

Etnologia à brasileira¹

ALCIDA RITA RAMOS
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

E escrever sobre o trabalho de nossos colegas e do nosso próprio nem sempre é fácil pela proximidade que temos com o objeto e também porque, ao caracterizar os escritos alheios, há sempre o risco de mal-entendidos, distorções, omissões e outras injustiças. O que se segue é fruto da percepção de alguém que se tem dedicado à etnografia e ao indigenismo desde os anos 1960 e, portanto, tem uma visão muito própria e consolidada desse campo de conhecimento. É possível que eu leia a produção etnográfica do país de modo diferente de meus colegas brasileiros e, certamente, dos etnólogos estrangeiros. Porém, totalmente imersa na comunidade etnológica do Brasil como estou, eu não poderia posar de observadora imparcial.

Proponho este exercício por dois motivos: um, é mostrar a um público não brasileiro alguns aspectos do trabalho etnográfico feito no Brasil. O outro é levantar a questão da responsabilidade social dos etnógrafos no que diz respeito a suas ações e seus escritos sobre os povos que estudam.

Não pretendo fazer um levantamento bibliográfico sobre indígenas brasileiros, o que já foi feito com grande competência por vários profissionais, como Herbert Baldus (1954, 1968), sua sucessora, Tekla Hartmann (1984) e por Júlio Cezar Melatti (1982, 1984), muito menos explorar estilos pessoais e biografias de antropólogos específicos, embora me detenha em algumas figuras-chave no campo etnográfico. Quero explorar facetas que caracterizam a etnografia feita no Brasil e que lhe dão identidade própria. É possível que este exercício revele apenas minhas expectativas e, por vezes, minhas frustrações. De qualquer modo, a etnologia merece ser praticada com uma boa dose de paixão, o que, ousou dizer, não falta no Brasil. Talvez os nossos leitores do Norte Global tenham que fazer um esforço mental para detectar o tom mais implícito do que explícito do que dizemos. A franqueza, a “super sinceridade” não é um traço forte da academia

1 Originalmente publicado em *Ethnology Brazilian Style*. *Cultural Anthropology* 5(4): 452-472, 1990. Tradução da autora para esta edição.

brasileira. Porém, como uma espécie de experiência etnográfica em si mesma, creio que vale a pena tentar alcançar uma “fusão de horizontes”, sem embaralhar as expectativas. O esforço de me comunicar com um público estrangeiro pode me levar a explicitar certas ideias que podem ficar apenas nas entrelinhas de quem fala a mesma língua.

Ethos, estilo e engajamento

Os estudos etnográficos sobre sociedades indígenas têm seguido rotas distintas no Brasil, dependendo, basicamente, de serem os pesquisadores brasileiros ou não. Melatti (1982) percebeu que, enquanto os antropólogos estrangeiros privilegiam aspectos da cultura e organização social, os brasileiros tendem a se concentrar em questões do contato interétnico e suas implicações. Naturalmente, há exceções. Bernard von Graeve (1976), por exemplo, é um estrangeiro que estudou contato interétnico e Roberto DaMatta (1976, 1979), Renate Viertler (1976), Eduardo Viveiros de Castro (1986) e Alcida Rita Ramos (1974, 1990) são brasileiros que esmiuçaram a “cultura tradicional.”

A maioria das etnografias escritas por não brasileiros limita as informações sobre a situação de contato do grupo em questão a uma breve descrição que faz parte do contexto geral introdutório à análise dos dados. Isso não significa que esses pesquisadores, desconhecendo a política do contato, foram em busca da “pureza cultural” dos indígenas brasileiros. Ao contrário, parece-me que são guiados pela influência de seu meio acadêmico que os impele a selecionar um tópico de pesquisa e depois buscar um grupo indígena adequado. Tais tópicos podem incluir de linhagens simbólicas ao papel da música, a conceitos de privacidade, a *carrying capacity* na economia indígena. Tudo isso pode ser investigado - e muitas vezes é - sem referência à desigualdade das relações interétnicas que pesa sobre todos os povos indígenas do continente americano. Há algo de incomodamente falso na desatenção a esse fato inegável, pois, por mais “neutro” que seja um tópico de pesquisa, é impossível ignorar que a “tribo isolada” não existe mais. Uma sociedade indígena pode - quem sabe, deve - ser estudada de vários ângulos, mas fazer de conta que as consequências do contato interétnico podem ser postas entre parênteses é criar uma ilusão antropológica injustificável.

A ênfase da etnologia brasileira nas relações interétnicas, como muitas outras coisas, está ligada ao contexto histórico e ao interesse social específico do país. Está associada ao engajamento político na defesa dos direitos dos povos estudados. Essa postura pode-nos parecer natural, mas tem provocado uma certa estranheza, senão desconforto, em alguns colegas estrangeiros, seja porque preferem não ser sugados para os meandros políticos, profissionalmente arriscados, seja porque sentem que não podem fazer ambas as coisas ao mesmo tempo. Por exemplo,

numa fala apresentada ao Grupo de Trabalho sobre Política Indigenista durante a 5ª Reunião Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), Anthony Seeger (1981) expressou perplexidade ante a tarefa, aparentemente impossível, de combinar pesquisa acadêmica com engajamento político e suas dúvidas sobre a qualidade de ambas.

