o caso, sendo valorizados muito mais a inovação, o domínio

teórico e a crítica. Na Austrália, produz-se tipos diferentes de teses de doutoramento, consequência da estrutura do programa de pós-graduação.

Os sistemas de pós-graduação nestes dois países contrastam com o do Brasil, onde há cursos teóricos e também se dá muita importância à pesquisa de campo, admitindo, entretanto, teses teóricas baseadas exclusivamente em fontes bibliográficas. Essas diferenças refletem definições teóricas diferentes da antropologia que surgiram nos contextos históricos específicos em que a disciplina se desdobrou ao enfrentar problemas particulares a esses contextos, e que constituem os estilos de antropologia.

O mesmo antropólogo norte-americano ressaltou que, na Austrália, há uma tendência recente de focalizar questões como o multiculturalismo como fator de integração nacional e um enfoque cada vez maior no continente australiano, apesar de ter muitos antropólogos especialistas em Papua-Nova Guiné, Melanésia e o sudeste da Ásia. Comentou que na etnologia indígena dedicada aos aborígenes australianos há trabalhos recentes sobre missões, favelas urbanas e a situação de contato interétnico, e que, atualmente, abordagens que tratam comunidades isoladas como unidades culturais circunscritas são encontradas mais entre antropólogos que realizam pesquisas entre populações indígenas do leste da Indonésia do que entre aboriginalistas. Contudo, o mesmo antropólogo observou, na etnologia indígena, menos preocupação com questões teóricas do que nos Estados Unidos, atribuindo isso a um envolvimento prático dos etnólogos com a questão de reivindicações territoriais. Afirmou que, na Austrália, o pós-modernismo tem muito menos impacto do que nos Estados Unidos, atribuindo essa diferença ao fato de que uma etnologia indígena muito envolvida com a política indigenista e dirigida para a resolução de problemas práticos das populações aborígenes encontra poucos subsídios na teoria pós-moderna. No Brasil, também, a teoria pós-moderna teve um impacto superficial numa etnologia indígena de ação altamente politizada.

Um antropólogo, que se definiu como sendo de formação britânica, ressaltou que nos últimos anos a influência do sistema acadêmico norte-americano está cada vez mais forte nas universi-

dades australianas, levando à reestruturação de alguns departamentos. Outros antropólogos mencionaram uma tendência recente de passar as licenças sabáticas nos Estados Unidos, enquanto, há poucas décadas, a Inglaterra foi considerada a escolha natural.

No clima político que resultou de lutas antiimperialistas da década de 1960, observa Hamilton (1982, p. 100), qualquer colaboração de antropólogos com agências do governo tornou-se suspeita. Com o escândalo em torno do Projeto Camelot, em que alguns antropólogos norte-americanos, financiados pelo Departamento da Defesa, foram envolvidos em atividades de pesquisa cujos resultados foram usados pelo serviço de espionagem dos Estados Unidos; e outro escândalo que envolveu alguns antropólogos do Departamento de Antropologia da Universidade de Sydney com relação à sua pesquisa na Tailândia, os antropólogos foram obrigados a levar em consideração sua posição ética. Outro escândalo político ocorreu no final da década de 1960, quando o governo australiano negou autorização ao professor Fred Rose, da Universidade Humboldt de Berlim do leste, para continuar sua pesquisa sobre parentesco em Groote Eylandt, no norte da Austrália. Fred Rose fora investigado pela Comissão Real sobre Espionagem em 1954-1955, e o então Ministro de Assuntos Aborígenes, W.C. Wentworth, uma das figuras principais na criação do Australian Institute of Aboriginal Studies, anunciou que a autorização para sua pesquisa foi negada porque Rose tinha "uma péssima história de traição, além de prostituir sua posição de antropólogo ao ser comprometido com o Partido Comunista" (Barnes, 1969, p. 27, *apud* Hamilton, 1982, p. 100). Tais incidentes foram abafados, sendo considerados incômodos para uma posição de afastamento intelectual em que a antropologia foi obrigada a se definir nas universidades nessa época. A posição conservadora, que fundamenta a grande massa de produção antropológica, omitia os fatores políticos da prática da antropologia. Isso se reflete na omissão por parte dos periódicos mais prestigiosos de publicar questões politicamente sensíveis.

Recentemente, uma linha de comparação com o Canadá enriqueceu as reflexões na etnologia indígena, sobretudo na área de política indigenista e as relações entre as populações indí-

genas e o Estado-nação nestes dois países. Trabalhos nesse sentido têm sido publicados por Sally Weaver (1983, 1984, 1985), Bruce Hodgins, John Milloy e Kenneth Maddock (1989), Noel Dyck (1985), B. Morse (1988) e outros.

Antropólogos e política indigenista governamental

O que marcou profundamente a relação entre antropólogos e aborígenes na Austrália foi a referenda de 1967, que atribuiu ao governo federal o poder de legislar em questões da política indigenista em todos os estados, e a promulgação de legislação governamental para reivindicações territoriais de aborígenes, sobretudo a partir da *Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act, 1976*. O governo trabalhista, após ganhar as eleições no final de 1972, criou o *Department of Aboriginal Affairs (DAA)* e estabeleceu uma rede em nível nacional de serviços jurídicos, médicos e educacionais para aborígenes e ilhéus do Estreito de Torres. A exigência de direitos territoriais por lideranças aborígenes cidadinas que adotaram a retórica do movimento de “*Black Power*” dos Estados Unidos pressionou o governo, estabelecendo, em 1972, uma embaixada – montada numa barraca – em frente à Casa do Parlamento em Camberra. A legislação sobre reivindicação de direitos territoriais, formulada pelo governo trabalhista e promulgada pelo governo seguinte, obrigou muitos etnólogos que realizam pesquisas com populações indígenas a participar do processo de reivindicações territoriais no Território do Norte e da demarcação de sítios sagrados nos estados australianos, criando espaço também para consultores profissionais que não participam da academia. Isso marca uma diferença fundamental entre a etnologia indígena na Austrália e a no Brasil. Enquanto no Brasil a antropologia restringe-se principalmente à academia, com poucas exceções como algumas ONGs e a Funai, na Austrália existe uma indústria de consultoria.

Uma consequência da participação de etnólogos em reivindicações territoriais foi que eles foram obrigados a repensar seu relacionamento com as populações aborígenes, seu objeto de

estudo. Ressalto que as pressões que levaram a essas mudanças vieram de fora da disciplina.

O trabalho de consultoria foi apresentado como altamente sensível politicamente, envolvendo, freqüentemente, os interesses de grandes empresas mineradoras. O papel de antropólogo é visto como o defensor dos direitos indígenas, e os que aceitam trabalhar como consultores para empresas mineradoras, como o exemplo recente de Ron Brunton no caso da reivindicação territorial de Coronation Hill, no Território do Norte, que posteriormente passou a trabalhar para o Institute of Public Affairs em Camberra, são excomungados da comunidade antropológica.

Quanto à questão de consultas, já mencionei que poucas pessoas na Austrália manifestaram-se estar à vontade para entrar em detalhes sobre sua participação pessoal. Algumas pesquisas governamentais são realizadas por meio de empresas empreiteiras de consultoria, que oferecem uma remuneração maior que os empregos governamentais, porém sem benefícios trabalhistas. Um antropólogo que realiza consultas mencionou que, devido à sensibilidade política, o pesquisador sente-se obrigado a fazer seguro para se prevenir contra a possibilidade de ser processado (ou por outros aborígenes, ou por não-aborígenes ligados a interesses contrários) ao aceitar o convite de aborígenes para participar dum processo de reivindicação territorial ou sítio aborígene de significação ouvi relato que um etnólogo, após conversar comigo sobre sua pesquisa com extrema cautela, comentou para um colega que ele achava que tinha “falado demais”.

Na Austrália, a legislação sobre territórios e sítios aborígenes varia de um estado para outro. Entre 1853 e 1856, as quatro colônias, Nova Gales do Sul, Vitória, Austrália Meridional e Tasmânia, adotaram constituições próprias com base na *Australian Colonies Government Act*, aprovada na Inglaterra em 1850, seguidas por Queensland em 1859 e Austrália Ocidental em 1890. A região norte do continente permaneceu sob a jurisdição da Austrália Meridional até 1911, quando passou para a jurisdição da Commonwealth australiana (como Território do Norte). A constituição da Commonwealth australiana foi elaborada em Sydney em 1891, submetida a dois referendos populares em 1898

e 1899, e aprovada em 1900, tornando-se a Austrália uma nação independente quase oitenta anos após a independência do Brasil. As seis colônias passaram a denominar-se estados com notável autonomia interna. A nova capital federal, Camberra, ACT, foi inaugurada em 1927. Apesar de tentativas que partiram de aborígenes e de não-aborígenes para criar uma única legislação em nível nacional, Maddock (1983, p. 130) argumenta que, considerando que as populações aborígenes em cada estado compartilham uma história comum, e levando em conta as diferenças sociais e econômicas entre os estados e as diferenças na situação das suas populações aborígenes, os estados fornecem arenas mais viáveis para a discussão e resolução de assuntos aborígenes do que a nação.

Quando estive na Austrália, os jornais veiculavam notícias sobre mudanças na legislação sobre o patrimônio aborígene no estado da Austrália Ocidental, além do impacto de consultas antropológicas em disputas sobre sítios aborígenes nos projetos de mineração de níquel em Yakabindie (W.A.), de ferro em Marandoo (o Parque Nacional de Karijini, W.A.), e de urânio em Coronation Hill (N.T.). Conforme o jornal *The West Australian*, de 19/2/92, os motivos principais para modificar a legislação sobre o patrimônio aborígene na Austrália Ocidental visam facilitar os trâmites para a aprovação de projetos de desenvolvimento e melhorar a proteção do patrimônio aborígene. Uma matéria do mesmo jornal, datada de 20/2/92, afirma que o porta-voz de Assuntos Aborígenes do Partido Liberal, Richard Court, declarou que as modificações da legislação deveriam abrir espaço para consultas diretas entre os aborígenes, donos tradicionais dos seus territórios, e agentes de desenvolvimento.

Para ilustrar a complexidade da questão do reconhecimento de territórios e sítios de significação para aborígenes, menciono, como exemplo, que nas semanas que estive na Austrália eclodiu um conflito acirrado no estado da Austrália Ocidental entre dois grupos sobre a questão do direito de identificar sítios sagrados de aborígenes. O Aboriginal Cultural Material Committee (ACMC) do Museu da Austrália Ocidental anunciou que, a partir de 1/3/92, não aceitaria mais levantamentos de sítios aborígenes ou relatórios que não fossem feitos por membros de uma associação

profissional. Os antropólogos, acadêmicos da Australian Association Consulting Archaeologists (AACCA) sentiram-se confrontados por um grupo de antropólogos e indigenistas, consultores particulares, que não queriam ser ligados aos acadêmicos e tentaram se cadastrar como a Australasian Association of Professional and Consulting Anthropologists and Archaeologists (AAPCAA). Os acadêmicos de dois departamentos da Universidade de Western Austrália e de um departamento da Universidade Curtin (localizada, também, em Perth) opuseram-se ao cadastramento da AAPCAA, alegando que não seria do interesse público. Antes desse conflito, alguns consultores particulares contratados por aborígenes representavam os interesses de empresas de mineração e de desenvolvimento imobiliário em locais onde havia sítios aborígenes. O conflito levou o senador Peter Walsh do Partido Trabalhista a defender, publicamente, os consultores particulares e questionar o que chamou de “intolerância de acadêmicos com relação a pontos de vista que divergiam dos seus”.

Alguns antropólogos na Austrália trabalham exclusivamente em pesquisa, como é o caso daqueles do Centre for Aboriginal Economic Policy Research (CAEPR), uma pequena unidade de pesquisa multidisciplinar estabelecida na Faculty of Arts, Australian National University, Camberra, em 1990, que resultou de um contrato entre a ANU e o Department of Aboriginal Affairs (DAA), (atualmente The Aboriginal and Torres Strait Islander Commission – ATSIC). O Centro, chefiado pelo antropólogo doutor Jon Altman, e incluindo a antropóloga Diane Smith, foi criado por recomendação do Relatório da “Committee of Review of Aboriginal Employment and Training Programs”, de 1985, e visa realizar pesquisas para investigar assuntos relacionados à participação de aborígenes na força de trabalho e aos programas de desenvolvimento econômico administrados pelos governos federal e estaduais.

A etnologia indígena na academia

As universidades na Austrália possuem características semelhantes a outras instituições burocráticas no sentido de que

existem estruturas de patronagem. Tive a impressão de que, como no Brasil, a definição do que é o conhecimento antropológico é feita por poucos antropólogos de grande prestígio. As pessoas que ocupam os cargos de *professor* (equivalente a “*full professor*” nos EUA), que até a década de 1970 eram poucas, definiam e controlavam o que é conhecimento. Isso influenciava o processo de nomeação e promoção de professores, na base de não ameaçar a estrutura acadêmica existente. Quem não seguia as linhas definidas era ignorado pela academia, inclusive muitos antropólogos estrangeiros que realizavam pesquisas na Austrália, com algumas exceções como, por exemplo, Fred Myers. Conforme vários antropólogos, até a década de 1980, e mesmo hoje em dia, há alguns antropólogos influentes orientados por uma busca do “tradicional” e “continuidade cultural”. Mesmo aceitando uma abordagem que reconhece a situação de mudança em que se encontram os aborígenes, eles ainda usam o conceito de “tradição” como medida que orienta sua perspectiva teórica.

O desenvolvimento da disciplina ocorreu dentro das estruturas de patronagem, que só começaram a se ampliar nos últimos anos com a ampliação do sistema de ensino, a criação de novos departamentos e o surgimento de uma comunidade antropológica que se manifestam nas hierarquias acadêmicas, na Austrália há uma tendência de negar a sua existência. Ficam encobertas em nível de discurso por uma ideologia igualitária de “*give everyone a fair go*”, e a idéia enraizada de que a sociedade australiana é uma “sociedade sem classes”. O que Kapferer denomina o “nacionalismo igualitário australiano” (1989, p. 178), relacionado ao conceito de “*mateship*” (traduzível aproximadamente como “companheirismo”), “uma forma de amizade, fortemente igualitária que almeja a sociabilidade (...) ativada entre indivíduos parecidos que compartilham uma mesma identidade” (Kapferer, 1989, p. 175). Esse conceito de “*mateship*” ressalta uma “reciprocidade equilibrada” e um “individualismo igualitário” (ibid, p. 176). Conforme Kapferer, a nação australiana é vista como um grupo de “*mates*”, a nação e o indivíduo sendo intercambiável (ibid, p. 177).

A interpretação antropológica na Austrália depende muito de teorias emprestadas e a aplicação de modelos importados para

a análise de situações locais, além da influência de modas acadêmicas. Para mencionar alguns: o modelo de casta para abordar relações raciais veio dos Estados Unidos no início da década de 1950 e, posteriormente, trabalhos de linha feminista e depois sobre o gênero. Houve uma profusão de trabalhos que versam sobre “hierarquia” em sociedades indígenas “igualitárias”, trabalhos etno-históricos, biografias de aborígenes, trabalhos sobre tradição oral, e experimentos em trabalhos de co-autoria de antropólogos e aborígenes. Uma direção nova iniciada por Fred Myers, ao abordar emoção, estimulou uma série de trabalhos recentes sobre aborígenes e emoções, e a visão de contenção étnica de emoções. Houve, também, uma série de trabalhos de estilo confessional sobre pesquisa de campo, e do tipo “como fiz (como consultor antropológico) o meu caso de reivindicação territorial” em que o antropólogo justifica suas representações do caso.

Vários antropólogos afirmaram que, apesar da maioria dos antropólogos que trabalha na Austrália acompanhar atentamente os debates antropológicos nos “países de centro” da disciplina, há muito menos interesse entre os seus colegas nesses países em acompanhar os trabalhos publicados na Austrália. E isso, apesar dos laços estreitos com a Grã-Bretanha, e da facilidade de acesso aos trabalhos na língua inglesa. Uma situação algo semelhante àquela observada por Mariza Peirano no caso do Brasil:

Dialogamos com autores renomados como se fôssemos efetivamente lidos fora do Brasil, reanalisamos clássicos como se nossos trabalhos tivessem prestígio mundial, desconhecendo o fato de que, no momento em que se cruzam as fronteiras nacionais, o que era aqui uma discussão teórica se transforma imediatamente em simples etnografia regional (1992, pp. 229-230).

A ampliação da disciplina na Austrália veio como consequência de uma política mais geral de expansão das instituições de ensino terciário, sobretudo a partir da década de 1960. Hinton & MacCall (1982, pp. 109-110) observam que em 1980 havia 19

universidades e 68 Colleges of Advanced Education na Austrália, além de 85 instituições de ensino terciário. A maioria dessas 172 instituições foram estabelecidas nas décadas de 1960 e 1970. O grande aumento no número de instituições de ensino levou à contratação de muitos professores nesse período. Hinton & McCall (1982, p. 113) observam que este período é marcado pela proliferação de periódicos. Antes de 1960, havia somente 2 periódicos de antropologia publicados na Austrália – *Oceania*, fundado em 1930, e *Mankind*, fundado em 1931. No período entre 1961 e 1981, 24 periódicos novos relacionados à antropologia foram fundados.

Considerando que o primeiro programa de doutorado em antropologia na Austrália foi implantado somente em 1955, na Universidade de Sydney, as universidades foram obrigadas a contratar muitos professores doutores estrangeiros para preencher as vagas. Em 1982 havia 11 instituições na área de antropologia: 5 departamentos de antropologia, 1 departamento de pré-história e antropologia (ANU), e 2 departamentos de sociologia e antropologia (as Universidades de Queenslândia e Monash), além de 2 museus de antropologia em universidades e 1 departamento de antropologia no Australian Museum (Hinton & MacCall, 1982, p. 110). A importação de professores doutores, sobretudo da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos, criou uma situação, ainda existente, dos departamentos de antropologia terem muitos professores de origem e formação estrangeira. Além disso, muitos dos professores idosos, nascidos na Austrália, fizeram seus doutorados no exterior, sobretudo na Inglaterra. Ainda há o recrutamento de antropólogos da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos e do Canadá, embora o número de antropólogos nascidos na Austrália esteja aumentando ao ponto da disciplina se reproduzir com os doutores formados no próprio país.

Nos últimos anos, vários Institutos de Tecnologia, que tinham *status* abaixo das universidades, foram transformados em universidades, porém, resguardando uma intenção prática de formarem alunos para empregos governamentais mais do que para a academia. Além disso, põem mais ênfase em atividades de ensino do que em pesquisa, o professor sendo julgado pelo número de alunos que atrai para seus cursos, além de inicialmente

não terem programas de pós-graduação. Apesar de atualmente terem *status* acadêmico igual às universidades mais antigas, vários antropólogos das últimas ressaltaram que ainda não são comparáveis, sendo parecidos com as universidades populares (*red-brick universities*) estabelecidas na Grã-Bretanha após a Segunda Guerra Mundial. Aquelas universidades estabelecidas nas décadas de 1960 e 1970, como Flinders, Griffith, Murdoch, Monash, e Macquarie, absorveram o estilo “radical” da época, as ciências sociais ocupando uma posição central com a implantação de departamentos interdisciplinares.

Nos últimos anos, além da antropologia, outras disciplinas como a sociologia, a história, a ciência política e a literatura focalizam as populações aborígenes como objeto de estudo. A sociologia foi implantada como disciplina nas universidades australianas muitos mais recentemente que a antropologia. Entretanto, a definição da sociologia como o estudo da sociedade nacional ainda está arraigada, enquanto a antropologia é vista como o estudo dos “outros”. Uma antropóloga, que trabalha sobre a temática do racismo na sociedade australiana e as relações interétnicas, comentou que é freqüentemente avisada por antropólogos que ela não está fazendo antropologia, e sim, sociologia. Outra professora de antropologia, numa universidade antiga, relatou a seguinte anedota: ao propor abordar a situação atual dos aborígenes num curso de etnologia indígena em que se esperava ter alguns alunos aborígenes, foi avisada por alguns colegas que “*we don't want any of that trendy race relations here*”. Acrescentou que, com poucas exceções, “antropólogos não estudaram o racismo na Austrália. Paul Rabinow perguntou ‘Por que os antropólogos australianos não estudaram o racismo?’ (...) Não se vê isso como um problema”, afirmando que um dos maiores problemas é o das implicações racistas da própria disciplina, e uma falta de disposição para abordar a questão de relações de poder. Ressaltou que, até recentemente, a etnologia indígena foi dominada por uma busca do exótico e uma ênfase em cultura que censuravam a questão das relações interétnicas. Segundo a mesma pessoa, até há poucos anos, havia mais trabalhos na área da história que abordam a experiência aborígene da colonização do que na antropologia.

Vários antropólogos mencionaram que houve uma recente incorporação de pesquisadores nas principais universidades quando os temas que pesquisam foram legitimados pelo governo, como, por exemplo, o recente enfoque sobre aborígenes e a política, o encarceramento de aborígenes, e a questão do racismo. Cabe notar que, no Brasil, a questão do racismo tem sido examinada na antropologia, e lembra Melatti (comunicação pessoal) que no Brasil o estudo de índios remetia-se à noção de cultura em “estudos de aculturação”, enquanto o estudo de negros, à noção de raça em “relações raciais”.

Um antropólogo entrevistado interpretou a implantação tardia da sociologia nas universidades australianas como uma política conservadora adotada pelo governo para tentar eliminar a sociologia numa época em que as ciências sociais, sobretudo a sociologia, foram equiparadas ao socialismo e vistas pelo governo como uma área potencialmente perigosa. Conforme o mesmo antropólogo, professor numa das universidades mais antigas, o uso da antropologia que teve mais impacto foi esse uso negativo para justificar a ausência da sociologia. Para ilustrar o seu argumento, afirmou que, quando a Universidade de Flinders foi estabelecida no início da década de 1970 (planejada no final dos anos 60) no estado de Austrália Meridional, a Universidade de Adelaide implantou antropologia como uma disciplina que se pensava “controlável”, ao contrário do que se pensava da sociologia “radical” de Flinders. No Brasil, durante o período do governo militar, a antropologia foi vista pelos militares como disciplina que apresentava menos perigo que as outras ciências sociais por ser considerada talvez como o estudo de raças, paleontologia humana e arqueologia.

Estilos de antropologia e o contexto nacional

Alguns etnólogos entrevistados, australianos naturalizados, mencionaram que ocasionalmente são lembrados das suas origens nacionais por australianos natos não-antropólogos, sobretudo quando seus comentários a respeito da situação de aborígenes na Austrália são considerados ofensivos aos sentimentos naciona-

listas australianos. Um antropólogo relacionou o que ele considera uma posição predominantemente apolítica, na etnologia indígena que se faz na Austrália, ao fato de que muitos antropólogos foram importados e não treinados na Austrália. Colocando-se entre os “importados”, afirmou que antropólogos de origem estrangeira, que falam sobre questões como relações raciais, são freqüentemente acusados de ativismo por setores conservadores da sociedade australianas.

No Brasil, também, o etnólogo de origem estrangeira que realiza pesquisas com populações indígenas enfrenta sentimentos nacionalistas ao lidar com alguns funcionários da burocracia da Funai. Na minha própria experiência de pesquisa, desde solicitar autorização da Funai, em 1981, fui ameaçado por um coronel do órgão que me lembrou que a Funai ia me deixar realizar pesquisa (como estrangeiro) com “nossos índios”, mas que quaisquer “críticas” minhas resultariam na suspensão imediata da minha autorização. Alguns indigenistas de alto nível na burocracia manifestaram-se contrários à presença de um “gringo” numa área indígena (no norte amazônico) vista como de altos interesses nacionais. Em nível local, muitos funcionários da Funai me apresentaram aos índios como “gringo”, “estrangeiro”, “não é brasileiro”, utilizando estereótipos altamente negativos quanto ao estrangeiro, como o do “gringo que veio para roubar ouro da terra dos índios”, nos seus esforços de tentar controlar o meu acesso a informações e de impor uma identidade de “índios brasileiros” entre a população indígena Waimiri-Atroari (S. G. Baines, 1991). Minhas intenções foram freqüentemente questionadas por funcionários da coordenação e, num Grupo de Trabalho da Funai de que participei, em 1985, alguns membros me avisaram que pensavam que eu tivesse vindo do exterior “só para fazer pesquisa” (insinuando que, por ser “estrangeiro”, em si era suficiente para saber, *a priori*, que eu não tinha nenhum compromisso como o destino dos índios).

Minha pesquisa foi suspensa em 1989, quando alguns funcionários da direção do “Programa Waimir-Atroari” (convênio Funai/Eletronorte de 1987, com financiamento do Banco Mundial) usavam matérias jornalísticas caluniosas e forjadas, publicadas para atender aos interesses de empresas mineradoras junto aos

índios e incitá-los a proibir a continuação da minha pesquisa. Representaram-me, num discurso nacionalista, como suposto agente internacional de interesses internacionais de mineração numa conspiração contra a soberania nacional. Na mesma época, o “Programa” convidou um etnobotânico inglês, junto com estagiários brasileiros e estrangeiros, a realizar uma pesquisa etnobotânica no mesmo território indígena, como parte de uma estratégia de criar um respaldo acadêmico para a administração indigenista governamental do “Programa”.

Entrevistei, na Austrália, um etnólogo canadense que tinha sido objeto de uma campanha difamatória semelhante – divulgada na imprensa por interesses de empresas de mineração – que recorria a sentimentos nacionalistas, questionando suas intenções de pesquisa. Como demonstra Alcida Ramos (1990) ao refletir sobre o caso do Brasil, os estilos de etnologia decorrem das particularidades do desenvolvimento histórico da disciplina no contexto nacional dos respectivos países. Entretanto, além disso, as diferentes construções de alteridade levam o etnólogo de origem estrangeira a enfrentar, em algumas situações de pesquisa de campo, uma hegemonia de sentimentos nacionalistas entre certos agentes do contato que dificultam e/ou impedem seu envolvimento na defesa de direitos indígenas e dificultam a possibilidade da sua participação política, por ser classificado como “estrangeiro” visto por meio de estereótipos que o representam como agente do imperialismo, ou, pelo menos, como indivíduo que tem menos legitimidade para se pronunciar numa arena pensada como de prerrogativa nacional. E isso, mesmo antes de começar pesquisa de campo, determina os rumos que sua pesquisa pode tomar e o estilo de etnologia que resulta. No caso de persistir em focalizar questões como o contato interétnico, ele corre o risco desses estereótipos serem acionados para impedir a continuação da sua pesquisa e o afastar da possibilidade de continuar como ator numa etnologia-ativista. Quando a questão da nação e os conceitos de alteridade são focalizados como objeto de reflexão teórica, eles se tornam fatos epistemológicos da disciplina.

O etnólogo nacional nato ou aquele considerado “menos estrangeiro” (de origem britânica no caso da Austrália em oposição a norte-americano e outras nacionalidades; no caso do

Brasil, de outros países da América Latina ou de Portugal) é mais facilmente aceito que aquele visto como mais estrangeiro pelos outros agentes sociais numa situação de contato interétnico, refletindo as diferentes construções culturais de alteridade nos respectivos países. Vários antropólogos comentaram que, dentro da academia, a importação de antropólogos britânicos na Austrália foi bem aceita, porém a importação de antropólogos norte-americanos foi vista, inicialmente, por alguns antropólogos, como uma invasão do espaço acadêmico.

Segundo os mesmos antropólogos, desde a década de 1970, como consequência do crescimento do movimento indígena na Austrália e da introdução da nova legislação sobre territórios indígenas, os aborígenes cobram uma atuação política ativista dos etnólogos australianos que realizam pesquisas junto às suas comunidades. Enquanto, dos antropólogos considerados “estrangeiros”, que vêm realizar pesquisas de campo na Austrália, isso não é exigido. O resultado é que muitos destes realizam pesquisas sobre temas mais tradicionais da etnologia (uma antropóloga australianata citou, como exemplo, trabalhos recentes de Barbara Glowczewski, uma etnóloga francesa, baseados em pesquisas com aborígenes na Austrália), o que não está sendo mais possível para os etnólogos australianos.

As consequências refletem-se num estilo de etnologia indígena, que emergiu na Austrália nas últimas duas décadas, com compromissos políticos, o que se vê menos nos trabalhos de antropólogos estrangeiros que realizam pesquisas entre aborígenes na Austrália. Uma situação análoga, em alguns aspectos, àquela observada no Brasil por Alcida Ramos (1990). Os estilos de antropologia surgem e permanecem numa dialética constante entre fatos epistemológicos e fatos sociológicos que molda o produto do pensamento e o próprio pensar no produto do pensamento.

Uma diferença fundamental entre a etnologia indígena nos dois países é que, na Austrália, um grande contingente dos etnólogos são de origem britânica e norte-americana, enquanto no Brasil a maioria dos etnólogos é de brasileiros natos. Não é de se estranhar que na Austrália, como me apontou um antropólogo, nos últimos cinco anos, período em que a antropologia chegou a

ter uma voz e em que as universidades já produziram acadêmicos doutores de antropologia em número suficiente para perpetuar a disciplina sem importar acadêmicos, o governo federal aumentou o seu controle no âmbito da política indigenista e deixou de se preocupar com a legitimação antropológica das suas decisões. Assim, no momento em que as universidades poderiam exercer uma força política maior em questões relacionadas às populações aborígenes, estão sendo transformadas em instituições de ensino em que o antropólogo tem um espaço cada vez mais reduzido para expressão política.

NOTAS

¹ Os dois grupos étnicos nativos do continente australiano.

² As entrevistas variaram de trinta minutos a duas horas e mais de duração. Entrevistei os seguintes professores – University of Sydney: prof. Jeremy Beckett, prof^a Diane Austen-Broos, prof^a Francesca Merlan, prof^a Gillian Cowlshaw e prof^a Marie De Lepervanche (Dept. of Anthropology); prof. Tony Swain (School of Studies in Religion); prof^a Jan Larbalestier (Dept. of Sociology). Macquarie University, Sydney: prof^a Annette Hamilton, Prof. Kenneth Maddock, prof. Andrew Lattas (School of Behavioural Sciences). O advogado dr. Marc Gumbert. Australian National University, Camberra: prof. Nicolas Peterson, prof^a Deborah Bird Rose e o doutorando Robert Levitus (Dept. of Pre-History & Anthropology); prof. D. J. Mulvaney (Hon. fellow, Dept. of History, Australian Academy of the Humanities); prof. Rolf Gerritsen (Dept. of Public Policies); dr. Jon Altman e Diane Smith (Centre for Aboriginal Economic Policy Research). Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (AIATSIS), Camberra: dr. Stephen Wild, dr. Graham Henderson, dra. Alice Moyle e Maggie Brady. University of Western Australia, Perth: prof. Basil Sansom, prof. Greg Acciaioli, prof. Robert Tonkinson, prof^a Myrna Tonkinson, prof^a Sandy Toussaint, prof. David Trigger e o doutorando Kim Barber (Dept. of anthropology); prof. John Stanton, Anthropology Museum, University of Western Australia. Curtin University of Technology, Perth: prof. Philip Moore (School of Social Sciences). dr^a Patricia Baines, consultora (Perth). Os líderes aborígenes. Kevin Gilbert, Robert Bropho, Brian Wyatt e Ralph Winmar. Tive a oportunidade de conhecer, também prof. Alan Rumsey, prof. Michael Allen e alguns alunos de graduação e de pós-graduação (Dept. of Behavioural Sciences, Macquarie University, Sydney), dr. Luke Taylor (Australian Museum, Camberra), dr. Kingsley Palmer, dra. Tamsin Donaldson, Penny Taylor (AIATSIS), os consultores Gil Hardwick, dr. Edward M. MacDonald, e dr. Barrie Machin (Perth), e Robert Reynolds,

Dept. of Aboriginal Sites, e prof. Wil Christenson e prof^a Chris Birdsell (School of Social Sciences, Curtin University of Technology, Perth). O presidente da AIATSIS e líder aborígine Ken Colbungh, e alunos aborígines da University of Western Australia, Perth. Agradeço a todos que participaram do meu levantamento de pesquisa, muitos dos quais me dedicaram longas horas. Ressalto que há muitos outros antropólogos que desempenharam um papel fundamental na história recente da disciplina que, por motivo de limitações de tempo neste levantamento, não pude entrevistar.

³ De meu conhecimento registro não mais que três pesquisas de campo feitas no exterior e que resultaram em teses de PhD: George Zarur (1974), Gustavo Ribeiro (1988) e Luís Cardoso de Oliveira (1989).

⁴ As contribuições do presente volume ilustram o conjunto dessas pesquisas e seus respectivos autores.

⁵ Apesar de a Austrália ser pensada como um Estado-nação de colonização sobretudo britânico, Annette Hamilton da Macquarie University, Sydney (comunicação pessoal), ressaltou que, a partir da sua independência em 1901, havia um significativo componente irlandês na população que, desde o início da colonização, distinguia-se dos britânicos. Contudo, no início da década de 1980, cerca de 80% da população era de descendência britânica, conseqüência da política governamental até a década de 1970 de restringir imigração a brancos.

⁶ Um dos poucos antropólogos aborígines. Antropólogos que trabalham na Austrália informaram que há poucos aborígines que trabalham na disciplina, apesar de observar, nos anos recentes, um aumento de interesse entre alunos aborígines pela antropologia. Alguns explicaram a escassez de etnólogos aborígines pelo fato de que há oportunidades criadas pelo governo para absorver aborígines com ensino superior em cargos com remuneração muito mais alta.

⁷ Jeremy Beckett (1992) resalta que a África do Sul, até recentemente, excluiu a sua população africana (majoritária) da sua história e do seu destino, institucionalizando essa exclusão por meio da ficção do Bantustão. Na Austrália, em contraste, as populações indígenas que sobreviveram à colonização foram tão reduzidas que não havia necessidade de tais malabarismos colonialistas. Elas foram, ou ignoradas, ou pensadas como estando em vias de desaparecimento, o que foi uma maneira de a nação européia de colonização negar a sua existência.

⁸ Após a Guerra, foi realizada uma avaliação do seu impacto nas populações afetadas pela CIMA – Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology. Neste empreendimento, 44 cientistas foram transportados para muitos dos 1.400 atóis e ilhas da Micronésia, “iniciando a era da presença maciça de antropólogos americanos na região do oceano Pacífico e na Micronésia, onde antes os britânicos dominavam” (Hamilton, 1982, p. 99).

⁹ Remoneado, em 1989, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (AIATSIS), para incluir o outro grupo étnico nativo do continente.

¹⁰ “(...) descrito pela mídia como um instituto estratégico da extrema direita” (Merlan, 1991, p. 347).

BIBLIOGRAFIA

- BAINES, Patricia A. The heart of home: The intergenerational transmission of a Nyungar identity, tese de doutorado da University of Western Australia, Nedlands, W. A., 1988.
- . (1988) “A litany for land”, in Ian Keen (org.), *Being black: Aboriginal cultures in “settled” Australia*. Canberra, Aboriginal Studies Press, 1991, pp. 227-249.
- BAINES, Stephen G. *É a funai que sabe: A frente de atração Waimiri-Atroari*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT/PR, 1991 (Coleção Eduardo Galvão).
- BECKETT, Jeremy R, “Marginal men: A study of two half caste aborígines”, *Oceania*, 29, 1985, pp. 91-108.
- . “Aborígines, alcohol and assimilation”, in M. Reay (org.), *Aborígines now: New perspectives in the study of aboriginal communities*, Sydney, Angus and Robertson, 1964.
- . “The past in the present; the present in the past: constructing a national Aboriginality”, in Jeremy R, Beckett, *Past and present: The construction of Aboriginality*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1988a.
- . “Aboriginality, citizenship and the Nation State”, in Jeremy Beckett, *Aborígines and State in Australia, Social Analysis*, 24, 1988b, pp. 3-18.
- . “Aboriginality and the Nation State: A comparative perspective”, University of Sydney, ms., 1992.

- BERNDT, R. M. & TONKINSON, R. (orgs.) *Social anthropology and australian aboriginal studies: a contemporary overview*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico* (Biblioteca Tempo Universidade; nº 83), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, CNPq, 1988.
- COLISHAW, Gillian K. "Aborigines and anthropologists", *Australian Aboriginal Studies*, 1, 1986, pp. 2-12.
- . *Black, white or brindle: Race in rural Australia*, Cambridge University Press, 1988.
- ELKIN, A. P. "The journal *Oceania*: 1930-1970", *Oceania*, 40, 1970, pp. 245-279.
- GEERTZ, Clifford. (1973) "A política do significado", in *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, pp. 206-222.
- HAMILTON, Annette. "Anthropology in Australia: Some notes on a few queries", in Grant MacCall *Anthropology in Australia: Essays to honour 50 years of "makind"*, The Anthropology Society of New South Wales, 1982, pp. 91-106.
- HINTON, Peter & McCALL Grant, "The great australian anthropological periodicals explosion", in Grant, McCall, *Anthropology in Australia: Essays to honour 50 years of "makind"*, The Anthropological Society of New South Wales, 1982, pp. 109-134.
- KAPFERER, Bruce. "Nationalist ideology and a comparative anthropology", *Ethnos*, 54, (3-4), 1989, pp. 161-199.
- LANGTON, Marcia. "Urbanizing aborigines: The social scientists' Great Deception", *Social Alternatives*, 2, 1981, vol. 2, pp. 16-22.
- . (1988) "Medicine square", in Ian Keen, *Being black: aboriginal cultures in "settled" Australia*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1991, pp. 201-225.
- LARAIA, Roque de Barros. "Os estudos de parentescos no Brasil", *Série Antropologia*, 55, Brasília, DAN, UnB, 1986.
- . "Etnologia indígena brasileira: Um breve levantamento", *Série Antropologia*, 60, Brasília, DAN, UnB, 1987.
- MADDOCK, Kenneth. *Your land is our land: Aboriginal land rights*, Ringwood, Vtct., Penguin Books, 1983.

- McCALL, Grant. "Antrhopology in Australia: Introductory remarks", in Grant McCall, *Anthropology in Australia: Essays to honour 50 years of "mankind"*, The Anthropological Society of New South Wales, 1982, pp. 1-21
- McCARTHY, Frederick D. "Anthropology in the museums of Australia", in Grant McCall, *Anthropology in Australia: Essays to honour 50 yers of "mankind"*, The Anthropological Society of New South Wales, 1982, pp. 22-47.
- MELATTI, Julio Cezar "A etnologia das populações indígenas do Brasil nas duas últimas décadas", *Anuário Antropológico*, 80, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1982, pp. 253-257.
- . "A antropologia no Brasil: Um roteiro", *BIB (Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais)*, 17, 1984, pp. 3-52.
- . "Curt Nimuendaju e os Jê", *Série Antropologia*, 49, Brasília DAN, UnB, 1985, pp. 3-52.
- MERLAN, Francesa. "The limits of cultural constructionism: The case of Coronation Hill", *Oceania*, 1991, pp. 340-352.
- MORRIS, Barry. "Cultural domination and domestic dependence: The Dhan-gadi of New South Wales and the protection of the State", *Canberra Anthropology*, 8, (1-2), special volume: Minorities and the State, 1985, pp. 87-115.
- . "The politics of identity: from aborigines to the first australian", in Jeremy Beckett (org.), *Past and present: The construction of Aboriginality*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1988, pp. 63-85.
- . (1988) "Dhan-gadi resistance to assimilation", in I. Keen (org.), *Being black: Aboriginal cultures in "settled" Australia*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1991.
- MULVANEY, D. J. "The Australian aborigines 1606-1929: Opinion and fieldwork", in Susan Janson and Stuart Macintyre (orgs.), *Through white eyes*, Sydney, Wellington, Londres, Boston, Allen & Unwin, 1990, pp. 1-44.
- PEIRANO, Mariza G. S. "The anthropology of anthropology: The Brazilian case", tese de doutoramento, Harvard University, 1981. (Publicada na *Série Antropologia*, 110, Brasília, DAN, UnB, 1991.)

- . “Da lógica à etnografia da ciência”, *Anuário Antropológico*, 88, Brasília, Editora Universidade de Brasília; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1991, pp. 179-187.
- . *Uma antropologia no plural: Três experiências contemporâneas*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1992.
- PETERSON, Nicolas. “‘Studying man’s nature’: The history of the institutionalization of aboriginal anthropology”, *Australian Aboriginal Studies*, 2, 1990, pp. 3-19.
- RAMOS, Alcida Rita. “Ethnology brazilian style”, *Cultural anthropology*, vol. 5 (4), 1990, pp. 452-457.
- RICOUER, Paul. *O conflito das interpretações*, Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- ROWLEY, C. D. *The destruction of aboriginal society*, Canberra, Australian National University Press, 1970.
- . *Outcasts in white Australia*, Canberra, Australian National University Press, 1971.
- ROWSE, Tim. “Middle Australia and the noble savage: a political romance”, in Jeremy Beckett (org.), *Past and present: the construction of Aboriginality*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1988, pp. 161-177.
- SANSOM, Basil L. *The camp at Wallaby Cross*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1980.
- . “A grammar of exchange”, in I. Keen, *Being black: Aboriginal cultures in “settled” Australia*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1991, pp. 159-177.
- SEEGER, Anthony & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo “Pontos de vista sobre os índios brasileiros: Um ensaio bibliográfico”, in Anthony Seeger (org.), *Os índios e nós: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*, Rio de Janeiro, Campus, 1980, cap. 7.
- SPENCER, B. & GILLEN, F. J. *The native tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1899.
- STOCKING, Jr., George W. “Afterword: A view from the center”, *Ethnos*, 47, 1982, pp. 172-186.
- . (org.) *Observers observed*, Madison, Londres, The University of Wisconsin Press, 1983.
- . (org.) *Functionalism historicized: Essays on british*, Madison, Londres, The University of Wisconsin Press, 1984.

- TRIGGER, David S. *Whitefella Comin’: Aboriginal responses to colonialism in northern Australia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- TROOD, Russell B. “Australian diplomatic practice: Methods and theory”, *Journal of Asian and African Studies*, XXV, 1-2, 1990, pp. 88-113.
- WISE, Tigger. *The self-made anthropologist: A life of A.P. Elkin*, Sydney, Londres, Boston, George, Allen & Unwin, 1985.

O "TIO MATERNO" E A ANTROPOLOGIA QUEBEQUENSE

Guilherme R. Ruben*

Introdução

Este trabalho pretende investigar a especificidade da antropologia produzida em Quebec, sendo o resultado parcial de uma etnografia da antropologia de expressão francesa no Canadá. Para tanto, fez-se necessário indagar se a antropologia quebequense de expressão francesa era *verdadeiramente diferente* daquela produzida nas regiões canadenses de tradição inglesa e, num horizonte mais amplo, se a antropologia quebequense se distinguia daquelas produzidas nos países do Ocidente, e, em especial naqueles denominados genericamente de "novos". Além disso, coube ainda indagar o que vinha a ser uma antropologia *verdadeiramente diferente* neste contexto.

Investigar a particularidade da antropologia produzida em Quebec é relevante, simultaneamente, a um conjunto de disciplinas. É relevante para a história da ciência porque, para explorar eventuais particularidades da antropologia que hoje ali se pratica, é necessário reconstruir a trajetória de constituição desta disciplina, em particular, e do próprio campo acadêmico de Que-

* Departamento de Antropologia, Unicamp, 1993.

bec, em geral. É também relevante para a filosofia da ciência, na medida em que a abordagem aqui proposta nos reenvia diretamente ao debate sobre universalidade/singularidade do valor do conhecimento científico. Tem ressonância ainda na sociologia da ciência, considerando-se a relação entre o saber antropológico e os contextos sociais nos quais se constrói como prática e como discurso.

As distinções entre as disciplinas acima mencionadas são de diversas ordens, desde epistemológicas, até simples diferenças nos procedimentos de pesquisa. Porém, não interessa aqui estabelecer com rigidez o campo de cada uma delas, o que, em todo caso, seria tarefa para os respectivos especialistas, mas sim recordar o que possuem em comum:

- a ciência como objeto preferencial;
- fazerem parte do objeto que pesquisam, isto é, são perspectivas ocidentais de estudar o pensamento ocidental.

A etnografia da ciência não se mostra, neste caso, diferente. Tal qual outras disciplinas que têm por objeto a ciência, insere-se na tradição ocidental do conhecimento e define como objeto de estudo, além do pensamento científico das sociedades ocidentais, o pensamento daquelas sociedades que, mesmo não sendo consideradas ocidentais e sequer assim se autoconsiderem, possuem uma dimensão institucionalizada e consagrada de prática científica, como são os casos da Índia, do Japão ou da China. Além disso, a etnografia da ciência considera também a constituição do saber nas sociedades ditas primitivas como parte de seu objeto de estudo.

Qual seria, pois, a particularidade da etnografia da ciência em relação a outras disciplinas que, a partir da mesma perspectiva ocidental, focalizam o pensamento científico?

Sua particularidade estaria em três aspectos:

1. na possibilidade de ampliar o campo de reflexão sobre a ciência, considerando tanto a produção como os próprios produtores de saberes;
2. definir seu objeto de estudo considerando tanto os saberes disciplinares como os não-disciplinares;
3. a presença do trabalho de campo como dimensão particular de reconstrução etnográfica do objeto.

Desta maneira, a etnografia da ciência representa uma excelente oportunidade para revisitar a questão do valor epistemológico do trabalho de campo, uma vez que, aqui, este deve ser qualificado em relação a um espaço trilhado por outras disciplinas.

Lembremos que nos estudos etnológicos clássicos, *grosso modo*, o único estudioso das sociedades ditas primitivas era, ou é, o antropólogo, sendo o trabalho de campo definido pelo próprio objeto. Tratava-se da permanência do antropólogo com sociedades ou grupos sociais apreensíveis pelo único caminho da observação prolongada. Malinowski inaugura essa tradição, seguido por toda a antropologia.

Quando, mais recentemente, o antropólogo deixou de se preocupar apenas com o outro distante para se preocupar com o outro de sua própria sociedade e cultura, a definição de trabalho de campo conheceu dificuldades. Idealizou-se uma série de conceitos, como por exemplo, *exotismo* ou *familiaridade no estranho*. Também foram repensados os conceitos ideais de distanciamento e estranhamento. Além disso, as críticas contemporâneas à etnografia, provenientes em sua maior parte dos americanos, a respeito da importância do autor na construção do texto etnográfico, acabaram por somar-se ao debate em torno do trabalho de campo. O resultado de toda essa reflexão foi que, ao mesmo tempo que o procedimento tradicional perdeu em confiabilidade, nenhum outro modelo se apresentou para substituí-lo, deixando a definição de trabalho de campo em aberto.

Resta agora, como mais prudente, ou esperar que os pensadores centrados em tais questões tragam uma solução para o impasse, ou, no dizer de nossa colega Mariza Peirano, sentir a satisfação de ter pensado simultaneamente as mesmas soluções. Enfim, seja como for, o que pretendo é mostrar como o trabalho de campo na etnografia da ciência permite o acesso ao conhecimento das comunidades científicas e que tipo de conhecimento é esse. Sem se opor àqueles produzidos pelas disciplinas irmãs, tal conhecimento lhes será, *tout d'abord*, complementar.

Já de início a etnografia da ciência vem contribuir para a definição menos causalística da natureza do trabalho de campo como momento epistêmico da pesquisa antropológica. Diferenciada pelo fato do trabalho de campo desenvolver-se numa situa-

ção em que os universos semânticos do sujeito e do objeto são comuns, para a etnografia da ciência a relação estranhamento e distanciamento – dimensões consideradas habitualmente como as bases heurísticas da pesquisa de campo na antropologia – possui um valor claramente residual.

Neste sentido, percebe-se claramente que a etnografia da ciência é de grande relevância para a antropologia, visto sua produção de conhecimento instrumentalizar-se de uma metodologia etnográfica, ao utilizar como procedimento característico a permanência prolongada do pesquisador com a comunidade em foco, estabelecendo uma nova relação entre sujeito e objeto na elaboração de uma etnografia.

Como a questão metodológica se mostra importante, iniciaremos este artigo com breves considerações sobre a definição do método de pesquisa.

2. Questões sobre a definição do objeto e especificidade do método na etnografia do saber

A etnografia da antropologia de tradição francesa no Canadá é uma pesquisa de natureza essencialmente empírica, o que significa que os limites de seu objeto, embora tenham sido inicialmente demarcados, tornaram-se nítidos *a posteriori*, depois de um primeiro período de presença relativamente longa do pesquisador com seu objeto.¹ Em outras palavras, a abordagem etnográfica aqui proposta não difere, em linhas gerais, de qualquer outra etnografia, resultando mais da observação empírica do objeto que da pesquisa teórica ou bibliográfica. Este é um primeiro e importante aspecto deste estudo que deve ser ressaltado, pois relaciona-se definitivamente ao horizonte de pesquisas antropológicas, ao mesmo tempo que nos leva a refletir sobre a ciência em relação às outras abordagens possíveis anteriormente mencionadas (filosofia, história ou sociologia da ciência).

Os dados privilegiados numa etnografia da ciência possuem diversas origens. Em primeiro lugar, temos os dados provenientes da observação direta, os quais permitem que o observador

reconstrua no relato etnográfico o universo em foco.² Selecionar quais dados são mais significativos que os outros é, sem dúvida, uma das grandes questões das etnografias. Esta seleção, no caso, está informada por uma quantidade de fatores como: a ideologia do observador, seus interesses teóricos, as técnicas privilegiadas para a reconstrução empírica (*network*, genealogias, cultura material, leitura das polêmicas, interpretação dos projetos de pesquisa). Não há, pois, e nem poderia haver, uma definição clara e universal para realizar esta seleção de dados.

No presente caso, os dados privilegiados foram aqueles que permitiram melhor responder à pergunta que organiza a etnografia aqui proposta, ou seja, a indagação sobre a existência de uma antropologia em Quebec que se distinguisse das demais ou, mais especificamente, a relação entre a constituição da nacionalidade e os trabalhos sobre a teoria da identidade desenvolvidos na antropologia de Quebec. Neste sentido, a reconstrução do processo de elaboração da teoria da identidade na antropologia de Quebec e sua importância nos processos de formação e consolidação da identidade nacional foram os aspectos aglutinadores que nortearam a organização dos dados da pesquisa. Partindo da hipótese inicial de que existiria um alto grau de correlação entre a conflituosa questão da nacionalidade e a teoria da identidade formulada em Quebec no interior da antropologia, a partir da elaboração desta etnografia, chegou-se à conclusão exatamente inversa: os dois conjuntos de problemas (a nacionalidade no Quebec e a teoria da identidade na antropologia) são conjuntos essencialmente autônomos. A antropologia de expressão francesa no Quebec esporadicamente ficou interessada na questão da nacionalidade, basicamente nos seus inícios (Mac-Adelard Tremblay) e atualmente. Entre ambos, algumas vozes constantes, porém isoladas, abordaram o assunto, notadamente Remy Savard.

A versão de cada um dos antropólogos a respeito da própria antropologia que produziu constituiu-se numa excepcional fonte de dados, emergindo como o discurso mais significativo para este trabalho. Porém, sem dúvida trata-se de um universo discursivo duplamente fragmentado, uma vez que não tive a oportunidade de ouvir todos os antropólogos sobre o trabalho que realizam e, além disso, as apreciações por eles realizadas

tenham em minhas perguntas sua motivação e de algum modo sua delimitação – uma vez que, nos clássicos termos da etnografia, era eu quem selecionava os informantes e, até certo ponto, as informações.

Lembremos que o trabalho bibliográfico e, particularmente, a crescente familiaridade com a obra dos antropólogos em questão são aspectos portadores de um valor heurístico peculiar. Porém, neste tipo de pesquisa, parece-me que a presença prolongada do pesquisador no campo, realizando uma etnografia da comunidade científica e desvendando aspectos geralmente ocultos, às vezes fugidios e mesmo à primeira vista insignificantes, é o procedimento fundamental da antropologia da ciência e o sentido de sua própria existência.

Outro aspecto metodológico deste trabalho relaciona-se com a própria pergunta sobre a qual se organiza: *Existiria uma teoria antropológica quebequense distinta das demais antropologias?* Esta pergunta nos reenvia diretamente à discussão sobre a existência de uma matriz universal da antropologia e à questão correlata de como qualificar a presença de práticas e de discursos também denominados de antropológicos, mas baseados em pressupostos epistemológicos diferentes daqueles da suposta matriz universal. Ou, retomando a pergunta de Roberto Cardoso de Oliveira: Que mudanças uma disciplina pode sofrer sem perder sua essência?³

A questão torna-se bastante complexa na medida em que, para se estabelecer a presença dos aspectos distintivos da antropologia praticada num determinado lugar, quer seja um país (no caso o Canadá), quer seja uma província (no caso Quebec), faz-se necessário definir, previamente, o que vem a ser do ponto de vista epistêmico, a mencionada matriz universal da disciplina. De maneira geral, há consenso em se afirmar que esta matriz é constituída pela convivência mais ou menos equilibrada das três grandes escolas da antropologia: a britânica, a americana e a francesa, ou, para retomar as palavras de Cardoso de Oliveira, o paradigma estrutural funcionalista da escola britânica, o paradigma culturalista da escola histórico-cultural americana e o paradigma racionalista da escola francesa de antropologia; aos quais este autor acrescenta o paradigma hermenêutico da moderna

antropologia interpretativista americana.⁴ Estando estes paradigmas presentes na constituição do campo acadêmico da disciplina, estaríamos na presença de uma antropologia universal que, no máximo, permitiria estilos particulares. Estes seriam “a manifestação de uma certa tipicidade (...) no processo de individuação de matriz disciplinar”.⁵ Tal afirmação é, de certa maneira, consonante com aquela de Louis Dumont, quando observa que

*a comunidade internacional de antropólogos deveria partilhar de uma mesma visão da disciplina, já que o pensamento antropológico não é reversível porque não existe simetria entre o pólo moderno no qual a disciplina se situa e o pólo não-moderno representado pelo objeto de estudo.*⁶

A etnografia da antropologia de tradição francesa no Canadá parece ser um excelente lugar para colocar em cena esta discussão, pois, como será possível constatar a seguir, possui as seguintes características:

1. na sua expressão acadêmica é uma antropologia recente e fortemente marcada, entre outras coisas, pelos paradigmas acima mencionados;
2. define seu campo de atuação num contexto socioeconômico e político caracterizado pela necessidade de mostrar sua especificidade (o Quebec francês, católico e rural, por oposição ao Canadá inglês, protestante e industrial);
3. a reconstrução etnográfica, realizada a partir de um olhar *outsider* (o meu, antropólogo do Brasil, sem preestabelecidas conexões políticas ou afetivas com a expressão francesa da antropologia canadense), estabelece uma situação particular de pesquisa, que denomino de “objetividade etnográfica compartilhada”.

Embora não seja este o lugar para se discutir a idéia de “objetividade etnográfica compartilhada”, da qual tratei num trabalho anterior,⁷ lembremos apenas que se refere a um equilíbrio entre objetividade etnográfica tradicionalmente concebida (a visão exclusiva do etnógrafo) e a perspectiva dos observados. Tal consideração visa precisar melhor a origem de um discurso

que, apesar de ser integralmente elaborado pelo etnógrafo, apresenta-se como produto de uma explícita interação.

A idéia de equilíbrio entre objetividade etnográfica e perspectiva dos observados fundamenta-se em duas peculiaridades deste tipo de trabalho etnográfico:

– a existência de um universo semântico relativamente comum entre o etnógrafo e os observados, isto é, ambas as partes dominam o discurso antropológico;

– um tipo particular de relação observador/observado, que neutraliza o lugar clássico do etnógrafo, ou seja, o observador não é originário nem de uma classe, nem de uma etnia e nem de uma nacionalidade tida como superior ou dominante, apresentam-se em linhas gerais como um igual.

Em suma, como foi colocado, no que concerne à situação de observação, o estranhamento e a distância – condições reconhecidas pela maioria dos especialistas como portadoras de valores heurísticos no trabalho de campo – possuem, neste caso, valores residuais.

3. Antropologia e política em Quebec

Dois fatos, um da vida política e outro da vida acadêmica de Quebec, ocorreram no início da década de 1960: a morte de Maurice Duplessis, e com esta o fim do período populista quebequense (*l'ère duplessiste*),⁸ dando início à denominada *révolution tranquille* e, simultaneamente, no interior da vida acadêmica, o início formal da antropologia como programa de graduação nas Universidades de Montreal e de Quebec.

Aparentemente não há maior relação entre estes dois fatos além de ambos terem sido contemporâneos. Porém, a simples constatação desta coincidência nos instiga a pensar nas possíveis relações entre eles.

A *révolution tranquille* foi um movimento social que abarcou a totalidade da sociedade quebequense, iniciando um processo intenso de autoquestionamento social. Esta revolução vinha como resposta ao longo período da *ère duplissiste*. Duplessis, líder político absoluto durante quase três décadas, apoiava-se

numa estratégia bonapartista com inequívoca tendência populista e nacionalista, além de católica, que, como diz Marc-Adelard Tremblay:

*(Duplessis) mettra en relief, par tous les moyens, la spécificité culturelle québécoise et il obtiendra sur cette base un mandat auquel souscriront des électeurs appartenant à toutes les classes sociales.*⁹

A *révolution tranquille* foi, basicamente, um perguntar-se (com certeza, não pela primeira vez) pela identidade do *french canadien*. O que realmente é este povo da América do Norte que fala francês em meio a um oceano de anglófonos, que possui uma cultura tradicional fortemente marcada pelo catolicismo e que ainda hoje valoriza sua origem rural e seu modo de vida *paysanne*? A proposta, nunca inteiramente explícita, da *révolution tranquille* era a de realizar uma reflexão detida sobre estas três características: a identidade do *french canadien*; a modernização da sociedade quebequense; a inserção de Quebec no mundo moderno depois do obscurantismo da *ère duplessiste*.¹⁰

Porém, se a denominação *révolution tranquille* sugere uma transformação social predominantemente pacífica, não exclui, no entanto, alguns momentos mais exaltados, como foi o movimento *front de libération de Québec*, de inspiração ultranacionalista e separatista, que, dez anos após o início da revolução, mais precisamente em 5 de outubro de 1970, seqüestra James Cross, diplomata britânico, e mata o então ministro do Governo Bourassa, Pierre Laporte. Este episódio ficou conhecido como a *crise de outubro*, que deu origem a um período governado por leis de exceção, culminando com a declaração de Ottawa, em 16 de outubro, de *War Measures Act*.

No Quebec, de uma ou de outra maneira, com maior ou menor expressão, a depender do momento, o nacionalismo está sempre presente, perpassando todas as instâncias sociais, do cidadão às instituições. No ano de 1967, René Levesque funda o *Mouvement Souveraineté-Association* que logo se transforma no *Parti Québécoise*. Este partido irá ganhar as eleições de 1976, levando

o nacionalismo ao poder. Os quebequenses querem uma sociedade que seja a um só tempo moderna e tradicional, fortemente vinculada à tríade galicismo, catolicismo e ruralismo, que define sua identidade coletiva, diferenciando-os dentro e fora do Canadá.

O problema enfrentado pelos quebequenses se resume a como se modernizarem sem perder suas referências de identidade. Pretendem ser, ao mesmo tempo, nacionalistas e universalistas, construir um Quebec moderno e tradicional. O sociólogo quebequense Guy Rocher descreveu do seguinte modo esta situação:

*strange contradiction in which Quebec adopted the social structures of industrial civilization, but kept the mentality, spirit and values of pre-industrial society.*¹¹

É nesse contexto de consolidação de um discurso nacionalista, de luta pela liberdade étnica, que surgem os primeiros cursos acadêmicos de antropologia social na província de Quebec.

4. O oncle maternel e a fundação da antropologia quebequense¹²

À partir des années 60, la science devient politique scientifique. La révolution tranquille a été, pour le meilleur et pour le pire, l'oeuvre d'experts plus ou moins habilités à transformer aussi rapidement une société et une culture. Une sorte de "révolution scientifique" (...)

(Duchesne 1989, p. XI)

Dois jovens cientistas sociais quebequenses, Marc-Adelard Tremblay e Guy Dubreuil, são – para a antropologia quebequense – os “revolucionários”, ou simplesmente os *experts*, que, regressando no início da década de 1960 ao Quebec, depois de um período de formação acadêmica no exterior, dão início à *révolution scientifique* no domínio disciplinar.

Estes jovens cientistas são, sem dúvida, os fundadores dos modernos programas de ensino e pesquisa antropológicos em Quebec, isto é, da antropologia exercida num meio acadêmico, em que são considerados os paradigmas culturalista, racionalista, empírico-funcionalista e mesmo o hermenêutico. Antes deles, o discurso antropológico ou era o da descrição folclórica – este, lembremos, muitas vezes de grande valor etnográfico – ou, mais freqüentemente, se constituía a partir do domínio disciplinar comum das ciências sociais aplicadas. No primeiro caso, estão os trabalhos, por exemplo, de Marius Barbeau e Jacques Rousseau; no segundo, destaca-se Marcel Rioux, professor de Sociologia e ensaísta, sendo, hoje, membro do departamento de sociologia da Universidade de Montreal, foi contemporâneo de Tremblay e Dubreuil, genro de Barbeau e pode ser considerado por muitas razões como um terceiro fundador da moderna pesquisa antropológica em Quebec.

Porém, um dos critérios que definiu esta pesquisa foi o institucional, o que exclui Marcel Rioux de seu campo, visto não ser considerado pelos acadêmicos como antropólogo. Ele mesmo coloca-se entre os sociólogos, apesar de ter participado, com Dubreuil, na criação de um grupo interdisciplinar de pesquisa denominado GASPEC (*Groupe Anthropologique et Sociologique Pour l'Étude des Communautés*), que, nos anos de 1962-1963, realizou uma pesquisa pioneira na comunidade de Saint-Hilaire, destinada a produzir um modelo paradigmático para todas as comunidades canadenses de tradição francesa.¹³

A literatura, o relato de informantes e nossa própria etnografia sobre a genealogia da pesquisa antropológica no Quebec situam reiterativamente Tremblay e Dubreuil no início da moderna antropologia quebequense, coincidindo com a morte de Duplessis e com a instauração da *révolution tranquille*.

Entretanto, durante o trabalho de campo, um fato chamou-me a atenção: no interior da comunidade dos antropólogos não se encontrava um lugar reservado nem para Tremblay, nem para Dubreuil, lugar que geralmente as comunidades científicas outorgam aos seus fundadores. Se, por um lado, a comunidade científica local efetivamente reconhece suas origens nestes dois nomes, por outro, este fato parece não possuir qualquer valor

simbólico, merecedor de algum procedimento ritualístico. Mesmo considerando que os dois fundadores da moderna pesquisa em antropologia ainda se encontram vivos (e tais homenagens, como se sabe, se concretizam em geral postumamente), não se justifica que o pensamento local não tenha ao menos elaborado socialmente um discurso sobre esta paternidade.

Outro fato interessante foi a constatação de que, dentro do repertório de estratégias científicas existentes no interior da comunidade – isto é, as possíveis trajetórias acadêmicas, intelectuais e temáticas –, os caminhos percorridos por Tremblay e Dubreuil foram raras vezes trilhados por outros, uma vez que poucos foram seus discípulos (no sentido da formação de uma “escola”).

O fato de Tremblay e Dubreuil praticamente não terem criado “escolas”, juntamente com o de ser muito recente a história da moderna antropologia em Quebec, apesar de apontarem para uma possível explicação da indiferença dos antropólogos para com estes dois fundadores da antropologia quebequense, não é integralmente satisfatório, visto sabemos que não se constituíram em razões suficientes para que não fosse reconhecida socialmente, e mesmo ritualizada de alguma maneira, a paternidade destes.

Este não-reconhecimento apresenta-se mais intrigante e inexplicável se lembrarmos de que não é consonante com a própria compulsão quebequense de pesquisar a história e as origens, na busca dos elementos que possam diferenciar a identidade quebequense das outras identidades nacionais. Desde que Voltaire – e com ele toda a França – afirmou que o Quebec era simplesmente “vários acres de neve”,¹⁴ a preocupação com a identidade foi tema recorrente e mesmo central para o povo quebequense. No momento desta pesquisa, a questão impregnava de tal maneira o cotidiano de todos os habitantes que se torna difícil descrever. Apresentava-se em todas as instâncias da vida cotidiana: no trabalho, nas escolas, nas famílias, no transporte coletivo, nas relações de amizade, na imprensa escrita, falada e televisiva, na literatura, no teatro, na música, na política, na economia. No início de 1990 (o período da pesquisa de campo), esta questão encontrava-se potencializada, uma vez que se aproximava o momento da confirmação ou rejeição dos acordos denominados de *Lac Meech*.¹⁵

Assim, é natural que surja a seguinte pergunta: Se os problemas sociais da identidade e das especificidades do Quebec ocupam um lugar central para os quebequenses, como necessidade de reconhecer e de definir as origens, por que, embora restrito ao meio acadêmico, a questão da paternidade da moderna pesquisa antropológica no Quebec é negligenciada pelos antropólogos quebequenses? Ou, em outras palavras: a sociedade como um todo discute e procura definir suas origens; a antropologia quebequense recusa-se a fazer o mesmo quanto à sua história institucional.

Nesta particular relação entre antropologia e sociedade no Quebec encontra-se a gênese daquilo que poderíamos denominar metaforicamente de *oncle maternal*.

5. Conclusões

Em primeiro lugar, faz-se necessário lembrar que a denominação *oncle maternal* surge numa entrevista com um antropólogo quebequense no momento em que, indagado sobre os pais fundadores da antropologia no Quebec, ele afirma: “Não há pais fundadores na antropologia do Quebec; esta é a antropologia do *oncle maternal*”. Foi, claro, o emprego de uma metáfora. Toda metáfora tem uma pluralidade de sentidos e pretendo dar a essa um que não é necessariamente o mesmo que inspirou o entrevistado. Na verdade, mais que um sentido, essa metáfora permitiu-me formular a hipótese explicativa tanto do *estilo* da antropologia de expressão francesa no Canadá como da particular relação entre antropologia e sociedade no Quebec.

A hipótese é: as origens dos modernos programas universitários de pesquisa e de ensino da antropologia no Quebec (nas Universidades de Montreal e de Laval) são o resultado de uma relação proibida, e eu diria até incestuosa, entre seus legítimos pais (Tremblay e Dubreuil), criadores, como foi dito, dos dois programas institucionais e de um outro, socialmente proibido: a antropologia americana. Num contexto nacionalista, francês, católico e rural, como poderia ser aceita a participação de um parceiro inglês, protestante e industrial, como co-genitor dos

modernos programas de ensino e pesquisa em antropologia no Quebec contemporâneo? O *oncle maternel*, na minha interpretação, representaria, assim a antropologia americana, na qual se formaram tanto Tremblay como Dubreuil.

Mais do que isto e de maneira simbólica, *O oncle maternel* significa a ausência de uma tradição própria na antropologia quebequense e a necessidade, conseqüentemente, de um Outro externo que a torne singular.

Os aspectos centrais de minha tese a respeito da antropologia do Quebec são:

1. A relação proibida, que dá origem no contexto da *révolution tranquille* aos modernos programas de pesquisa e ensino em antropologia, explicaria uma espécie de presença "bastarda" na antropologia quebequense, qual seja a marcada presença do marxismo no seu interior. Isso está exemplificado pela polêmica que se estabelece na antropologia quebequense entre marxistas e estruturalistas na década de 1970.

2. O estilo da antropologia quebequense, fortemente étnico e com origem em um interdito, estaria marcado, nos seus primeiros anos, pela contradição nacionalista/marxista que caracteriza seu primeiro período. Entretanto o próprio marxismo que se desenvolve na antropologia quebequense é um marxismo fortemente nacionalista.

3. A própria origem proibida dos programas de ensino e pesquisa da antropologia no Quebec seriam, por sua vez, o elemento que explica a ausência de reconhecimento da paternidade desta disciplina. Neste sentido, a hipótese de trabalho indica que o reconhecimento dos pais fundadores dos modernos programas de antropologia no Quebec implicaria reconhecer a profunda e íntima relação da província com o mundo inglês, o que inviabilizaria o caráter étnico que marca o estilo da disciplina no Quebec.

4. A conclusão final aponta para a penetração da etnicidade na formulação da antropologia no Quebec, o que caracterizará seu estilo próprio de relacionar-se com os horizontes universais da disciplina. Pela sua complexidade esta conclusão será retomada em um futuro trabalho de índole comparativa que focalizará a relação entre a ideologia étnica e o estilo da disciplina.

NOTAS

¹ O trabalho de campo foi realizado no trimestre de inverno de 1990 na Província de Quebec graças a uma bolsa de pós-doutorado da Fapesp. Passei a maior parte desse tempo no Departamento de Antropologia da Universidade de Montreal, que me distinguiu com o cargo de *Professeur Invité*. Aproveito para agradecer o apoio recebido, tanto no Brasil como no Canadá, para a realização desta pesquisa.

² A discussão da objetividade no relato etnográfico já estava presente na literatura antropológica desta parte do mundo há pelo menos vinte anos. Como exemplo, reenvio o leitor ao número especial da *Revista Latino-americana de Sociologia*, na qual se encontra um interessante debate sobre o assunto, especialmente na reconstrução de histórias de vida, com colaborações dos antropólogos Richard Adams, Mário Margulis e Piedad Batelli.

³ Conferir Roberto Cardoso de Oliveira, "Notas sobre uma estilística da antropologia", capítulo 7 deste volume.

⁴ Conferir Roberto Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, pp. 13 e ss.

⁵ Conferir Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, p. 5.

⁶ Conferir Mariza Peirano, "Teoria e prática da antropologia: Dois exercícios", p. 15 e Louis Dumont, *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*.

⁷ Conferir Guilherme Ruben, "Um Antropólogo entre outros antropólogos: Imagens e problemas do trabalho de campo".

⁸ Maurice Duplessis foi político quebequense de evidente tendência populista. Participou ativa e decididamente da política do Quebec por três décadas, até sua morte em 1960.

⁹ Conferir M. A. Tremblay, *L'identité québécoise en péril*.

¹⁰ Conferir Raymond Duchesne. *La science et le pouvoir au Québec (1920-1965)*. Prefácio de Ferdinand Dumont. Ver também Richard Handler, *Nationalism and the politics of culture in Quebec*.

¹¹ Conferir Richard Handler, *op. cit.*, p. 83.

¹² *Oncle maternel* é uma expressão de Lionel Vallé, importante antropólogo quebequense, que eu retomo aqui com um sentido diferente.

¹³ G. Gold e M. A. Tremblay, *Consciousness and inquiry: Ethnology and canadian realities*, p. 54. Entre as obras publicadas de Marcel Rioux, ver especialmente: *Les québécois, essai de sociologie critique* (Éditions Hurtubise HMH, 1978) e seu último livro, *Anecdotes saugrenues*, no qual o autor recupera notas de trabalhos de campo realizados ao longo de sua carreira. No Brasil, poderíamos pensar que, ao menos aos olhos de um antropólogo estrangeiro, Darcy Ribeiro provavelmente ocuparia uma situação similar na antropologia brasileira àquela que ocupa Marcel Rioux na canadense. Tendo sido reconhecido na década de 1960, infelizmente não por toda a comunidade, como um importante antropólogo, especialmente como indigenista e etnólogo, hoje já não é tomado do mesmo modo entre seus pares. Ver Mariza Peirano, *The anthropology of anthropology: The brazilian case*.

¹⁴ *Apud* Desmond Morton, *Breve história do Canadá*.

¹⁵ Os acordos do *Lac Meech*, estabelecidos no ano de 1989, deviam ser retificados e ratificados em 1990. Implicavam no reconhecimento do Quebec como uma *province distinct* das restantes províncias da confederação canadense. Este debate, que seria definido politicamente no mês de julho de 1990 (eu estava no campo desde janeiro), era uma constante na vida cotidiana dos quebequenses. Os acordos não obtiveram, ao final, a maioria absoluta dos representantes das dez províncias, de modo que não foram aprovados. Atualmente, a província de Quebec não possui qualquer *status* diferenciado em relação às outras províncias. O não-estabelecimento dos acordos faz renascer, hoje, um acirramento da luta pela distinção da identidade quebequense, chegando a surgir, para alguns, a necessidade de retomar a discussão da independência definitiva de Quebec.

BIBLIOGRAFIA

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988.
- DUCHESNE, Raymond. *La science et le pouvoir au Québec*, (Coleção "Études et Dossiers"). La Communication Québécoise et Ministère des Communications, Quebec, 1978.
- DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- GOLD, G. e TREMBLAY, M.A. *Consciousness and inquiry: Ethnology and canadian realities*, Ottawa, Les Services Canadien d'Ethnologie, Dossier N° 89-E., 1983.
- HANDLER, Richard. *Nationalism and the politics of culture in Quebec*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989.
- LATOURET, Bruno. "Comment redistribuer le Grand Partage", in *Revue de Synthèse*, 110, Paris, 1983.
- MORTON, Desmond. *Breve história do Canadá*, São Paulo, Alfa-Omega, 1989.
- PEIRANO, Mariza. *The anthropology of the anthropology: The brazilian case*, Harvard University (Ph.D.), 1981.
- . "Teoria e prática da antropologia: Dois exercícios", Brasília, Fundação Universidade de Brasília, s/d. (Série Antropológica, n° 76)
- . *Revista Latino-americana de Sociologia*, n° 69/2, Buenos Aires, Instituto Di Tella, 1969.

- RIOUX, Marcel. *Les québécois*, Paris, Seuil, 1974.
- . *Anecdotes saugrenues*, Montreal, L'Hexagone, 1989.
- RUBEN, Guilherme. "Um antropólogo entre outros antropólogos: Imagens e problemas do trabalho de campo". (A publicar em *Primeira Versão*, IFCH/Unicamp.)
- TREMBLAY, Marc-Adelard. *L'indentité québécoise en péril*, Saint Foy, Les Éditions Saint-Yves Inc., 1983.

A ANTROPOLOGIA INDÍGENA BRASILEIRA VISTA DO QUEBEC: UMA PROPOSTA DE PESQUISA*

Robert R. Crépeau**

*Falsa ou verdadeira, é uma idéia de país o que se gera
quando se discursa sobre a "identidade" de um povo.*

(Carlos Alberto Dória, 1990)

Introdução

Este texto apresenta os primeiros passos de um projeto de pesquisa etnográfica sobre a antropologia indígena brasileira com o objetivo de entender sua prática e suas representações dentro um quadro sócio-histórico.¹ Inscreve-se num projeto mais amplo de estudo comparativo da prática da antropologia em diversos

* Este texto é uma versão modificada de uma comunicação apresentada no seminário Estilos de Antropologia – 10 e 11 de outubro de 1990 –, Universidade Estadual de Campinas. Quero agradecer o amável convite da diretora do IFCH, Mariza Corrêa, e do professor Roberto Cardoso de Oliveira que me permitiu permanecer no Brasil entre fevereiro e dezembro de 1990. Agradeço, também a hospitalidade e estímulo de vários colegas e amigos durante minha estada no Brasil.

** Département d'anthropologie, Université de Montréal.

países, proposto por Roberto Cardoso de Oliveira (1988a, pp. 143-159). Este estudo constitui um exercício estimulante e saudável no momento em que nossa disciplina, à semelhança das outras ciências humanas e sociais, atravessa uma importante crise de identidade. Esta crise assume diferentes faces como apontam pesquisadores engajados em uma reflexão epistemológica ou filosófica (Caldeira, 1988; Cardoso de Oliveira, 1988a; Marcus, 1990) ou por etnógrafos que tentam dar conta de seus dados de campo (Amselle, 1990; Herzfeld, 1987; Jackson, 1989) no momento em que a etnografia clássica é duramente criticada pelos membros da escola chamada (ironicamente) de desconstrução (Clifford e Marcus, 1986; Marcus e Fischer, 1986). Em nível geral, pode-se dizer que esta crise de identidade clama por uma reflexão profunda sobre a prática da antropologia e que será absorvida quando, então, estivermos em condição de formular modelos interpretativos que darão conta de maneira adequada tanto de nossas práticas e representações quanto das dos grupos que estudarmos.²

Num texto, intitulado “Por uma etnografia das antropologias periféricas”, no qual apresenta um balanço de vários encontros temáticos sobre a prática da antropologia, Roberto Cardoso de Oliveira (1988a) formula duas observações importantes que orientarão minha reflexão. Primeiro, ele sublinha “a inviabilidade de dissociar a aplicação da antropologia, como um modo privilegiado de conhecimento do Outro, das condições socioculturais, inclusive políticas, que propiciaram seu surgimento enquanto disciplinas” (p. 149). Segundo, ele sustenta “a necessidade de uma reavaliação da questão da objetividade juntamente com as ideologias, respectivamente alvo e contexto do exercício da antropologia: se o alvo último da ciência se colocava como sendo o conhecimento objetivo (qualquer que seja o teor dessa objetividade), tal conhecimento ocorre num meio ideologizado, do qual nem o antropólogo, nem a disciplina logram escapar” (ibid.).

Nessas duas observações, Roberto Cardoso de Oliveira coloca claramente a questão da relação entre a história de nossa disciplina e o contexto social, político e ideológico de seu nascimento. Sua proposta de fazer uma etnografia da antropologia, em função dos “tipos de sociedades em cujo interior a disciplina

se instala” (ibid.), é uma conseqüência lógica de sua colocação. Esses tipos de sociedades correspondem, é claro, a diversas nações que, inevitavelmente, tornam-se o contexto geral da pesquisa etnográfica sobre uma antropologia local.

Sabemos, aliás, que a idéia de nação e as ciências sociais se desenvolveram no mesmo contexto histórico na Europa do Pós-Renascimento e que, desde esse período, alimentam-se reciprocamente (Anderson, 1983; Handler, 1989; Herzfeld, 1987; Maybury-Lewis, 1985; Peirano, 1981; Ruben, 1988). De fato, a maioria dos estudos sobre nacionalismo é em grande parte uma formalização da ideologia dos atores, e sabemos também que os nacionalistas utilizam essas construções científicas na elaboração de seu senso comum (Handler, 1989; Kapferer, 1989).

Porém, poucos estudos antropológicos dedicaram-se ao exame das ligações entre uma antropologia local e o que chamarei aqui estilo de imaginação nacional – parafraseando o título do livro *Sociological imagination* de C. Wright Mills – ao qual esta antropologia corresponde implicitamente ou explicitamente. Pode-se dizer, com Herzfeld (1987, pp. 16-18), que o laço entre a idéia de nação e o nascimento da antropologia foi geralmente suprimido da reflexão histórica e epistemológica sobre nossa disciplina. Acho que devemos corrigir esta “omissão” e que a prática da antropologia em um contexto nacional dado, tanto metropolitano quanto periférico (conferir Roberto Cardoso de Oliveira, 1988a, por uma definição desta distinção), deve ser investigado à luz de seu contexto sociopolítico³ e ideológico (conferir Favret-Saada, 1977).

É claro que no nível individual, isto é, de cada cientista, a idéia de nação não aparece necessariamente de forma explícita. Sem embargo, o etnógrafo que estuda os trabalhos de um cientista, sejam eles acadêmicos ou não, pode demonstrar a existência de laços entre seu itinerário individual e o imaginário nacional. Porém, importa não confundir na análise o campo intelectual, que tem um quadro institucional e uma microcultura próprios, com o campo político regido por outra lógica institucional. Um itinerário individual pode ser interpretado em termos da escolha do cientista de se manter no campo intelectual, por exemplo acadêmico, ou de atuar nos dois campos. Isto não quer dizer que

no primeiro caso sua produção científica – a escolha dos temas, os conceitos usados etc. – não seja influenciada pelo campo político. Poder-se-ia dizer que, em certas circunstâncias históricas e em certos contextos nacionais – e sobretudo nas ciências sociais –, os cientistas dificilmente podem ignorar o campo político (conferir Cardoso de Oliveira, 1988a, p. 154). Pode-se formular a hipótese de que o estilo de uma antropologia nacional está em parte relacionado com essa separação mais ou menos efetivada desses dois campos.

O nacionalismo é a forma que tomaram em vários Estados os processos chamados de modernização e descolonização. Vários autores sublinharam que na América Latina a prática da antropologia inscreve-se estreitamente em sua relação com a construção da nação (Peirano, 1981; Burger, 1989; Fígoli, 1990). Essa observação corresponde certamente a vários outros contextos fora da América Latina e se aplica perfeitamente, como veremos, à antropologia quebequense no seio da qual meu itinerário tem lugar.

Não é por acaso que notamos uma relação entre construção da nação e a antropologia. Assim, é óbvio que existem várias semelhanças interessantes entre o modo de nossa disciplina em proporcionar uma demonstração da unidade da humanidade, apesar de sua diversidade, e a imaginação nacional que, ideologicamente, tenta suprimir a contradição entre variedade e unidade (Herzfeld, 1987, p. 16).

De fato, a imaginação nacional moderna é caracterizada pela idéia de que, no interior de um espaço territorial delimitado por fronteiras políticas, deve-se reduzir ao mínimo a diferença interna. Não pretende acabar com a diferença interna (em sua forma mais progressista), mas pretende dar uma solução viável às diferenças sociais localizadas no quadro das fronteiras nacionais. Projetando uma unidade nacional, a imaginação nacional se apóia na idéia de que se deve superar as divisões sociais dentro do quadro nacional (Anderson, 1983; Kapferer, 1989).

Antropologia indígena e nação no Brasil

A principal característica da antropologia brasileira é, justamente, sua preocupação com a sociedade nacional (Cardoso de

Oliveira, 1988a, p. 151; Corrêa, 1987; Gagliardi, 1989; Oliveira Filho, 1987; Oliven, 1989; Peirano, 1981; Wagley, 1979). Mariza Peirano (1981, p. 248) demonstrou que, de uma forma mais geral, “os pesquisadores em ciências sociais [no Brasil], acompanhando ou reagindo a uma corrente geral em termos da ideologia política nacional, orientaram suas pesquisas em termos da constituição da nação” (*nation-building*). Daniel Pécaut (1989) em um livro no qual apresenta uma análise “da trajetória dos intelectuais brasileiros que se identificam com a sociologia” (p. xi) entre 1920 e 1982, mas que não inclui a antropologia, chega também a esta conclusão: “as ciências sociais não são nada mais do que o discurso que o Brasil tem sobre si mesmo e o indicador da posição que o intelectual ocupa no processo de constituição da nação brasileira” (p. vi).

A frase de Carlos Alberto Dória, citada ao início deste texto, se refere também a essa imaginação nacional quando afirma que discursar sobre a identidade de um povo é gerar uma idéia de país. Simetricamente, como escreve Pécaut (1989, p. 3): “Forjar um povo é também desenhar a cultura capaz de garantir sua unidade” Parafrazeando a ambos, poder-se-ia dizer que fazer a antropologia ou etnografia da antropologia brasileira é tentar desenvolver uma idéia de país, responsável por seu estilo ou identidade.

Nesse sentido, meu projeto de pesquisa sobre a antropologia indígena brasileira terá por objetivo entender a sua constituição – desde Rondon até hoje em dia – em relação com o processo histórico de constituição e de consolidação do Estado-nação brasileiro. O caso da antropologia indígena brasileira é particularmente interessante por duas razões. Em primeiro lugar, poder-se-ia dizer que a antropologia indígena se separa das outras ciências sociais brasileiras porque atua com populações indígenas que, por sua vez, representam no Brasil, mais que qualquer outra minoria, o Outro por excelência (Peirano, 1981). Porém, em segundo lugar, constatamos que esta antropologia não dissociou “a investigação dos grupos tribais do contexto nacional em que estão inseridos” (Cardoso de Oliveira, 1988a, p. 154).

Conseqüentemente, a antropologia brasileira dificilmente desfruta o conforto intelectual de definir um Outro *hors-frontières*.

O “olhar distanciado”, mesmo com os povos indígenas, não se realiza da mesma maneira como se observa nas antropologias metropolitanas. A antropologia clássica das metrópoles, aquela justamente caracterizada por seu universalismo, é quase sempre uma antropologia que descreve um Nós universal⁴ (o Homem e não os homens; a Mente e não os indivíduos em interação etc.) *versus* um Outro em processo de tornar-se arquétipo no contato com esse Nós universal. Mas para a antropologia brasileira o Outro é um Outro de Nós mesmos como nação. O “Tupi or not Tupi, that is the question” de Oswald de Andrade – em que pese a blague – descreve à sua maneira essa ausência de distância que faz com que o olhar distanciado seja em realidade uma auto-análise (Cardoso de Oliveira, 1988a, p. 147), a nos ligar aos arcanos da nação.

Roberto Da Matta (1990, p. 166) escreve que, para a antropologia brasileira, a questão “é saber o que faz o Brasil, Brasil”. A resposta, a meu ver ambivalente, da antropologia e das ciências sociais brasileiras foi e é que o Nós é imperfeito e que o projeto do Nós das elites e da classe política para o país não tem legitimidade diante das realidades concretas que enfrentam, por exemplo, o índio no mundo dos brancos (Cardoso de Oliveira, 1964), o negro no mundo dos brancos (Fernandes, 1972) ou o campesinato no capitalismo autoritário (Velho, 1976). A questão indígena, a emancipação e o desenvolvimento econômico das classes populares aparecem intimamente ligadas ao processo de construção de uma nação brasileira “autêntica”.

O “dilema brasileiro” é atribuível ao fato de que a nação brasileira é dualista ou constituída por um “sistema dual”, escreve ainda Roberto da Matta (1990, pp. 21, 190-195) no seu livro *Carnavais, malandros e heróis*. É interessante sublinhar que essa caracterização da nação como dualista atravessa a antropologia e as ciências sociais brasileiras. Octavio Ianni (1989, pp. 153-157) chama a atenção sobre essa característica no seu livro *Sociologia da sociologia*: “... já é antiga a preocupação de sociólogos (e outros cientistas sociais) da América Latina com os dualismos sociais, culturais, políticos e econômicos” (p. 154). Diante desses dualismos, o antropólogo ou cientista social geralmente assume um papel de mediador no sentido em que descreve essa dicotomia

por meio, por exemplo, da análise da situação de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1964) e tenta, eventualmente, favorecer uma comunicação ou diálogo social (Cardoso de Oliveira, 1978, 1988b, 1990).

Fazendo isso, o cientista tenta entender uma situação e gerar o conhecimento que conduzirá possivelmente a um contínuo, superando a dicotomia e as diferenças. Essa tentativa de gerar o contínuo a partir do descontínuo é justamente a principal característica da imaginação nacional que pretende dar uma solução viável às diferenças sociais no seio do território da nação (Anderson, 1983; Herzfeld, 1987). Esta busca de um contínuo nacional está sempre inacabada e imperfeita, e gera contradições ideológicas.

É claro que essas considerações são exploratórias e preliminares, mas dão elementos suficientes que me permitem formular a hipótese de que no Brasil a imaginação nacional atua como senso comum (no sentido de bom senso ou *common sense*) dominante no seio do qual o discurso da antropologia e/ou das ciências sociais inscreve. Emprego aqui conscientemente e de modo um pouco provocativo a consagrada expressão “sentido comum” para sublinhar o fato de que, num contexto de análise nacional, freqüentemente pesquisadores de diferentes tradições ou escolas, tanto quanto de tendências políticas opostas, têm em comum a vontade de formular uma reflexão pertinente relativa à cultura e à questão nacional (conferir Ortiz, 1985).

A antropologia quebequense e a imaginação nacional

Abordarei agora brevemente o caso da antropologia quebequense para oferecer ao leitor um ponto de comparação que permitirá entender melhor minha abordagem do caso brasileiro, já que foi mencionado que é no seio da antropologia quebequense que se inscreveu meu próprio itinerário.

Quebec é um dos dez estados provinciais associados à confederação política canadense. Antiga colônia francesa anexada ao império britânico depois da conquista da “Nouvelle-France” pelas forças armadas inglesas, em 1763, a província do Quebec é ainda hoje em sua maioria francófona. Trata-se, é claro, de uma

“anomalia” no “oceano” anglófono norte-americano acima do Rio Grande.

Durante muito tempo dominada economicamente e politicamente pela minoria anglófona de seu território, a população francófona foi considerada até 1960, por seus vizinhos norte-americanos, como uma sociedade tradicional e conservadora (conferir Miner, 1939). De fato, depois de 1763, apesar de um movimento de resistência aos colonizadores em 1837-1838, em parte inspirado pela revolução americana e chamada o “movimento dos Patriotas”, os canadenses franceses, em sua maioria católicos romanos praticantes, dedicaram-se principalmente à agricultura em pequenos sítios, sob a direção do clero que dominou, até 1960, o setor da educação, o setor hospitalar, os serviços sociais e uma boa parte da imprensa.⁵

Em 1960, surge no Quebec um movimento de afirmação do estado quebequense chamado “*révolution tranquille*”, preconizando a secularização dos setores da sociedade ainda controlados pelo clero e, de forma mais ampla, a modernização da sociedade. Esse movimento era a consequência lógica da industrialização e da urbanização da província que começaram em princípio do século e que se aceleraram consideravelmente a partir da Segunda Guerra Mundial.

A afirmação do Quebec no seio da confederação canadense tomou o aspecto de um projeto nacionalista sustentado por uma parte da *intelligentsia* e da classe política quebequense. Hoje em dia, a questão nacional quebequense faz tão parte do dia-a-dia do cidadão quebequense que, sem caricaturar, pode-se dizer que no Quebec nacionalismo é como o ar que respiramos. Esta questão nacional, que debatemos *ad nauseam*, trata de encontrar uma forma possível de coexistência de um estado culturalmente francófono no seio da confederação política canadense majoritariamente anglófona. Para os que apóiam a soberania, essa coexistência é indesejável porque, simplificando, o governo federal se constituirá sempre num freio do desenvolvimento do povo quebequense. Porém, os que apóiam a coexistência política no seio da confederação canadense, acham que é possível para os francófonos serem respeitados e se desenvolverem, graças ao reconhecimento de um estatuto específico de nação distinta.⁶

É nesse quadro de revolução tranqüila que foram fundados, em 1960, os dois maiores departamentos francófonos de antropologia do Quebec: na Universidade de Montreal e na Universidade Laval. Já, naquela época, a antropologia participava da convicção geral de que a modernização da sociedade quebequense devia passar pela afirmação nacional, na qual a educação deveria desempenhar um papel de primeira importância. A busca do Quebec rural autêntico pelos antropólogos dos anos 1960, ou a descrição de sua transformação ao contato do capitalismo industrial, participava da vontade mais geral de construção da nação no sentido de que se tratava de definir a identidade do povo quebequense procurando suas raízes histórico-culturais (Gold e Tremblay, 1983). Como, também, a obra de Rémi Savard (1977, 1985), representativa das preocupações de uma geração de intelectuais perante um Estado nacional quebequense que não tomara conta plenamente das reivindicações dos povos indígenas. A legitimidade do nacionalismo quebequense, segundo Savard, seria quimérica se se tornasse um nacionalismo tecnocrático insensível “ao riso pré-colombiano no Quebec de hoje” (*Le rire précolombien dans le Québec d’aujourd’hui*, 1977).

Uma proposta de pesquisa

Colocando o problema desta maneira surge a pergunta: Como se distingue a antropologia brasileira da antropologia quebequense? Para responder a esta pergunta, deveremos levar em conta, é claro, as diferenças históricas, econômicas, culturais e institucionais que existem entre o Brasil e o Quebec. Mas a hipótese que tentarei explorar na minha pesquisa é a de que devemos olhar os estilos de imaginação nacional brasileiro e quebequense (e outros) para tentar caracterizar estas antropologias nacionais.

Roberto da Matta (1990, p. 16) já nos ensinou que “ao contrário dos Estados Unidos, nunca se disse no Brasil ‘iguais, mas separados’, porém ‘diferentes, mas juntos’”. Eu poderia dizer que o Quebec se imagina “soberano, mas associado ao Canadá”. Em outras palavras, no Quebec a imaginação tenta gerar uma idéia de forma de coexistência possível de dois Estados-nação

soberanos, o Canadá e o Quebec, porém no Brasil a questão nacional é aquela de legitimidade e viabilidade de um só Estado-nação, que é o foco do debate político e intelectual. Soberania e associação no Quebec implicam, no Brasil, cidadania e justiça.

Portanto, meu projeto tentará buscar os fundamentos de uma estilística ou identidade da antropologia brasileira na direção do estilo da imaginação nacional brasileira e de suas várias faces históricas. É claro que um tal projeto não pode ignorar as outras ciências sociais que contribuíram do mesmo modo que a antropologia para a elaboração dinâmica desse “senso comum” que alimenta as práticas dos cientistas e dos atores políticos.

Finalmente, é claro que o estudo comparativo de nossas antropologias, por meio dos sistemas ideológicos nacionais, coloca em jogo nossa subjetividade. Acho que devemos conscientemente usar essa subjetividade na comparação, porém sem nunca esquecer que a imaginação nacional é uma força hegemônica e apaixonada que caminha junto com a nossa disciplina desde sua formação.

NOTAS

¹ Numa primeira etapa, estou fazendo o estudo de um itinerário individual, a meu ver paradigmático, o de Roberto Cardoso de Oliveira.

² Os grandes paradigmas que dominaram nossa disciplina desde sua fundação têm dissociado as práticas e as representações. Ainda hoje em dia, pode-se dizer com Sallnow (1989, p. 241): “Despite its post-modern pretensions, the discipline is still, to a greater or lesser degree, in thrall to a positivist style of analysis which resurrects the procrustean dichotomies of individual and society, action and norm, practice and precept, event and structure, even while it seeks to lay them to rest.” A pesquisa contemporânea de um modelo integrado interroga profundamente a possibilidade de um discurso metafísico universalizante e nos leva a definir a objetividade em relação à origem de um discurso dado, explicitando seus fundamentos disciplinares e sócio-históricos.

³ Defino aqui o político em seu sentido geral (conferir Dumont, 1990, p. 133): “(...) le niveau politique apparait dès qu’une société concue à l’ordinaire comme multiple se pose comme une face à d’autres (empiriquement comme la guerre ou idéologiquement). La société comme une est ipso facto supérieure à la société comme multiple et la commande légitiment.”

Usando esta definição elementar ou “hipótese mínima”, pode-se definir a nação como o grupo político cujos membros se percebem como indivíduos (ibid.). Não se deve confundir esta colocação do político (que situa antropologicamente a antropologia brasileira dentro de um quadro social mais amplo) com, por exemplo, considerações sobre a politização da antropologia brasileira durante o regime militar.

⁴ A construção desse Nós universal (“por interação do local”, Gauthier, 1982, p. 331) deve ser analisada em todos os seus aspectos: estratégias lingüísticas, contextos sociopolíticos etc.

⁵“The clergy could promote its views in almost all public debates – and could silence all those who did not agree. It was hardly an exaggeration to say that, at that time, the catholic clergy was omnipresent and omnipotent in Quebec and that no political structure could govern without the support of its bishops and clergymen” (Pelletier, 1988, p. 266).

⁶ Trata-se de um estatuto constitucional que as nove outras províncias do Canadá se negaram a conceder ao Quebec recentemente – no mês de junho de 1990 –, quando foi rejeitado o Acôrdo (sic) Constitucional do Lac Meech que incluía, pela primeira vez na história política do Canadá, uma definição do Quebec como sociedade distinta.

BIBLIOGRAFIA

- ANSELLE, J. L. *Logiques métisse, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- ANDERSON, B. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso and NLB, 1983.
- BURGER, R. L. “An overview of peruvian archaeology (1976-1986)”, *Annual Review of Anthropology*, 18, 1989, pp. 37-69.
- CALDEIRA, T. Pires do Rio. “A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia”, *Novos Estudos Cebrap*, 21, 1988, pp. 133-157.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos: A situação dos Tukúna do Alto Solimões*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.
- . *A sociologia do Brasil indígena*, 2ª edição, Rio de Janeiro Tempo Brasileiro, 1978.
- . *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988a.
- . *A crise do indigenismo*, Campinas, Editora da Unicamp, 1988b.
- . “Práticas interétnicas e moralidade”, *Primeira Versão*, 21, (IFCH/Unicamp), 1990., 13 pp.
- CLIFFORD, J. e MARCUS, G. E. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

- CORRÊA, M. *História da antropologia no Brasil (1930-1960)*, São Paulo, Vértice, 1987.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, 5ª edição, Rio de Janeiro, Guanabara, 1990.
- DÓRIA, C. A. "A questão do 'nacional' no ensaísmo brasileiro", *Folha de S. Paulo, Letras* (sábado, 6 de outubro), 1990, pp. h 4-5.
- DUMONT, L. "Sur l'idéologie politique française: une perspective comparative," *Le Debat*, 58, 1990. pp. 128-158.
- FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
- FÍGOLI, L. H. A ciência sob o olhar etnográfico. Estudo da antropologia argentina, tese de doutorado, Brasília, Universidade de Brasília, 1990.
- GAGLIADI, J. M. *O indígena e a República*, São Paulo, Hucitec/ Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- GOLD, G. L. e TREMBLAY, M. A. "La formation de l'anthropologie du Québec 1960-1980", in M. A. Tremblay (org.), *Conscience et enquête: L'ethnologie des réalités canadiennes*, Service Canadien d'Ethnologie dossier n° 89F, Collection Mercure, Ottawa, Musée National de l'Homme/Musées Nationaux du Canada, 1983, pp. 52-94.
- HANDLER, R. *Nationalism and the politics of culture in Quebec*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989.
- HERZFELD, M. *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- IANNI, O. *Sociologia da sociologia. O pensamento sociológico brasileiro*, 3ª edição, São Paulo, Ática, 1989.
- JACKSON, M. *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic enquiry*, Bloomington e Indianópolis, Indiana University Press, 1989.
- KAPFERER, B. "Nationalist ideology and a comparative anthropology", *Ethnos*, 54 (3-4), 1989, pp. 161-199.

- MARCUS, G. E. e FISCHER, M. M. *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1986.
- MARCUS, G. E. Past, present, and emergent identities: Requirements for ethnographies of late twentieth century modernity worldwide, comunicação apresentada na 17ª reunião da ABA, Florianópolis, 1990, 38 pp.
- MAYBURY-LEWIS, D. "Vivendo Leviatã: Grupos étnicos e o Estado", *Anuário Antropológico*, 83, 1985, pp. 103-118.
- MINER, H. St. Denis. *A french canadian parish*, Chicago University of Chicago Press, 1939.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.) *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Marco Zero/Editora UFRJ, 1987.
- OLIVEN, R. G. "Anthropology and brazilian society", *Current Anthropology*, 30 (4), 1989, pp. 510-514.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- PÉCAUT, D. *Entre le peuple et la nation. Les intellectuels et la politique au Brésil*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989.
- PEIRANO, M. The anthropology of anthropology: The brazilian case, tese de doutorado, Cambridge, Department of Anthropology, Harvard University, 1981.
- PELLETIER, G. "Quebec: Different but in step with North America", *Daedalus*, 117 (4), 1988, pp. 265-282.
- RUBEN, G. R. "Teoria da identidade: Uma crítica", *Anuário Antropológico*, 86, 1988, pp. 75-92.
- SALLNOW, M. J. "Cooperation and contradiction: The dialectics of everyday practice", *Dialectical Anthropology*, 14, 1989, pp. 241-257.
- SAVARD, R. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montreal, L'Hexagone/Parti Pris, 1977.
- . *La voix des autres*, Montreal, l'Hexagone, 1985.
- VELHO, O. *Capitalismo autoritário e campesinato: Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*, São Paulo, Difel, 1976.

WAGLEY, C. "Anthropology and Brazilian national identity", in M. L. Margolis e W. E. Carter (eds.), *Brasil, Anthropological perspectives*, Nova York, Columbia University Press, 1979, pp. 1-18.

ESTILOS NACIONAIS DA ANTROPOLOGIA?

Reflexões a partir da sociologia da ciência

Hebe M. C. Vessuri

1.

O convite de Roberto Cardoso de Oliveira para uma reflexão sobre a utilidade da noção de *estilo* de forma a caracterizar as variações nacionais da prática antropológica, que ocorreram no seio da matriz disciplinar, reabre um caminho sugestivo. O presente exercício procura explorar a noção de estilo em relação aos desenvolvimentos recentes na sociologia e na história das ciências, retomando a compreensão do conceito na crítica e na história da arte, assim como a noção de nação e nacionalismo.

Um observador atento, e mais ainda o integrante de uma comunidade científica nacional, quando se desloca para outro país, nota diferenças organizacionais, de prioridades e interesses de pesquisa, hábitos de trabalho, posturas teóricas etc. entre os colegas da mesma disciplina pertencentes a uma e outra comunidade nacional. Para ele se torna surpreendente que, ao considerar a ciência como componente fundamental do desenvolvimento cultural nacional, os historiadores e sociólogos da ciência tenham evitado tirar conclusões teóricas de suas investigações. Raramente em suas análises os pesquisadores saem dos limites de um país

são considerados isoladamente, no marco que oferece o contexto nacional, ou, quando os enfoques são mais amplos, costumam ser analisados em relação a correntes internacionais nas quais se integram os processos nacionais. Raramente procuram comparações explícitas e sistemáticas entre variantes nacionais em um mesmo período histórico. Houve pouco interesse em estudos comparativos. Não obstante, ainda que a literatura existente tenha contribuído relativamente pouco, de forma direta, para a elucidação dos estilos nacionais em ciência e tecnologia, indiretamente, sua importância tem sido significativa.

A ausência generalizada do foco comparativo nos estudos nacionais de uma ou mais disciplinas científicas talvez indique uma recusa mais profunda da temática. A idéia de estilos nacionais na ciência tem encontrado resistência pela ideologia dominante, em particular na convicção de que a ciência moderna é, de alguma maneira, toda a mesma, de uma só classe. Poderíamos argumentar que o que está por trás dessas resistências são as formas como se definiram e se combinaram duas noções básicas: nação e ciência modernas. O conceito de Estado-nação tem origem nos grandes juristas franceses dos séculos XVII e XVIII. Em muitas línguas o conceito de nação nasceu ainda mais tarde e não é muito usual (Mauss, 1972, vol. III, p. 275). Com a expansão da Europa o Estado-nação, princípio da ordem social européia moderna, se converteu em sujeito do direito internacional. O conjunto dos sujeitos soberanos que dominaram o planeta formaram uma *sociedade das nações*, uma associação contratual de Estados-membros. As sociedades que não adotaram a forma nacional-estatal, como bem o demonstra Latouche (1989), não tiveram existência jurídica, estiveram “sujeitas a ser descobertas, conquistadas, colonizadas”. No século XVIII o Iluminismo, no processo de construção da idéia de nação moderna como base da civilização européia, esboçou a idéia de “caráter nacional”. Montesquieu afirmava que “o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, os usos” davam forma a um espírito geral. Entretanto, enquanto Montesquieu mantinha cuidadosamente a distinção entre leis e princípios universais de equidade, um autor típico do romantismo alemão como Herder radicalizou e tergiversou as teses de *El espíritu de*

las leyes (1778) em *Otra filosofía de la historia* (1774), transformando a cultura em *minha* cultura ao sustentar que todas as nações da Terra têm um modo de ser único e insubstituível. Segundo ele, nada transcende a pluralidade dos espíritos coletivos: todos os valores supranacionais, sejam jurídicos, estéticos ou morais, estão desprovidos de sua soberania. Suas idéias ganharam simpatizantes na Alemanha ocupada pela França napoleônica (Finkelkraut, 1987). A noção de um “espírito do povo” (o *Volksgeist*) conduziu à glorificação de fatores irracionais e instintivos concebidos como os verdadeiros elementos do gênio nacional criativo. Os pensadores continuaram confinados ao âmbito nacional.

Por outro lado se poderia dizer que o programa “comparativo” simplesmente não se encaixa nas noções pré-concebidas do que se supõe ser a ciência: para os “apologistas do cientificismo”, um “saber fazer” universalmente instrumental que proporciona as soluções mais efetivas para problemas técnicos particulares; para os “críticos relativistas”, uma ideologia com base cultural que reflete os “interesses” de um grupo particular de praticantes. A idéia da homogeneidade da ciência se converteu em sabedoria convencional e transformou-se em dogma nos anos 1950 e 1960, associada a fatos históricos marcantes na construção do mundo contemporâneo. Como durante a Segunda Guerra Mundial as diferenças assumiram extremos tão violentos como o nacional-socialismo alemão, o facismo italiano e japonês, ou propostas extremas no campo da ciência como a de uma ciência proletária na União Soviética contraposta à suposta ciência burguesa das sociedades capitalistas do Ocidente. Em oposição às ideologias totalitárias de direita e esquerda, surgiram posturas teóricas como as cristalizadas por Robert Merton (1942), que entre outras formulou sua norma de “universalismo” como componente essencial do *ethos* da ciência. Ela implica que, como os fenômenos naturais são os mesmos em todos os lugares, os contextos sociais, culturais e políticos são irrelevantes para a avaliação objetiva da verdade das asserções científicas.

Entretanto, semelhante “verdade” tem mais que valor filosófico, pois pode constituir a explicação da experiência cotidiana e corporificar-se em objetos de nossa vida diária. Dessa

maneira, a “verdade” pode ser reconhecida fora de um círculo de adeptos da ciência. Como outras supostas normas da ciência, o universalismo implica um sistema social: não existe base para a ciência como sistema social apoiado pela sociedade a menos que a verdade científica seja percebida como valiosa. Assim, ainda que na visão normativa que o cientista tem do mundo da ciência, a utilidade não seja o objetivo da investigação científica, ela é decorrente da certificação do conhecimento e da operação de outras normas internas que asseguram a sua validade. Sem o pressuposto da utilidade, a concepção de ciência como sistema social não tem sustentação. Quando a atenção foi focalizada na ciência em relação a países particulares (especialmente da periferia), o utilitarismo que amiúde permanecia implícito no sistema de significado da comunidade científica dos países avançados se fez explícito. Dessa forma, o pressuposto se estendeu em termos tais que: “uma prática universalista produz conhecimento científico e esse conhecimento dever ser útil também para países particulares” ou “os desenvolvimentos científicos locais devem desenvolver-se segundo os modelos da ciência internacional”. Por algum tempo, a dinâmica local da atividade científica e sua vinculação com a indústria e a sociedade em seu conjunto ficaram sem ser examinadas, estabelecendo-se paralelismos internacionais simplistas entre os gastos nacionais em ciência e um suposto nível de “desenvolvimento”, pressupondo-se um sistema de valores e de atitudes único que foi percebido como “acultural”, comum ao sistema científico, independente dos contextos em que se desenvolveu. Quando mais tarde a própria prática foi definindo uma agenda de investigação correspondente aos países subdesenvolvidos, com freqüência se produziu o esquema das duas ciências: desenvolvida e subdesenvolvida.

Dessa forma, mesmo as reclamações suaves para que se fizessem análises comparativas no estudo acadêmico da ciência, como os de Edgard Zilsel, caíram em ouvidos surdos. Se os contextos locais nos quais se produzia a ciência não tinham incidência sobre o conhecimento científico, não havia sentido nem analisá-los individualmente nem, menos ainda, fazer comparações entre esses cenários socioinstitucionais. Com efeito, o desenvolvimento que teve lugar no pós-guerra pode ser visto como uma

tentativa de estabelecer a universalidade do método científico e a internacionalidade da instituição científica. Essa foi uma parte importante do legado disciplinar e afetou a identidade da sociologia da ciência em seu desenvolvimento dos anos 1940 e 1950. Desse modo, inclusive em estudos perspicazes da institucionalização da ciência, como os de Ben-David, não se analisaram as implicações epistemológicas do processo. Chegaram a mostrar diferenças nacionais na “produtividade” científica, na liderança internacional e nas taxas de crescimento econômico, porém, foi excluída a possibilidade de que essas diferenças tivessem algum efeito sobre o nível cognitivo da investigação científica. Ben-David pareceu acreditar *em um rol científico universalmente ótimo*, uma forma institucional que podia, em algum sentido, maximizar a efetividade funcional da ciência. Apesar disso, o que foi produzido por esse *rol*, os resultados da investigação científica como sistema social e historicamente situado de atividade, cujo significado está em constante negociação, com implicações recíprocas entre as instituições e seu contexto, foram excluídos da análise.

Recentemente surgiram novas correntes na investigação social da ciência inspiradas no relativismo da antropologia. Sua ambição foi, em grande medida, embeber a ciência em seu ambiente social, fazer estudos de casos particulares. Onde antes a ciência se dissolvia em normas universais e critérios absolutos, agora se revelava cada vez mais enraizada em usos e tradições particulares (Vessuri, 1991). Curiosamente, o particularismo dominante no estudo social da ciência recente não foi acompanhado por um interesse pela comparação sistemática. Sabe-se que “não há nada de novo na idéia de que a comparação é o melhor enfoque para conhecer quais aspectos da ciência são universais e quais são meramente particularidades locais” (Sivin). Porém, se a idéia não é nova, certamente tem sido subutilizada. Talvez nisso os desenvolvimentos recentes não difiram em demasia da tradição disciplinar antropológica. Por muito tempo a antropologia teve um interesse metodológico na comparação como objetivo disciplinar. Porém, na prática, não foram muitas as comparações sistemáticas dos aspectos culturais comuns a duas ou mais culturas, com o propósito de que os traços diferenciadores fossem

colocados em relevo. Além disso, apesar de definir-se como questionadora da pretensão de *universalismo* da ciência ocidental e de ser mal compreendida como supostamente negando a possibilidade de um conhecimento de validade universal, ao tentar descobrir a determinação “social” da ciência, essa corrente afirmou um universalismo de cunho diferente. Ao converter todo conhecimento em uma questão de “interesses sociais”, de negociações dependentes de um contexto particular, se adotou de fato um universalismo dos interesses, uma teoria biologicista das necessidades. O universalismo pareceu assim ser, simplesmente, transferido de um nível de análise para outro.

A presente reflexão parte da noção da disciplina científica como multidimensional: é uma instituição política que demarca uma área do território acadêmico a partir da construção e recorte de um sistema de idéias, distribui privilégios e responsabilidades de *expertise* sobre um campo de conhecimento e estrutura as pretensões sobre os recursos (Kohler, 1982). Uma disciplina não expressa uma ordem fixa da natureza, mas é uma criatura histórica que reflete hábitos e preferências humanas. Como em outras ciências poliparadigmáticas (Lammers, 1974), na antropologia é possível distinguir uma matriz disciplinar que articula sistematicamente um conjunto de paradigmas coexistentes no tempo, ativos e relativamente eficientes (Cardoso de Oliveira, 1988). Diferentemente das ciências monoparadigmáticas, que os registram em sucessão, em um processo contínuo de substituição, na antropologia encontramos os paradigmas ativos simultaneamente, sem que o novo elimine o anterior por via das “revoluções científicas” das quais nos fala Kuhn, mas convivem, muitas vezes no mesmo país, às vezes em uma mesma instituição. Das variadas combinações que podem resultar das adaptações entre a matriz disciplinar, os diversos paradigmas predominantes e os contextos socioinstitucionais particulares resultam diversos estilos ou programas de antropologia. Trata-se, portanto, de uma proposta de explorar as fontes e os pequenos riachos que fluem de um rio maior e aportam seu pequeno caudal de águas para a corrente mais ampla da disciplina.

Por *estilo* antropológico de uma escola de investigação ou em um país dado entendo os traços particulares de uma prática

científica realizada em contextos socioinstitucionais particulares, que compartilha com outros contextos a crença, considerada apropriada e natural, na estabilidade e universalidade das formas fundamentais de pensamento e prática disciplinar. Por meio da noção de estilo interessa identificar configurações sociocognitivas que em algum sentido sejam comparáveis entre si no interior de configurações mais amplas que as englobam. Nesse sentido o estudo das “ciências em contextos nacionais” aponta para certos delineamentos heurísticos. Uma disciplina não é uma comunidade homogênea, consensual. Consiste em diversos segmentos, muitas vezes identificados com estilos ou programas competitivos, adaptados a diferentes contextos socioinstitucionais e, o que é muito importante, que prescrevem relações favorecidas com outras disciplinas. Se, na analogia de Kohler, as disciplinas são para a economia política da ciência o que as nações são para a economia política da produção e do comércio, então não deve nos surpreender que seus assuntos domésticos estejam profundamente influenciados por um variado trânsito de idéias e de problemas com disciplinas vizinhas. Isso é especialmente verdadeiro para a antropologia, que deve adaptar-se a vizinhos com frequência mais poderosos, às vezes dominantes, como a economia, a sociologia ou a história.

Um conjunto de áreas-problemas recorrentes aparecem em diferentes contextos nacionais: a existência ou não de tradições científicas específicas, a relação historicamente fluida, mesmo que identificável, entre ciência e tecnologia, ciência e religião, ciência e cultura; a ordem hierárquica das diversas ciências, as alianças políticas de grupos científicos; os canais de recrutamento; *os róis de serviço*. Crucial a todas elas é a forma institucional ou, de forma mais ampla, organizacional na qual se realiza a atividade científica. Cada uma dessas áreas-problema, e sem dúvida outras ainda, são claramente caracterizáveis em termos de seus contextos nacionais. Os problemas históricos “gerais” têm sido resolvidos de maneiras diferentes em vários países e parece que um marco explicitamente comparativo poderia levar a generalizações que teriam utilidade para o futuro desenvolvimento da ciência. O argumento é que as concepções programáticas ou de estilo dos antropólogos em contextos particulares

tomaram forma a partir dos contextos e relações institucionais, quando houve tempo suficiente para que se cristalizasse uma tradição particular. Orientações e oportunidades diferentes deram forma às carreiras dos antropólogos que trabalharam em departamentos de ciências sociais, de história ou de arqueologia. A conexão entre contextos institucionais e estilos disciplinares pode ser mais bem-observada por meio da análise dos departamentos universitários. A missão destes é corporificar e perpetuar as disciplinas. O perfil disciplinar de uma instituição ou de um país se reflete, em grande medida, na forma como se definem as cátedras, os departamentos e os *pensa* universitários.

A noção de estilo não é nova na antropologia. Não é minha intenção fazer uma investigação historiográfica sobre a evolução do conceito; entretanto, vale a pena mencionar um autor como Kroeber, que enfatizou extensamente o surgimento local repetido, dentro de uma massa cultural borbulhante, de conjuntos de elementos caracterizados – tal como ele os visualizou – por tendências surpreendentes em direção à seletividade, à consistência interna, ao *estilo* (1962). Kroeber nos convidava a pensar em termos amplos, imaginativos, integrativos. O que ele chama estilo tem a ver com buscas de consistência, seletividade, integração nas combinações de diferentes elementos que em lugares e momentos particulares se dão dentro da corrente cultural principal. De maneira similar, os arqueólogos também se serviram da noção de estilo como código de comunicação em sua busca de atribuição de significado a objetos recuperados de grandes zonas contíguas que, mesmo que fechados sobre si mesmos, carregam a marca de concepções similares de ritual e práticas corporificados em uma forma artística comum. Ao situar de maneira mais firme a comunicação em sua matriz social e cultural, se torna possível aproximar-se de maneira mais significativa do estilo e dos conceitos nele envolvidos, *seleção e canalização de hábitos*.

Na historiografia da arte se encontram elementos adicionais para a caracterização do estilo disciplinar. Mesmo que muitas das noções filosóficas de Heinrich Wölfflin tenham sido superadas, ainda assim, não deixa de ser sugestivo seu argumento de que no século XVII a técnica da pintura a óleo havia sido desenvolvida a tal ponto que se tornou praticamente impensável empregar as

formas que haviam surgido naturalmente nas gerações anteriores. De fato, o que Wölfflin procurava fazer era identificar um denominador visual comum que, argumentava, era compartilhado por todas as obras produzidas na mesma época (Murry, in H. Wölfflin, 1964). Wölfflin esboça exemplos de estilo na história da arte como expressão do temperamento de uma época e de uma nação da mesma forma que do temperamento individual. O “temperamento” não faz a obra de arte, porém é o que se poderia chamar o elemento material do estilo, tomado em seu sentido mais amplo, de forma que o ideal particular de beleza (tanto do indivíduo como da comunidade) está nele incluído. Por analogia, poder-se-ia argumentar que a criatividade científica não está garantida pelo “temperamento” ou “estilo”, mas é o substrato no qual se constrói a produção intelectual. Naturalmente o artista/cientista coloca o cânone geral da arte/ciência em primeiro plano, porém não se pode negar ao observador social seu interesse na variedade de formas nas quais a arte/ciência aparecem, e não é pequeno o problema de descobrir as condições que, como elemento material – chama-se temperamento, *Zeitgeist*, o caráter histórico-social – determinam o estilo dos indivíduos, períodos e nações (conferir, Wölfflin, 1964). Continuando com a analogia, cada cientista encontrará certas possibilidades teórico-experimentais-institucionais, às quais está ligado, à sua frente. Nem tudo é possível em todo momento. O perfil da ciência tem sua história e a revelação desses estratos cognitivo-institucionais é uma tarefa básica da sociologia da ciência ou da metateoria da antropologia.

2.

Passemos agora a construir um modelo de análise para o estudo de estilos nacionais em antropologia. Baseio-me na elaboração feita por Jamison (1982) sobre a ciência nos países escandinavos, tendo por base o trabalho prévio de Broockman (1979) sobre a ciência na Holanda. Broockman assinala quatro aspectos principais da nacionalidade na ciência:

1. “estilos” verbais, intelectuais e socioculturais: parte das distinções feitas por Pierre Duhem no princípio do século entre

“estilos” da investigação da física na Alemanha, Inglaterra e França. Estão envolvidas diferenças baseadas na linguagem, aspectos psicossociais e várias tradições culturais nacionais;

2. especialidades: refere-se ao fato de que certos países se especializam em alguns campos;

3. estruturas institucionais: têm a ver com as diferenças nos cenários organizacionais.

4. liderança científica: considera as mudanças na participação no desenvolvimento científico internacional.

Broockman identifica essas características nacionais, mas não parece interessado em discutir o seu significado, não indo além de caracterizar as diferenças entre o que chama “nacionalidade” e “internacionalidade” da ciência na Holanda, em seu trabalho sobre política científica.

Jamison, por sua vez, procura reformular esses quatro aspectos de modo a construir um modelo de análise que lhe permita explorar a dimensão nacional na instituição científica, que a ele parece ideologicamente obliterada pela homogeneização ocidentalizante que foi o motor dominante do desenvolvimento socioeconômico do século XX. Em sua reelaboração do modelo de Broockman, distingue um primeiro nível, que chama *aspecto metafísico*: as diferenças identificadas por Duhem seriam reflexo de certas correntes metafísicas de pensamento dominantes em diferentes países. Propõe considerar as tradições filosóficas nacionais que condicionam as maneiras como os cientistas pensam seus resultados de investigação, as “figuras de pensamento” fundamentais, esperando descobrir um padrão nas formas de teorização características dos cientistas em diferentes países. Nisso se alinha com as observações de Needham (1979) para a China e de Nasr (1976) para o mundo islâmico; também nos sugere uma maneira de utilizar as perspectivas de Whitehead (1948) e Burt (1967) de uma forma mais sistematicamente diferenciada.

O segundo nível identificado por Jamison retoma o segundo aspecto de Broockman – as especialidades predominantes em alguns países particulares. Envolve a identificação de *interesses científicos nacionais*, com o pressuposto de que essas especialidades são mais pertinentes às necessidades de desenvolvimento

nacional e/ou que o aspecto metafísico estimula mais certas áreas de estudo do que outras. De fato, Jamison adota uma espécie de causalção geográfica, com hierarquização de disciplinas e especialidades em termos de recursos naturais, diferenças climáticas etc.

O terceiro aspecto de Broockman, as estruturas institucionais, é para Jamison o nível intermediário, o nível no qual os aspectos metafísicos da nação e seus interesses científicos nacionais se conjugam no conhecimento científico. Nesse nível, com certeza, se fez muito; o estudo das instituições científicas foi uma das áreas de interesse recorrente para sociólogos e historiadores da ciência. O que faltou, não obstante, foram tentativas explícitas de combinar os estudos e comparações institucionais com preocupações mais filosóficas ou econômicas. O estudo das instituições científicas tem sido em grande medida descritivo; a teoria predominante foi o funcionalismo sociológico, segundo o qual as instituições científicas se mostravam satisfazendo certas necessidades sociais e os cientistas, certos tipos de “papéis” sociais. Essas funções e papéis foram vistos, na maioria das vezes, como algo universal, intrínseco ao crescimento da ciência segundo as linhas das normas institucionais de Merton. Para uma comparação de estilos nacionais parece necessário diferenciar no estudo dos processos de institucionalização entre papéis científicos, as funções dos intelectuais no exercício da hegemonia de classe, a maneira como se define a sua ciência, a forma como ela se organiza.

A quarta característica de Broockman, a liderança científica, adquire um significado um pouco diferente em Jamison, quando este procura fazer funcionar o modelo. Não lhe interessa tanto a liderança como proeminência relativa. O que se torna interessante em seu modelo é o grau em que dois ou mais países podem dizer que obtiveram êxito na cena internacional, o grau no qual seus estilos nacionais convergem para um estilo internacionalmente dominante. A questão é diferente de determinar que país é líder em uma competição internacional que, de muitas maneiras, serve para distorcer os componentes nacionais dessa competição. As rivalidades nacionais são, apesar disso, uma parte central do empreendimento científico; isto é, os interesses científicos nacionais podem às vezes se opor a um objetivo econômico e

estarem dirigidos para a busca de "prestígio" ou condicionados ideologicamente. E isso, não obstante, entra no modelo, porém não como variável independente. Ou melhor, a questão da liderança ou congruência com uma fronteira de investigação internacional se torna algo que o modelo trata de explicar; o crescimento científico é visto em consonância com perspectivas da recente história social da ciência, de maneira qualitativa, não-linear. O que o modelo espera ajudar a esclarecer são as maneiras nas quais os componentes nacionais "condicionam" esse crescimento dispar.

3.

Das características de Broockman, Jamison derivou um modelo de estilos nacionais com quatro níveis:

- a) o aspecto metafísico;
- b) o interesse científico nacional;
- c) as estruturas institucionais;
- d) a congruência relativa entre tradições nacionais.

Vejamos agora por meio de um exemplo o potencial do enfoque, nesse caso com referência à Venezuela, um país pequeno e com pouca tradição científica. Cada nível vai além da disciplina particular e reflete um aspecto específico da estrutura social nacional. Portanto, para estudá-lo adequadamente seria necessário fazer uso de um extenso leque de informações provenientes de uma ampla gama de campos acadêmicos e não só da disciplina em questão. Assim, por exemplo, a consideração do primeiro nível, dos aspectos metafísicos, nos levaria a estudos culturais, à história da literatura e da filosofia, à etnologia e à antropologia e às teorias do desenvolvimento cultural. Em última instância, se trataria de ver até que ponto se pode explicar os aspectos específicos, assumidos pela antropologia como prática científica no país, em termos das características mais básicas da experiência coletiva da sociedade e cultura venezuelanas. Não conto com os conhecimentos necessários para formular um diagnóstico plausível desses aspectos fundamentais da sociedade venezuelana. Aqui só posso sugerir seu estudo sob o pressuposto de que

a riqueza dos componentes indígenas, africanos, *criollos* e europeus, com suas adaptações particulares dentro do mesmo processo de implantação, que se iniciou nos albores do século XVI e continua até fins do século XX, deve necessariamente ter resultado em uma especificidade que os nacionais intuem e expressam de diversas maneiras e que deveria ser explorada.

O segundo nível nos remeteria à história intelectual e econômica, inclusive à geografia e à ecologia humana. Em termos da organização e hierarquia das disciplinas científicas desenvolvidas no país, os venezuelanos persistem em selecionar preferivelmente a tríade medicina-direito-engenharia, estreitamente associadas ao acesso aos espaços de poder dentro das variantes do clientelismo. A antropologia, disciplina menor no concerto científico nacional, se institucionalizou na Venezuela estreitamente vinculada às ciências sociais. Estas, com exceção da economia, não chegaram a legitimar-se no país, e em particular a sociologia, disciplina a que a antropologia se vincula por razões múltiplas de laços históricos e institucionais, com um número de praticantes e candidatos muito maior que ela, tem vivido nas últimas décadas um processo de marcada deslegitimação. Reflexo dessa situação é que os lugares ocupados pelos sociólogos e antropólogos no quadro técnico-profissional do aparelho burocrático estatal são o antepenúltimo e último respectivamente, ainda que não sejam poucos os casos nos quais os sociólogos ou antropólogos se encontram trabalhando sob denominações diferentes (analista, planejador etc.). Além disso, apesar de a carreira universitária já ter muitos anos no país, a estrutura burocrática do Estado não produziu a possibilidade de cargos de direção para antropólogos e são muito poucos os sociólogos com responsabilidades gerenciais ou de direção na administração pública. A antropologia corresponde aproximadamente a 7% do total das unidades de pesquisa em ciências sociais e disciplinas humanísticas, em torno de 3% dos pesquisadores e dos projetos, observando-se uma diminuição das três categorias no período de 1977-1983.

No campo da pesquisa social, durante a primeira metade do século XX, houve uma hegemonia do positivismo e evolucionismo em suas versões *criollas* como modelos intelectuais para o discurs-

so antropológico-social com diferentes tendências, entre as que se destacaram a interessada no estudo etnográfico dos indígenas venezuelanos e outra que procurou reencontrar na indagação do passado indígena das raízes e tradições culturais do país. Porém a irrupção de valores alheios no meio local que acompanhou a exploração estrangeira dos recursos petrolíferos venezuelanos a partir dos anos 1920, desestimulou essa segunda tendência que parecia encaminhada para ressaltar a especificidade sociocultural venezuelana. Outro fator que também atrasou o desenvolvimento de uma investigação antropológica sistemática do indígena foi a instalação de missionários católicos na Gran Sabana (Edo. Bolívar), Delta Amacuro e território federal do Amazonas durante o mesmo período, no que constituiu a delegação das atribuições do Estado às ordens salesiana e capuchinha nessa matéria (Arvelo Jiménez e Biord Castillo, 1990).

A partir de meados do século, com a criação da Escola de Sociologia e Antropologia, a antropologia adotou localmente o modelo funcionalista norte-americano. Suas características foram: ênfase no trabalho de campo com escasso nível de elaboração teórico-interpretativa; proeminência de técnicas específicas de observação de campo; visão compartimentalizada do conhecimento da sociedade expressa na divisão de áreas temáticas; não-conexão entre o campo técnico-metodológico e instrumental operativo e os componentes-chave do corpo teórico do funcionalismo. Em outros termos, as investigações realizadas em nível de comunidades não foram confrontadas com as possibilidades e recursos da própria teoria funcionalista. A profissionalização da disciplina se deu a partir da ignorância do pensamento e tradição intelectual prévia no país e na importação de esquemas e idéias desenvolvidas nos meios acadêmicos do Norte. Nos anos 1970, o modelo hegemônico funcionalista foi substituído por diversas influências de escolas e tendências vinculadas ao marxismo e outras correntes, ainda que também tenha persistido a tradição ligada ao estrutural-funcionalismo e ao funcionalismo.

Apesar disso, é preciso destacar que, em geral, apesar do suposto exagero de teorização nos meios acadêmicos, tem havido, na realidade, uma falta de capacidade estruturante e associativa na análise, reflexo de problemas nas próprias condições da

prática docente tal como se desenvolveu localmente. No processo de institucionalização da disciplina no âmbito universitário, nas gerações que se seguiram aos pioneiros, não houve uma verdadeira construção, elaboração e discussão teórica, a não ser uma crescente dissociação entre o que chamou "o marco teórico" e uma frágil reconstrução empírica.

Apesar das dificuldades da institucionalização e da assimilação peculiar da matriz disciplinar, a antropologia na Venezuela tem coberto um leque relativamente extenso de temas. Com certa frequência, seus praticantes foram etiquetados como especialistas em "cacos" arqueológicos ou nos modernos "primitivos", com exclusão de outros campos. A ela esteve ligado o fato de que as atividades profissionais dos antropólogos, da mesma forma que as dos setores indígenas, têm sido consideradas marginais dentro das prioridades de desenvolvimento científico e tecnológico, perdendo assim eficácia social, inclusive para atender aos problemas dos mesmos setores indígenas. Porém, por outro lado, o conhecimento antropológico foi sendo aceito como um instrumento potencialmente útil para a análise e manejo dos problemas sociais e culturais no desenvolvimento do país. Assim, de maneira crescente os antropólogos começaram a fazer incursões em outras áreas, com interações teóricas e práticas frutíferas com outras disciplinas: a antropologia social do campesinato, os estudos de comunidades e pequenas populações, a antropologia do mundo urbano, as classes sociais, os níveis nacionais de integração socio-cultural, os campos e as redes sociais, a cultura da pobreza, a cultura popular, a cultura sindical, a cultura científica. Entre as tentativas mais originais estão as da fusão enriquecedora da arqueologia e da antropologia social, por meio dos estudos da evolução dos sistemas de produção agrícola venezuelana, em particular os complexos do milho e da *yuca**.

Não obstante, há também ausências temáticas significativas. Entre os temas que não são investigados no país, um estudo recente sobre a sociologia na Venezuela (Castro, 1988) observa a escassez de trabalhos socioculturais sobre a morte, apesar da

* Nome vulgar de algumas espécies de mandioca.

riqueza desse tema na cultura venezuelana. Outra área ausente é o estudo do racismo e da segregação racial. Mesmo que existam indicadores na Venezuela que mostram a presença de um racismo subjacente e também de signos explícitos associados à segregação racial; o problema não seria assumido pelo venezuelano, devido a se partir do pressuposto de que este não é um problema na Venezuela. Outras ausências temáticas interessantes de serem analisadas são a socioantropologia da sexualidade, tópico que golpeia a nossa realidade cotidiana de maneira tão brutal que surpreende a falta de pesquisas a respeito, e o estudo dos intelectuais e/ou da *intelligentzia*.

O terceiro nível de análise proposto, o das estruturas institucionais, nos conduziria à sociologia, à ciência política e várias histórias específicas de desenvolvimento institucional. O início da atividade sistemática de resgate e conservação do patrimônio arqueológico venezuelano teve lugar no Museu de Ciências Naturais de Caracas e no Grupo de Caracas da Sociedade Interamericana de Geografia e História, fundado em 1943. A Comissão Indigenista Nacional, criada pelo governo venezuelano, tem sido, desde então o órgão oficial do indigenismo. No começo, devido à falta na Venezuela de uma tradição acadêmica em antropologia, sua prática indigenista se inspirou nos princípios do indigenismo mexicano. Mais tarde, como consequência da diversificação de influências etnográficas norte-americanas, especialmente por meio do programa de J. Wilbert da Universidade da Califórnia, e francesas, foi crescendo um marco conceitual próprio e uma tradição indigenista que tornou o país menos dependente das pautas do indigenismo mexicano e contribuiu para sensibilizar a opinião pública e os organismos oficiais competentes.

Em 1947 foi fundado um Departamento de Antropologia na Faculdade de Filosofia e Letras de UCV e uma cátedra de Antropologia Geral. Em 1952, entretanto, quando se criou por meio de acordo entre a UCV e a Universidade de Wisconsin o Departamento de Sociologia e Antropologia, foram assentadas as bases da moderna institucionalização acadêmica da disciplina. O novo modelo profissional que foi implantado dissociou a tradição histórico-sociológica nacional que previa a nova modalidade de institucionalização à qual já fizemos referência. Paradoxal-

mente, essa nova forma de institucionalização conteve elementos que reduziram a capacidade de legitimação social da nova profissão, já que o Estado se interessou somente pela dimensão instrumental burocratizada do fazer e do saber antropológico-social, mais associado com o modelo de antropologia aplicada norte-americano do que com a função teórico-crítica que caracterizou os maiores êxitos da escola. Enquanto as ciências sociais acadêmicas foram se radicalizando durante a renovação do 69 e na primeira metade da década de 1970, na antropologia, disciplina de peso demográfico muito pequeno e marginal nos debates nacionais, persistiu a influência das tradições epistemológicas das ciências sociais metropolitanas. Isso implicou a ocorrência de certa abundância de trabalho de campo sobre diversos aspectos da realidade nacional, em um resgate da especificidade que pode ser revalorizada na etapa de transição atual.

Há quase quarenta anos de sua criação, o curso de antropologia da UCV, em que pese ser a única entidade formadora no país em nível de graduação (onde ingressaram 308 antropólogos em 1981), não conseguiu ainda a autonomia administrativa na Escola de Sociologia e Antropologia da UCV, ainda que na prática se tenha dado uma diferenciação clara entre antropólogos e sociólogos. As quatro grandes subdisciplinas antropológicas que se desenvolveram em paralelo ao longo do período na Escola foram a lingüística, a arqueologia, a antropologia física e a antropologia sociocultural. Os interesses de pesquisa mais destacados foram os referidos à arqueologia e ao indigenismo e, em menor medida, à lingüística.

No Departamento de Antropologia do Instituto Venezuelano de Pesquisas Científicas se realiza a principal pesquisa antropológica no país, fundamentalmente em arqueologia e etnologia, com atenção destacada no contraste permanente com os níveis e resultados da matriz disciplinar internacional. Apesar, segundo opinião de investigadores locais,

de uma preocupação proveniente ou marcadamente influenciada pelos centros acadêmicos mundiais, se foi gerando, progressivamente, uma tradição própria que começa a exigir um novo passo: a conformação

de paradigmas que sejam não somente mais originais, mas também que deixem de ser periféricos.

A Fundação La Salle de Ciências Naturais, e em particular seu Instituto Caribe de Antropologia e Sociologia, por meio de sua revista *Antropológica* e de sua série de monografias, tem cumprido uma importante tarefa na criação de uma tradição de etnologia venezuelana e em sua difusão. Outras instituições têm criado nos últimos vinte anos núcleos de pesquisa antropológica, com especial atenção em estudos de populações afro-americanas, etnomusicologia, folclore, etnomedicina etc.

O quarto nível, de congruência relativa entre tradições nacionais, nos convida a colocar questões sobre os desenvolvimentos na própria Venezuela e com relação a outros países latino-americanos sobre os caminhos paralelos da antropologia e da sociologia por um lado e da sociologia e história de outro. Dessa forma, surgem como elementos de interesse a comparação do indigenismo venezuelano com o indigenismo mexicano, peruano e brasileiro; a comparação dos processos de integração do componente africano venezuelano com o que aconteceu no Brasil, Colômbia ou os diversos países caribenhos; o estudo da conquista das fronteiras internas na Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Brasil e Bolívia. Como se deram esses processos em cada um destes países, como foram percebidos por suas sociedades e por seus intelectuais? Quais foram os condicionantes sociopolíticos e cognitivos que intervieram em cada caso?

É óbvio que a investigação adequada dos estilos nacionais é uma empresa altamente interdisciplinar, que requer a cooperação de muitos indivíduos em muitos campos acadêmicos. Ao se comparar estilos nacionais, deve-se superar a forma atual de compreensão do internacionalismo da ciência. A internacionalidade, a universalidade da ciência, não consiste em que um estilo nacional seja dominante em um momento particular e portanto se converter em padrão "internacional". Mas o caráter internacional da ciência, desta perspectiva, não seria mais do que o conjunto de ciências nacionais. A busca de liderança intelectual pode ser interpretada de diferentes maneiras segundo a perspectiva que se adote, seja como um caminho que afaste da integração

mais efetiva do conhecimento organizado em estratégias nacionais de desenvolvimento, seja como um caminho que nos aproxime cada vez mais da integração de uma ciência verdadeira universal em uma sociedade internacional.

Tradução: Cintia Avila de Carvalho

BIBLIOGRAFIA

- ANTONIO PINCHÓN, N. e BORDO CASTILLO, H. "La antropología en Venezuela: Bases y perspectivas" in *La antropología en América Latina*, publicación de la UNESCO, Instituto Interamericano de Cooperación y Estudios Sociales, 1980.
- BAR-DAVID, I. *El papel del científico en la sociedad*, México, Trilce, 1974.
- BROCKMAN, J. H. *The making of science policy*, Ann Arbor, University of Michigan, (1982), 1979.
- MAST, G. A. *Challenging the Paradigms of Modern Science and Society*, London, 1980.
- CAROLINA DE CÁRDENAS, E. *Johns Hopkins University*, *Journal of Latin American Studies*, 1981, CNPq.
- ... *... y ... en Venezuela*, Caracas, ... 1981.
- ... *... and structure of physical theory*, New York ...
- ... *... la persén*, Paris, Folio, 1987.
- ... *... de la historia*, citado em I. ... London, Clarendon & Wadsworth (1976).
- ... *... configurations of scientific knowledge*, Lund, RFE University of Lund, 1982.

BIBLIOGRAFIA

- ARVELLO-JIMENEZ, N. e BIOD CASTILHO, H. "La antropología en Venezuela. Balance y perspectivas", in *Antropología na América Latina*, publicação nº 448 do Instituto Panamericano de Geografía e História, México, 1990.
- BEN-DAVID, J. *El papel del científico en la sociedad*, México, Trillas, 1974.
- BROOCKMAN, F. H. *The making of science policy*, Amsterdã, citado em A. Jamison, (1982), 1979.
- BURTT, E. A. *The metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londres, (1924), 1967.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/MCT/CNPq, 1988.
- CASTRO, J. G. *Sociólogos y sociología en Venezuela*, Caracas, tropykos, Unesco, 1988.
- DUHEM, P. *The aim and structure of physical theory*, Nova York (1914), 1962.
- FINKIELKRAUT, A. *La défaite de la pensée*, Paris, Folio, 1987.
- HERDER, J. G. von *Otra filosofía de la historia*, citado em I. Berlin, *Vico and Herder*, Londres, Chatto & Windus (1976), 1774.
- JAMISON, A. *National configurations of scientific knowledge*, Lund, RPI, University of Lund, 1982.

- KOHLER, R. *From medical chemistry to biochemistry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- KROEBER, A. *A roster of civilizations and cultures*, Nova York, Viking Fund Publications in Anthropology, 33, 1962.
- LAMMERS, C. J. "Mono and poly-paradigmatic developments in natural and social sciences", in R. Whitley (ed.), *Social processes of scientific development*, Londres e Boston, Routledge, 1974.
- MAUSS, M. *Obras completas*, vol. III, Madri, Alianza Universidad, 1972.
- MERTON, R. K. *La sociología de la ciencia*, 2 vols., Madri, Alianza, 1977.
- MONTESQUIEU *The spirit of laws*, impressão nº 22 da edição de 1952 da Enciclopédia Britânica, Chicago (1748), 1978.
- MURRAY, P. "Introdução" in H. Wolfflin, *Renaissance and Baroque*, Londres, Fontana, 1964.
- MASR, S. F. *Islamic science. Illustrated study*, Londres, 1976.
- NEEDHAN, J. *The great titration*, Londres, 1979. (Existe tradução em espanhol).
- VESSURI, H. M. C. "Perspectivas recientes en el estudio social de la ciencia", *Interciencia*, vol. 16, 2, 1991.
- WHITEHEAD, A. N. *Science and the modern world*, Nova York, (1925), 1948.
- WOLF, E. *Anthropology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964.
- WOLFFLIN, H. *Renaissance and Baroque*, Londres, Fontana, 1964.
- ZILSEL, E. "The genesis of the idea of scientific progress", *Journal of the History of Ideas*, 1945. vol. 4.

NOTAS SOBRE UMA ESTILÍSTICA DA ANTROPOLOGIA

Roberto Cardoso de Oliveira*

1. Introdução

A possibilidade de uma estilística da antropologia surgiu para mim por meio da leitura do importante livro do professor Gilles Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style* (Armand Colin, 1968), cuja tradução brasileira veio a lume em 1974, em co-edição Perspectiva/Edusp. Embora eu tenha anunciado já em 1987 a possibilidade dessa estilística, na conferência de abertura do "Seminário Latino-Americano de Antropologia", realizado em Brasília, quando discorri sobre o tema "Identidade e Diferença entre Antropologias Periféricas",¹ somente agora estou retomando a questão pela oportunidade surgida com a organização deste "Seminário sobre Estilos de Antropologia".

Gostaria de dizer, em primeiro lugar, que a questão estilística em nossa disciplina se coloca numa interessante e pouco explorada interface disciplinar, situada entre a antropologia e a filosofia. Decidi, assim, apresentar à apreciação dos colegas algumas idéias sem outra ambição que a de abrir uma alternativa de exame das antropologias periféricas para uma instância de reflexão

* IFCH/CLE/Unicamp

interdisciplinar. O que significa que a idéia de uma “estilística” vai além da de um estudo comparativo de estilos de antropologia, ainda que dele deva se valer, uma vez que é perfeitamente viável o estudo desses estilos sem implicar necessariamente a construção de uma estilística. Vejo, portanto, que os estudos de estilos praticados pelos colegas têm se orientado, pelo menos, por duas ou três vertentes: a *historiográfica*, quando a análise documental e a crítica histórica prevalecem; a *sociológica*, quando a abordagem utilizada privilegia o quadro socioeconômico e institucional; e a *antropológica*, quando a ênfase da análise e da interpretação recai sobre os profissionais da disciplina, sua comunidade, os valores e representações que cultivam, enfim sobre dados obtidos preferentemente por observação direta, complementando-a algumas vezes pela observação participante. Por essa razão não quis apresentar a idéia de uma estilística como “texto de apoio” deste seminário, como vários colegas me instaram a fazer. A recusa se deu para não dar a falsa impressão de estar impondo uma diretriz única aos estudos sobre as antropologias periféricas que, como vimos, seguem diferentes orientações teóricas e metodológicas. E vejo precisamente nisto a força deste conjunto de pesquisas que neste seminário estamos examinando. Por isso, também, o fato de eu haver deixado para a seção final dos trabalhos a presente exposição sobre a possibilidade de uma estilística que – reafirmo – possui caráter exclusivamente exploratório.

2. Pontos de partida para uma estilística

Entendo, portanto, que a elaboração de uma estilística da antropologia não é senão uma das possibilidades de resultados de um empreendimento que tem como marca o de ser coletivo. Minha proposta deve ser considerada aqui como, talvez, uma quarta vertente, marcadamente epistemológica, para aqueles que tenham interesse em explorar essa interface de que falei. Nesse sentido, dois autores, ambos filósofos, podem nos servir de ponto de partida. E isso na medida em que eu consiga articulá-los de algum modo, ainda que eles jamais suspeitem dessa minha

impertinência: trata-se de Granger e de Paul Ricoeur. Tomemos, em primeiro lugar, o professor Granger e seu citado livro. Antes, contudo, gostaria de advertir que me permito uma grande liberdade na utilização de suas idéias – como certamente com as de Ricoeur –, limitando-me menos a me valer de seus conceitos *stricto sensu*, mais com as noções (idéias portanto mais gerais) de modo a trabalhar com maior liberdade o meu tema.

As noções de estilo e de redundância

Naturalmente a primeira idéia que se mostrou fecunda a um antropólogo interessado em dar conta das vicissitudes de sua disciplina, não apenas no tempo, mas particularmente no espaço (isto é, nas diferentes latitudes do planeta), foi a de *estilo*. E isto porque me parecia que a disciplina – ainda que concebida tentativamente em termos de uma “matriz disciplinar”² – haveria de manter sua identidade a despeito das mudanças que sofreria em sua transculturação³ país a país, de comunidades a comunidades de profissionais dispersas nas instituições de pesquisa e de ensino existentes. Como apreender esse processo transcultural, sem uma noção como a de estilo, naquilo que ela sugere de *redundância* observável em algo que muda mas, não obstante, permanece o mesmo? Como enfrentar esse paradoxo? Apropriando-me com a liberdade que já invoquei das noções de estilo e de redundância, ambas bastante solidárias na concepção de Granger, diria que o que caracteriza o estilo é precisamente a redundância da mensagem veiculada. Granger, tentando por sua vez lograr autonomia própria no uso dessa noção, escreve que

a palavra “redundância” talvez tenha aqui (isto é, no contexto de seu ensaio – R.C.O.) algo que incomode os lingüistas assim como os teóricos da comunicação. O que se chama ordinariamente redundância é a perda de informação em relação à informação máxima autorizada por uma língua, perda devida às coerções que regem a aparição isolada ou a combinação de seus elementos (Granger, 1974, p. 147).

Esses elementos nas mensagens são portadores de informações de média variável. Mas o que interessa sublinhar, tanto para Granger como para os objetivos destas considerações é que

a coerção que diminui a informação média, fazendo com que as informações dos signos sucessivos se encavalem de alguma maneira, tem como efeito prolongar a mensagem e obrigar a utilizar demasiados signos (ibidem).

Um efeito de redundância seria o de prolongar demasiadamente a mensagem com o acréscimo de signos, sem trazer informações novas no nível da *estruturação* da língua. Se tomarmos a língua como paradigma de uma determinada disciplina – no caso, a antropologia –, poder-se-ia dizer que a estrutura da nossa disciplina, manifestada em sua matriz disciplinar, não sofreria maiores abalos em sua atualização prática nas diferentes latitudes do planeta. As eventuais mudanças que poderiam ser observadas seriam *na* estrutura da disciplina (a saber, em sua matriz disciplinar), mas não se observaria mudança *da* estrutura. Se se quiser tomar como ilustração as antropologias periféricas, seria cabível dizer que elas não são mais do que um efeito de estilo de uma disciplina consolidada, ainda que eventualmente fracamente estruturada. Pretendo, ao menos como hipótese, que o modelo matricial que construí da disciplina tenha validade suficiente para permitir essa ilação.

A noção de estilo sugere a idéia de singularidade. Para Granger, o caráter de singularidade está associado aos diferentes usos da palavra *estilo*. Mas para ele isso não implica nenhum

esteticismo, que fingiria assimilar a Ciência às Belas Artes. O desígnio científico – e também nas ciências do homem – é a estrutura; o efeito de estilo é somente a consequência segunda de uma coerção de individualização (Granger, 1974, p. 342).

E não é demais lembrar que “individualar” não é individualizar, é *especificar*. Portanto individualização ou especificação do produto de um trabalho – que no caso aqui nos interessa – é coletivo. É o trabalho de uma coletividade ou comunidade de profissionais, possuidora de qualquer grau de organização, porém com um mínimo de integração que lhe dê identidade. Ainda no exemplo das antropologias periféricas, não é difícil imaginá-las com marcas nacionais ou institucionais, consequência da organização de seus antropólogos. Nesse caso se poderia dizer que o estilo estaria na manifestação de uma certa tipicidade de tal ou qual antropologia periférica no processo de individualização da matriz disciplinar. A seu modo, é um processo claramente transculturativo, suscetível de rastreamento histórico e de análise comparativa de dados contemporâneos ao pesquisador; dados estes obtidos por observação direta e, complementarmente, participante.

Para se trabalhar sobre o material histórico e contemporâneo, duas estratégias podem ser combinadas com a finalidade de se chegar a uma estilística da disciplina. Há de se enfrentar o dualismo epistemológico que elas implicam. Refiro-me à antinomia *explicação/compreensão*. Sabemos que o primeiro termo é solidário da estrutura, enquanto o segundo o é da *significação*. Pouco eu teria aqui a acrescentar sobre a estratégia adotada relativamente à análise da estrutura, desde que posso exemplificá-la com o modelo tantas vezes referido e que chamei de matriz disciplinar. Construído sobre coordenadas cartesianas em que se combinam dois pares de variáveis, tendo o primeiro par uma natureza histórica, pois busca equacionar duas *tradições* (a intelectualista e a empirista), enquanto o segundo par vale-se da dimensão *tempo* (sincronia e diacronia, a saber, ausência ou presença de tempo histórico), o modelo cria um espaço estruturalizável e divisível em quatro domínios, ocupados por realidades históricas perfeitamente tangíveis: a “Escola Francesa de Sociologia”, a “Escola Britânica de Antropologia Social”, a “Escola Histórico-Cultural Norte-Americana” e o “Movimento Interpretativista”. Não há razão para entrarmos em detalhes sobre essa tentativa de “estruturalizar” a história, uma vez que a metodologia subjacente é por demais conhecida. Além do que, a menção aqui da matriz disci-

plinar tem, agora, um sentido meramente ilustrativo de uma estratégia possível, não me parecendo relevante no momento pôr em discussão a matriz disciplinar evidenciada pelo modelo. Mesmo porque nunca é demais sublinhar que, escolhidas outras variáveis, o modelo matricial seria outro, proporcionando uma melhor ou pior explicação de nossa disciplina.

Uma analogia entre a matriz disciplinar da antropologia com a estrutura de uma língua (sua gramática, por exemplo) pode nos ajudar – ainda seguindo Granger – a explorar melhor a noção de estilo. Em outro livro, publicado posteriormente ao seu *Essai d'une philosophie du style*, Granger examina o que chama de “regulação estilística”, diferenciando-a de duas outras formas de regulação, “informativa” e “sintática”. O que nos interessará reter aqui é apenas a noção de “organização estilística como uma das fontes de unidade de um discurso (as outras duas fontes seriam a “organização da língua” e a “organização do tema”); segundo Granger, essa organização estilística que ele tenta isolar representaria uma instância em relação a qual “todo o resto é infra-estrutura”. E acrescenta:

Nosso propósito é precisar a natureza desta “sobre-regulação” (sur-régulation) da língua para eventualmente propô-la como conceito instrumental no domínio geral de uma ciência de fatos humanos (G. Granger, Langages et épistémologie, Paris, Éditions Klincksieck, 1979, p. 133).

Ora, se prosseguirmos com a analogia língua/antropologia, isto é, a disciplina como linguagem, podemos imaginar o *estilo antropológico* (e aqui, é preciso que se diga, não apenas relativamente às antropologias periféricas...) cumprindo uma função “sobre-reguladora”.

Mas como entender todo o alcance disso que estou chamando de função? Granger faz uma distinção útil para os nossos propósitos:

O sistema simbólico da língua deve ser (...) tomado em seu conjunto como o hardware (material) de um organismo cujo software (logiciel; logiciel, em francês) nos seria desconhecido. Mas no material que é a língua, a gramática lato sensu distingue os elementos pertinentes – tomados como portadores de informações sobre o plano semântico ou sintático stricto sensu – de elementos não-pertinentes que lhe são acidentalmente associados (idem, p. 134).

Enquanto os elementos pertinentes estão sujeitos a regras rigidamente fixadas pela língua, os elementos gramaticalmente não-pertinentes admitem variantes livres. O que nos leva ao que Granger chama de fato de estilo (*fait de style*).

Diremos que o fato de estilo consiste em uma organização destas variantes livres do não-pertinente. O conteúdo estilístico da mensagem é então latente, por oposição a seu conteúdo primário manifesto. Há de uma certa maneira sobredeterminação do discurso pela recuperação – parcial – do não-pertinente (ibidem; o sublinhado é meu – R.C.O.).

Granger adverte ainda que num sistema simbólico cujo *hardware* comportaria exclusivamente elementos pertinentes – e dá como exemplo o código Morse – nenhum efeito de estilo seria possível. O enunciado codificado por seqüências de pontos e traços “não admite nenhuma redundância, não autoriza nenhuma variante e não sugere nenhuma individuação” (ibidem). Todavia, numa disciplina como a antropologia cujos artificios de linguagem (ou seus jogos de linguagem) não lhe retiram suas características discursivas, o caminho que poderemos percorrer para descrever suas diferentes especificações ou individuações, quer na periferia, quer inclusive nos centros “metropolitanos” (que apenas no momento não é de nosso interesse abordar), bem que poderá ser o de uma estilística. Nesse sentido é que uma epistemologia da disciplina poderá encontrar um campo fecundo para a sua construção.

A noção de excedente de sentido

A segunda estratégia, voltada para propiciar uma abordagem compreensiva da disciplina, nos é sugerida pela noção de “excedente de sentido” elaborada por Paul Ricoeur. Gostaria de me limitar a apenas uma das publicações do autor, sugestivamente intitulada *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*,⁴ uma vez que ela será suficiente para elaborarmos a noção de coformidade com os objetivos destas considerações. Embora essa noção remeta a campos teóricos bastante sofisticados trabalhados por Ricoeur, como os da teoria do símbolo e da metáfora, vou me permitir reter apenas uma ou duas idéias que essa noção sugere. A principal delas – e que nos assegura a viabilidade da noção para o campo da nossa disciplina – é a de que o excedente de sentido não é um fenômeno exclusivo das obras literárias. Tomando o domínio da semântica e nele incorporando o excesso de sentido das metáforas, Ricoeur mostra ser possível identificar nesse excedente algum elemento cognitivo e não simplesmente emocional. Em outras palavras, se tomarmos a estrutura do símbolo como sendo de duplo sentido (estrutura essa que não é, por sua vez, puramente semântica, nela havendo algo mais...), sempre teremos, pelo menos, duas interpretações: uma literal, que é uma primeira significação, e uma outra, sua segunda significação. Esta segunda significação é o excedente de sentido da primeira. Diz Ricoeur que “a significação primária fornece à significação secundária como que o sentido de um sentido” e que ela é “o único meio de acesso ao excedente de sentido”, o que quer dizer que só se pode “atingir a significação secundária mediante a significação primária” (p. 67).

E é importante ressaltar – como, aliás, Ricoeur o faz após distinguir oportunamente símbolo de alegoria, atribuindo a essa última noção caráter meramente retórico e didático – que a existência de um “conhecimento simbólico” passa a ser viabilizada em condições bem específicas: “quando é impossível apreender diretamente o conceito (como tal) e quando a direção para o conceito é indiretamente indicada pela significação secundária de uma significação primária” (pp. 67-68). Esclarece, ademais, que num conhecimento simbólico – se eu o interpreto

bem – as diferentes categorizações da realidade (uma nova diante de uma outra que lhe é anterior) as relações de semelhança ou de dissemelhança entre ambas “são mais confusas por não estar tão meticulosamente articuladas em um nível lógico” (p. 68). Com efeito, o que se pode deduzir dessas considerações de Ricoeur, aqui tão incompletamente expostas, é de que suas reflexões sobre o símbolo e o duplo sentido que lhe é inerente, abrem imensas possibilidades à metáfora agora situada num discurso não mais exclusivamente literário. Garante-lhe um lugar seguro sobretudo no discurso das ciências sociais e, particularmente, no da antropologia. É quando compatibiliza o conceito com o símbolo, advertindo que

não é necessário negar o conceito para admitir que os símbolos suscitam uma exegese infundável. Se nenhum conceito pode esgotar a exigência de ulterior pensamento produzido pelos símbolos, esta idéia significa apenas que nenhuma categorização dada pode abarcar todas as possibilidades semânticas de um símbolo. Mas – enfatiza Ricoeur – só o trabalho do conceito é que pode testemunhar este excesso de sentido (p. 69).

Vejo aqui uma interessante e espero útil relação entre essa noção de excedente de sentido com a de estilo examinada há pouco. Se o estilo é uma consequência segunda da individuação, como mostra Granger, o excedente de significação é, por sua vez, secundário a uma significação literal, como indica Ricoeur. O valor disso para esse nosso exercício está, a meu ver, na possibilidade de aplicarmos essas noções – e várias de suas implicações – na elaboração de uma estilística da antropologia. Pois, como vimos, o estilo é sempre uma dimensão secundária, algo que se agrega, mas que de modo algum é uma entidade igual a zero. Na medida em que *especifica* o discurso da disciplina, sua redundância estaria no nível da *estrutura* (isto é, da matriz disciplinar, que permanece a mesma), e não no da atualização dessa mesma estrutura nas manifestações periféricas da disciplina, situadas

por sua vez no nível do *acontecimento* (quando as mudanças eventuais e possíveis se dão apenas no interior da matriz, porém preservando sua estrutura). Até aí o modelo matricial mostra-se sensível e capaz mesmo de abrigar em seus interstícios tal atualização, ainda que não possa explicá-la – sobretudo no que tange àquelas nuances redutíveis às interações mais tensas observáveis entre os paradigmas da matriz disciplinar. Mas, para um exame mais profundo dessas antropologias periféricas, a explicação proporcionada pelo modelo não é absolutamente suficiente, se bem que dele sempre se possa partir. O exercício da compreensão do evento da disciplina nos países que a importaram e a adotaram parece ser inevitável. E nesse caso nada melhor do que se recorrer a um tratamento semântico do problema, vendo a experiência da antropologia fora de seus centros metropolitanos em termos de um excedente de significação da própria matriz disciplinar.

3. À guisa de conclusão

Essas notas, que não exprimem outra coisa que um programa de leitura sobre o tema, não podem resultar, portanto, em tentativa de uma sólida conclusão. Visam, antes, propor uma maneira de enfrentar o problema de como interpretar as atualizações concretas da antropologia nas diferentes latitudes do planeta sem que ela deixe de ser aquilo que a universaliza, como uma disciplina científica. Que mudanças a disciplina pode sofrer sem perder a sua essência? É a eterna questão de mudar e permanecer a mesma, isto é, sem perder o seu *ser* que a identifica como antropologia. Gostaria de ilustrar isso com algumas considerações que fiz em minha conferência de 1987 (conferir nota 1), que acredito caberem aqui. Quero mencionar os tipos de sociedades que receberam, pelo processo de transculturação, a antropologia, vista neste contexto como uma cultura específica: um primeiro tipo seria aquele que abrange aquelas sociedades importadoras da disciplina, mas possuidoras de profunda tradição ocidental, como são as sociedades mais antigas da Europa; num segundo tipo estariam as sociedades com tradições também bastante profundas e letradas, porém não-européias, como as asiáticas,

particularmente a Índia, o Japão ou a China; como terceiro tipo, teríamos majoritariamente as “nações novas” da América Latina, do Caribe e da África, ainda submetidas ao processo de “construção da nação”. Em termos macroestruturais, pode-se dizer que esses três tipos de sociedade estarão impregnando, de algum modo, o caráter da antropologia que se incorporou nos diferentes horizontes culturais. É assim que, para se dar conta dessas diferentes modalidades de incorporação da disciplina, quando a antropologia – retendo a sua identidade disciplinar – ganha, eventualmente, novas dimensões ou características, parece-me útil uma estilística.

Até onde vão minhas reflexões sobre o tema, não gostaria de encerrar estas considerações sem antes encaminhar, ao menos, alguma questão que diga respeito às antropologias periféricas no espaço latino-americano. Uma questão que me parece ser de grande relevância é a relativa à quase exclusão de pesquisas voltadas para espaços além-fronteiras dos países que abrigam essas antropologias. Independentemente da variação que se pode observar na atualização da matriz disciplinar no exercício dessas antropologias (variação da qual não se excluem necessariamente as próprias antropologias centrais), o que parece constituir um padrão é, precisamente, estarem elas voltadas para o “Outro interno”, como objeto precípuo de investigação. Ora, isso naturalmente tem implicações teóricas e metodológicas não-desprezíveis para quem está interessado em caracterizar a disciplina em sua atualização em diferentes latitudes. Talvez seja esse um traço bem distintivo que se possa constatar numa comparação entre antropologias centrais e periféricas. Na América Latina, em que pese a multiplicidade de tópicos selecionados para pesquisa, desde os mais teóricos aos mais práticos ou políticos, eles tendem fortemente a ser tratados no interior dos espaços nacionais, raramente nos regionais (como as regiões andina, amazônica ou maia, portanto, em um quadro internacional), porém mais raramente ainda em países fora do continente. Mesmo que a disciplina encontre nas instituições científicas e acadêmicas latino-americanas mais bem consolidadas sua realização mais competente, em termos teóricos, vale observar que ela parece se satisfazer, em suas ambições, com a realização

de pesquisas em suas próprias fronteiras. Curiosamente a pretensão à universalidade da disciplina – pretensão esta constitutiva de seu *ethos* científico – pode enfrentar provavelmente, mas não necessariamente, algumas limitações que uma investigação de natureza epistemológica seria, em meu modo de ver, bastante bem-vinda no sentido de oferecer alguns esclarecimentos sobre eventuais dificuldades que a disciplina pode encontrar junto a certas comunidades de seus profissionais na atualização competente de sua matriz disciplinar. Quais as conseqüências para essas antropologias periféricas se começarem a se voltar para outras realidades que efetivamente possam lhes conferir uma dimensão planetária? Haveria um ganho real de “competência” com a ampliação do horizonte da disciplina que, sem perder suas raízes (ou o lugar de onde se fala), incorpore os “Outros externos”? Imagino que o estudo comparado das antropologias periféricas em escala planetária, como nos propusemos aqui, pode se constituir num importante passo nessa direção na medida em que estimule nosso olhar para além de nossas fronteiras, começando pelo enfoque de nossas próprias antropologias como subculturas de uma cultura antropológica planetária.

Neste seminário tivemos assim a oportunidade de colher exemplos relativos, pelo menos, aos dois últimos tipos de sociedades, isto é, as possuidoras de “grandes tradições” e as denominadas “novas nações”: o caso da Índia ilustra bem aquilo que eu chamaria de processo de domesticação da antropologia no interior de uma cultura fortemente enraizada no *hinduísmo*, como horizonte intelectual e religioso, a par de uma estrutura social fortemente hierárquica na qual o antropólogo usufrui a confortável condição de brâmane. No caso do Canadá francês, no Quebec, já vamos observar um forte processo de etnização da disciplina, gerando, a rigor, duas modalidades de antropologia, uma francófona, outra anglófona, profundamente marcadas por seus horizontes lingüístico-culturais. Já no Brasil ou na Argentina, para ficarmos apenas com esses dois exemplos que nos são bastante próximos, pudemos verificar o quanto o processo de construção da nação marca a disciplina, ainda que o faça diferencialmente, desde que comparemos sistematicamente ambas as nações no modo de incorporarem a antropologia. Valeria escla-

recer, desde logo, que as noções até aqui examinadas – de estilo, de redundância ou de excedente de sentido – não têm sua maior utilidade na geração de conceitos descritivos; antes, creio, sua maior fecundidade está na sua potencialidade de gerar conceitos analíticos, por meio dos quais o pesquisador poderá ser bastante ajudado no deslindamento de questões complexas que venham a exigir análises mais finas, voltadas muitas vezes para a interpretação de situações-limites, em que a identidade da disciplina pode estar “por um fio”, se assim posso me expressar, ou, com outras palavras, quando ela está a caminho de deixar de ser o que é. A possibilidade de uma estilística da antropologia estaria, por conseguinte, em nossa capacidade de refletir sobre temáticas desta ordem e de exercitar, com habilidade e criatividade, a comparação entre *estudos de casos* como os que neste seminário tivemos a oportunidade de conhecer.

NOTAS

¹ O texto foi publicado em R. Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988, como seu capítulo 7, com o título “Por uma etnografia das antropologias periféricas”.

² Conferir R. Cardoso de Oliveira, “Tempo e tradição: Interpretando a antropologia”, em *Anuário Antropológico/84*, 1985, pp. 191-203; inserido em *Sobre o pensamento antropológico*, *op. cit.*, capítulo 1.

³ O termo “transculturação” está sendo utilizado aqui para marcar uma diferença com o conceito de aculturação, de uso tradicional na etnologia, em que – entre outros aspectos do contato intercultural – sublinha a contigüidade e a continuidade desse contato a par de seu caráter sistemático. Já por transculturação entendemos relações das mais variadas ordens entre culturas científicas, acrescentando-se ainda que a partícula *trans* confere à noção um significado dinâmico de *trans-ferência* de “cultura antropológica” dos centros metropolitanos para outras latitudes onde a disciplina passa a ser exercitada sem perder sua universalidade, em que pese sua variação estilística.

⁴ A tradução portuguesa, feita sobre o original inglês, intitula-se *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*, Lisboa, Edições 70, 1987. As referências no texto são dessa tradução.

MESTRES & PRECURSORES

Mariza Corrêa

Durante muito tempo os antropólogos foram personagens quase invisíveis, sempre presentes por detrás das câmeras que eles manejavam, nas frases de seus livros, e, às vezes, na capa ou contracapa deles. Só mais recentemente, com a ampliação das pesquisas sobre a história da nossa disciplina, começamos a recuperar o rosto de nossos antepassados mas, com o crescimento de nosso aparato institucional, perdemos de vista muitos de nossos mestres mais próximos. Em nossa pesquisa sobre a história da antropologia no Brasil, temos centenas de fotografias dos objetos de estudo de antropólogos brasileiros, ou que trabalharam no Brasil, e bem poucas dos autores desses estudos. Escolhemos algumas dessas para a exposição “Quem são esses que chamamos de antropólogos brasileiros?”, realizada simultaneamente com o seminário do qual se originou este livro.

Não acredito que as fotos “falem por si sós”, por isso todas elas são acompanhadas de uma legenda, demasiado sucinta para fazer justiça a todas as relações que poderíamos estabelecer a partir delas (ver Corrêa, 1988, 1994a) mas que, juntas, servem como um roteiro para acompanharmos alguns de nossos autores desde o final do século passado até o momento da criação dos programas de pós-graduação. Elas falam também de nossas fontes e de nossos interesses, desenvolvidos no âmbito do Projeto História da Antropologia no Brasil que, desde 1984, vem constituindo na

Unicamp um acervo muito rico da história de nossa disciplina no país.

De nossas fontes: boa parte dessas fotos foram doadas por nossos entrevistados, por Thales de Azevedo, Roberto Cardoso de Oliveira, Clara Galvão, Emílio Willems, Juarez Brandão Lopes, Castro Faria, Donald Pierson, Egon Schaden, Oracy Nogueira, David Maybury-Lewis, entre outros mas especialmente. De nossos interesses: a “pré-história” da antropologia e suas relações com a medicina; a influência dos antropólogos formados na tradição germânica, primeiro, e daqueles formados na tradição francesa e norte-americana, depois; a tradição dos estudos de comunidade; a participação de mulheres pesquisadoras nessa história.¹

Se há um estilo de antropologia feito no Brasil, este estilo será derivado de seus autores e de seus objetos – autores estrangeiros, objetos nacionais, num primeiro momento; autores e objetos nacionais em seguida. Os autores nacionais, de início, praticaram a política do estranhamento de um modo quase natural – para eles, “estrangeiros em sua terra”, era corriqueiro estranharem os modos de ser dos habitantes nativos. Mas nem tanto: Gonçalves Dias, nosso primeiro etnógrafo oficial, assim nomeado por D. Pedro, não via o dia em que a cuia nativa seria equiparada à louça inglesa no linguajar cotidiano. O estranhamento se transformou em método depois: afinal, o que tinham a ver com indígenas, camponeses, negros, mulheres e homens da periferia das grandes cidades, jovens de classe média que deixavam seus lares urbanos e buscavam a realidade do país bem longe de sua realidade habitual? O país é grande e diverso, o que ajuda a explicar o fascínio do mesmo pelo mesmo – já que o mesmo aqui, é sempre diferente, quando não desigual. Não era necessário, afinal, cruzar fronteiras para descobrir aquele *outro* que é o objeto da antropologia: ele sempre esteve muito próximo – em nossas cozinhas e pátios, nos arrabaldes das cidades ou, um pouco mais longe, nos extremos norte e sul do país. Silvio Romero talvez tenha sido dos primeiros intelectuais brasileiros a anotar essa alteridade tão próxima e Lévi-Strauss também ouviu daquele que o seduziu a vir trabalhar aqui a promessa de que os índios, que o interessavam, estariam logo ali, na periferia de São Paulo.

Totems and teachers, o belo e apropriado título de uma coletânea organizada por Sydel Silverman sobre os fundadores da antropologia norte-americana, refere-se às figuras que transformaram a antropologia numa profissão e aqueles da geração seguinte que “refundiram a influência de seus predecessores com as preocupações da antropologia contemporânea”.

No Brasil, os *totems* também são anteriores aos mestres, mas separados deles por mais de uma geração: dois deles, pelo menos, são *fundadores de linhagens*, como diria M. Peirano, que não podemos ignorar. Raimundo Nina Rodrigues, baiano-maranhense e médico, fundou a linhagem dos estudiosos sobre o negro no país; Curt Unkel, ou Curt Nimuendaju, fundou a linhagem dos estudiosos sobre índios entre nós. São *totems*, claro, no sentido em que são fundadores míticos, mas é desses mitos que deriva boa parte da antropologia que se seguiu. Os *mestres*, aqui, são outra história, muito mais recente e são uma espécie de antepassados de si mesmos – tiveram de criar a sua própria tradição local, uma linguagem nova, ao mesmo tempo em que fundavam instituições que reproduziriam esse saber, de certa forma difuso até então. Eles parecem ter se saído bem dessa empreitada – uma análise das pesquisas antropológicas pré e pós anos 1960, por exemplo, mostra concentração de pesquisadores onde antes havia dispersão; uma análise dos financiamentos disponíveis, mostra acumulação de recursos onde antes tínhamos fragmentação, quando havia recursos; uma análise do léxico antropológico mostra precisão onde antes tínhamos uma linguagem sem conceitos próprios, ou quase.²

As fotos reproduzidas a seguir tentam dar rosto ao nome desses predecessores e predecessoras, alguns pouco conhecidos até no nome, e mostrar a face menos conhecida de alguns de nossos mestres bem conhecidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

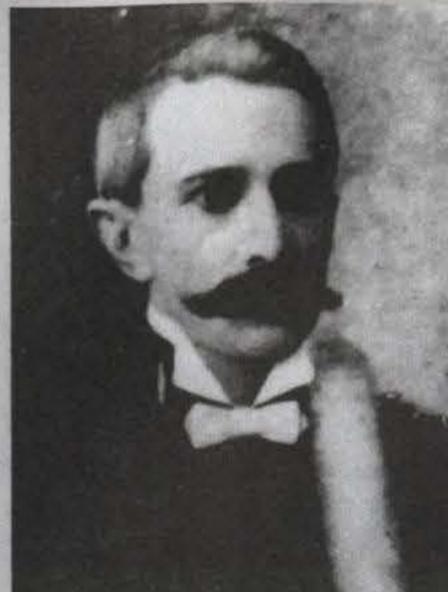
- BOCALETTO, Y. "A tradição antropológica do estudo do mesmo – os estudos de comunidade", dissertação de mestrado, em andamento (Unicamp).
- CORRÊA, M. 1982, "As ilusões da liberdade – a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil", tese de doutorado (USP).
- . 1988, "Traficantes do excêntrico. Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60" RBCS, 6 (3).
- . 1994a. "Quarenta anos de reuniões de antropologia (1953-1993), exposição fotográfica preparada para a XIX Reunião Brasileira de Antropologia.
- . 1994b. "A antropologia no Brasil (1960-1980)", a sair do volume 2 de *História das Ciências Sociais no Brasil*, organizada por Sergio Miceli "Antropólogas & Antropologia", em andamento.
- MASSI, F., 1991 "Estrangeiros no Brasil: a missão francesa na USP", dissertação de mestrado (Unicamp).
- PASSADOR, L. H. "Herbert Baldus e a antropologia no Brasil", dissertação de mestrado em andamento (Unicamp).
- RIBAS, J. B. C. 1990 "O Brasil é dos brasileiros: medicina, antropologia e educação na figura de Roquette-Pinto", dissertação de mestrado (Unicamp).

- ROSA, F. T. R. 1993, "A aliança e a diferença: uma leitura do itinerário intelectual de Charles Wagley", dissertação de mestrado (Unicamp).
- RUBIN, Cristina. "A produção dos programas de pós-graduação em antropologia", tese de doutorado, em andamento (Unicamp).
- VELHO, O. 1982, *Sociedade e Agricultura*, Zahar, Rio de Janeiro.

Créditos

A exposição original, aqui reproduzida, está depositada no Arquivo Edgard Leuenroth do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, assim como o acervo do Projeto.

As fotos são cortesia dos antropólogos mencionados e da Agência Estado.



1. Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), Arthur Ramos (1903-1949) e Gilberto Freyre (1900-1988) continuam a ser referências importantes, particularmente para a compreensão da visão dos intelectuais brasileiros sobre as relações raciais em nosso país. Arthur Ramos foi também o fundador de uma associação antepassada da ABA – a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia – que funcionou no Rio de Janeiro, na Faculdade Nacional de Filosofia, de 1941 a 1949, sempre sob sua presidência e secretariada por Marina Vasconcelos.





Leolinda Dalto
(Último retrato, em 1920)

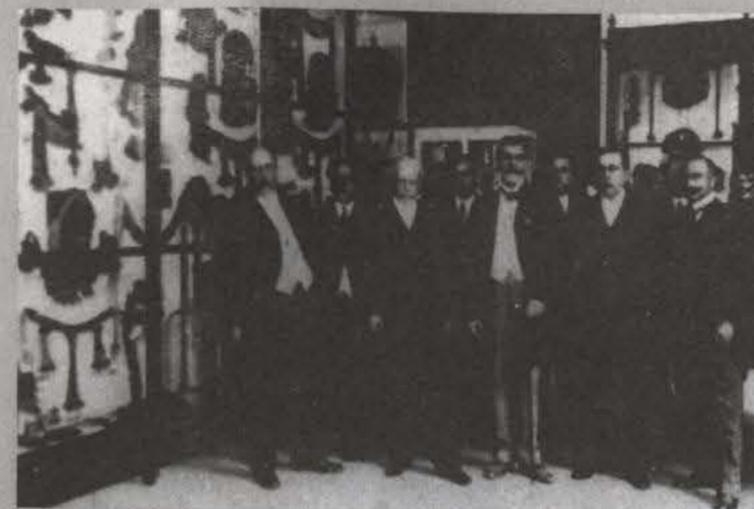


Fac-símile da carta com retrato da senhora.
(Ver pag. 451)

2. Como a ABA, o Serviço de Proteção aos Índios também teve antecessores: a professora Leolinda Dalto (1856?-1935) tentou sem sucesso fundar um Instituto de Proteção aos Índigenas Brasileiros e uma Associação de Proteção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil, desde 1903. O marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (1854-1958) levou a palma, o que não o impediu de elogiá-la quando se encontraram nos sertões de Goiás: "Catechisar pela sciencia, eis o único e eficaz meio de chamar os nossos irmãos selvagens à civilização moderna", escreveu ele no álbum da professora em 1900.



3. Desde o século XVI, com a chegada dos primeiros cronistas, constituiu-se no país uma linhagem de etnólogos germânicos que produziu uma obra significativa sobre nossos povos indígenas. Entre 1884 e 1887, Karl von den Steinen (1855-1929) empreendeu suas viagens ao Xingu, ainda inexplorado e das quais resultaram estudos que lançaram as bases da etnologia moderna no país, abandonando o evolucionismo e o estilo das crônicas de viagem produzidas até então. Seguiram seus passos outros alemães, vindos para cá no final do século XIX e início deste, que Hebert Baldus identificou como "aquela falange brilhante de etnógrafos viajantes", entre os quais estavam Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) e Curt Nimuendaju (1883-1945).



4. Segundo seu incansável historiador, Osvaldo Rodrigues da Cunha, o Museu Paraense Emílio Goeldi foi o pioneiro na América do Sul na admissão de mulheres como funcionárias e pesquisadoras: a foto parece confirmá-lo. Emília Snethlage (1861-1929) também dirigiu o Museu de 1914 a 1917 e de 1919 a 1921, quando se transferiu para o Museu Nacional. Ornitóloga internacionalmente reconhecida, foi também pioneira na pesquisa de campo com os *Chipaya* e *Curuhé*.



5. João Baptista de Lacerda (1846-1915), Edgar Roquette Pinto (1884-1954) e Heloisa Alberto Torres (1895-1977) foram diretores do Museu Nacional em períodos importantes de sua história. Dona Heloisa, como era chamada, posa no Jardim da Princesa com Edison Carneiro, Raimundo Lopes, Charles Wagley, Claude Lévi-Strauss, Ruth Landes e Luiz de Castro Faria. Note-se o avental dos naturalistas do Museu, presente em muitas outras fotos da época.



6. Quando a "Missão Francesa" chegou a São Paulo, Paul Rivet (1876-1958) já era velho amigo dos intelectuais paulistas. Entre os que chegavam, Jean Maugué (1904-1988), Roger Bastide (1898-1974) e o casal Claude e Dina Lévi-Strauss. Além de ter sido secretária da Sociedade de Etnografia e Folclore, que funcionou de 1937 a 1939 em São Paulo, Dina publicou o único manual de instruções de antropologia física em português.



7. Nas décadas de 1930 e 1940, os antropólogos estrangeiros ainda eram maioria no país, mas já começavam a estabelecer parcerias com os brasileiros no trabalho de campo: Herbert Baldus (1889-1970) dava aula na Escola de Sociologia e Política e fazia pesquisa com seus alunos; Charles Wagley (1913-1992) e Eduardo Galvão (1921-1976) iniciavam uma pesquisa e uma longa amizade; Emílio Willems e Carlos Borges Schmidt entrevistavam moradores de Cunha e Kalervo Oberg levava o aluno Juarez Rubens Brandão Lopes numa expedição de pesquisa.





8. Na Escola de Sociologia e Política, fundada em 1933, os cursos em nível de pós-graduação tiveram início já em 1941 e em 1945 lá se formaram mestres Oracy Nogueira, Virginia Leone Bicudo e Gioconda Mussolini. Na foto de 1944, alguns docentes e visitantes da Escola: Emilio Willems, Rodolfo Dantas Mascarenhas, (pessoa não reconhecida), Herbert Baldus, Noemi Silveira Rudolfer, Radcliffe-Brown, Helen Pierson, Sergio Milliet, Oracy Nogueira, Paulo Zingg e Diná Mascarenhas do Amaral. Na foto de 1954, alguns docentes da Escola se encontram com seus colegas da Faculdade de Filosofia da USP, fundada em 1934: Antonio Rubbo-Muller, Egon Schaden, Fernando de Azevedo, José Querino Ribeiro, Vicente Unzer de Almeida, Oracy Nogueira e Antonio Candido.



9. Na década de 1950, a vida institucional já está bem assentada e alguns rituais acadêmicos estabelecidos.

Aqui, Castro Faria em seu escritório no Museu Nacional, Egon Schaden em sua sala de leitura e Florestan Fernandes defendendo sua tese de livre-docência na USP em 1953.





10. Ao XXX Congresso de Americanistas, em Cambridge, em 1952, compareceram alguns brasileiros e pesquisadores que trabalhavam no Brasil. Foi lá que o jovem David Maybury-Lewis ouviu pela primeira vez a sugestão, feita por Herbert Baldus, de vir pesquisar aqui. Descubra na foto Herbert Baldus, Loureiro Fernandes, Egon Schaden, Castro Faria, Franz Caspar, Hans Becker e Sir Edmund Leach.



11. Quem sabe por influência dos congressos de americanistas, quem sabe atendendo a uma antiga aspiração de muitos antropólogos, em 1953 teve lugar no Rio de Janeiro a I Reunião Brasileira de Antropologia. Na mesa: Thales de Azevedo, Herbert Baldus, Manuel Diégues Júnior, Loureiro Fernandes e Mario Wagner Vieira da Cunha. Na platéia: Loureiro Fernandes, Herbert Baldus, Mario Wagner, Thales de Azevedo, René Ribeiro, Egon Schaden, Mario Simões, Edison Carneiro, Marina Vasconcelos, Castro Faria, Diégues Junior, Oracy Nogueira, Fernando Altenfelder, Jurn Philipson, Heloisa Alberto Torres, Darcy Ribeiro, Tarcísio Messias, Marília Alvim, Maria Julia Pourchet, Bastos de Ávila.

Na II Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, em 1955, criou-se a ABA, Associação Brasileira de Antropologia. Na foto, Thales de Azevedo, Ligia Estevão de Oliveira, Maria Thetis Nunes, Carmelita Junqueira Alves (Hutchinson), Josildeth Gomes (Consorte), H. Baldus, Carlos Eduardo da Rocha, E. Schaden, Darcy Ribeiro, Castro Faria e Bill Hutchinson.





12. O XXXI Congresso de Americanistas reuniu-se em São Paulo, em 1954. Na mesa o marechal Rondon, o governador Lucas N. Gorcez e Herbert Baldus. Na platéia, Maria Julia Pourchet, Darcy Ribeiro, Thales de Azevedo, Loureiro Fernandes, Egon Schaden, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira.



13. Roberto Cardoso de Oliveira, formado em Filosofia na USP, foi para o Rio em 1953, para trabalhar no Museu do Índio, a convite de Darcy Ribeiro. Pouco depois, ele começaria a fazer trabalho de campo com os índios Terena. Naquele mesmo ano, David Maybury-Lewis chegava a São Paulo onde estudou, durante dois anos, com Herbert Baldus na Escola de Sociologia e Política, antes de seguir com sua mulher Pia e, mais tarde, seu filho Biorn, para o meio dos Xavante.





14. O jovem antropólogo não resiste à exploração de uma sumaumeira na Amazônia, em 1959, entre os Tukuna. A jovem antropóloga, inadvertidamente, ilustra a questão atual de "escrever a cultura" (Roberto Cardoso de Oliveira e Alcida Rita Ramos).



15. O que viria a ser o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no Museu Nacional, criado oficialmente em 1968, começou de fato com os cursos de especialização lá oferecidos desde 1960. Aqui, um grupo de alunos de 1961: Marcos Magalhães Rubinger, Julio Cesar Melatti, Célio José e Maria Andréa Loyola – esta com talento de desenhista. O desenho de uma festa em casa de Roberto Cardoso de Oliveira é de sua autoria. Identifique o dono da casa, Roberto da Matta, Roque Laraia, Castro Faria...

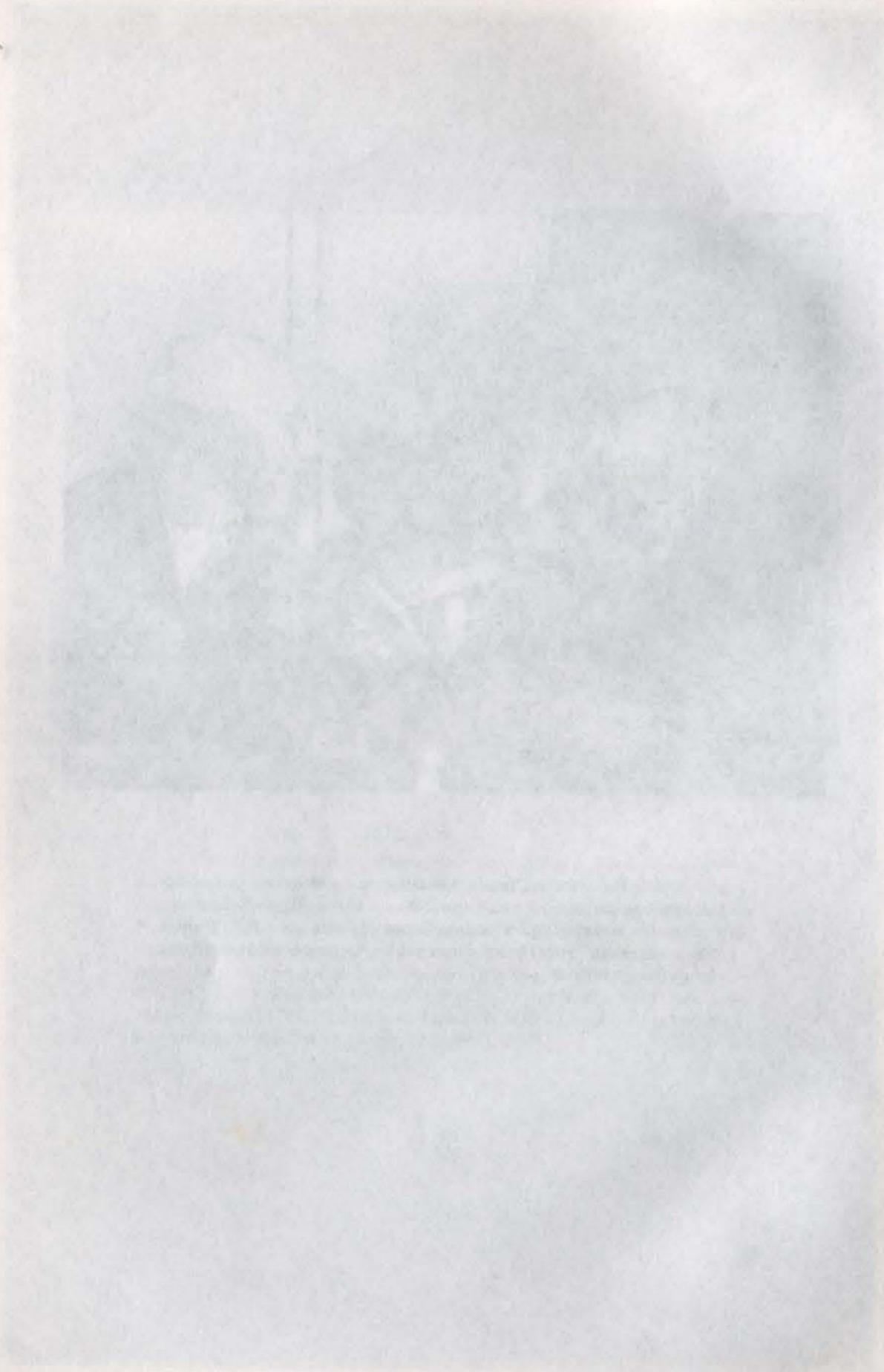




16. X Reunião Brasileira de Antropologia, Salvador, 1976: a ABA começa a se recuperar, como as outras associações profissionais, depois dos anos de ditadura. O presidente eleito, René Ribeiro, de Pernambuco, será o último presidente da "velha guarda". Desde então, os programas de pós-graduação, consolidados, teriam seus representantes na presidência da Associação. Na mesa, Pedro Agostinho (Ba), Olympio Serra, Eduardo Galvão (MPEG), Aryon Rodrigues (Unicamp), Mario Simões (MPEG) e Roberto Cardoso de Oliveira (UnB). Ao fundo, Roberto da Matta (MN) e Egon Schaden (USP).



17. Em 1985, Claude Lévi-Strauss voltou ao país onde iniciara sua carreira de etnólogo. Seu ex-aluno, Egon Schaden, e a primeira antropóloga a ocupar a presidência da ABA, Eunice Ribeiro Durham, receberam-no com alegria no departamento que ele ajudara a fundar.



712

IMPRESSÃO
IMPrensa OFICIAL
DO ESTADO S.A. IMESP
Rua da Mooca, 1.921 - Fone: 291-3344
Vendas, ramais: 257 e 329
Telex: (011) 34557 - DOSP
Caixa Postal: 8231 - São Paulo
CGC (MF) N° 48.066.047/0001-84

215

216