Tal impossibilidade, no entanto, é mais aparente do que real. Por um lado, tópicos de pesquisa como mitologia ou ritual talvez possam ser estudados como se os brancos não existissem, como se os indígenas estivessem num estado puro de isolamento social. Mas, mesmo aqui, seria preciso um grande esforço de abstração para fazer de conta que o contato interétnico não afetou os campos simbólicos da vida indígena, o que resultaria em algo como mistificação etnográfica. Mesmo quando antropólogos brasileiros dedicam meses ou anos de suas vidas coletando e analisando dados sobre parentesco, mitos, mundos espirituais, ou outros assuntos supostamente “frios”, sofrem sempre alguma influência, visível ou não, do contato interétnico. Por outro lado, esses mesmos antropólogos são chamados com frequência a participar do esforço de defender os direitos indígenas². Não se permite que fiquem no sossego de seus gabinetes (embora assim o desejem) quando seus conhecimentos etnográficos são chamados ao ativismo. Parte do tempo de trabalho que poderia ser gasto em elucubrações teóricas ou em aprimorar metodologias vai para ações políticas. Tal perda é compensada com o aumento de sensibilidade, maturidade e compromisso com problemas humanos profundamente sérios.

Alguns assuntos mais do que outros - relações interétnicas, por exemplo - estão relacionados diretamente à questão política. Nesses casos, parte integrante da pesquisa etnográfica é a postura engajada do etnógrafo, já esperada pelos indígenas e cada vez mais demandada por eles. Cabe aqui o adágio dos Panteras Negras nos anos 60: ou você é parte da solução ou é parte do problema. Neutralidade científica, seja por rigor acadêmico ou por impotência política, é cada vez menos tolerada pelos pares e pelos anfitriões indígenas³.

Além disso, a pesquisa intensiva numa sociedade indígena, ou em qualquer outro grupo humano, nunca carece de envolvimento por uma série de razões. Trocar

2 Em certos casos, os próprios indígenas convocam seus etnógrafos para assessorá-los; em outros, é a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que recruta seus membros para atender a demandas da justiça com laudos periciais em questões fundiárias. A ABA firmou acordo com a Procuradoria Geral da República com esse objetivo; parlamentares, imprensa e outros agentes públicos procuram antropólogos com frequência buscando informações ou orientações.

3 A propósito, muito reveladora é a posição de vários antropólogos estadunidenses que minimizam a influência do trabalho de etnografias nas decisões políticas que afetam povos indígenas (BOOTH, 1989).

presentes, privilegiar certos colaboradores, responder a perguntas sobre a nossa sociedade e tantos outros momentos de interação constante, inevitavelmente, põem o etnógrafo num cenário político, queira ele ou não. O ponto crucial é considerar tudo isso como parte da pesquisa, pois depende dos interesses teóricos do pesquisador, do seu estilo profissional, da sua sensibilidade, do maior ou menor grau de seu traquejo político⁴. Até mesmo o magnífico trabalho de Evans-Pritchard revela a falta de atenção do autor, inglês, à natureza do seu envolvimento com os Nuer e à tensão política a que estes estavam submetidos durante sua pesquisa de campo. A intrigante ausência de esclarecimentos importantes no livro *The Nuer*, como o papel dos profetas, deve-se a esse silêncio.

Não existe pesquisa puramente acadêmica. O que há é a possibilidade retórica e a inclinação pessoal de excluir dos resultados escritos aspectos interativos, políticos, morais ou éticos que fazem parte da pesquisa de campo. Da mesma forma, o engajamento em questões de política indigenista, trabalhoso como frequentemente é (redigir documentos, acompanhar indígenas ao Congresso Nacional, a escritórios governamentais ou outros, participar de discussões penosas e intrincadas noite a dentro), não pode ser visto como uma digressão do programa científico do etnógrafo. Não há atividade científica feita num vácuo social, muito menos no caso da etnologia. Além do mais, se tomarmos esse tipo de engajamento como um tema em si, veremos que a aparente “esquizofrenia” apontada por Anthony Seeger é, de fato, um caminho perfeitamente válido de atuação profissional. Aí observadores e observados são ao mesmo tempo atores e agentes do mesmo cenário. Afinal, ao escrever uma etnografia, admita-se ou não, é o próprio etnógrafo que a constrói, que escolhe o tom e a molda à sua própria imagem. Ele é parte integrante dela.

Seeger levantou uma questão interessante que merece ser examinada de perto. Há alguns aspectos específicos da pesquisa etnográfica no Brasil que talvez não tenham equivalentes em outros países, o que é em si um relevante tópico de investigação. Porém, antes que isso ocorra, seria prematuro avaliar se é ou não possível ser bem-sucedido em atividades tanto acadêmicas como ativistas. Uma coisa é certa: praticamente todos os etnólogos brasileiros, de uma maneira ou de outra, estão envolvidos com o destino dos povos indígenas do país⁵, o que se reflete no caráter das pesquisas, da escolha de tópicos, de abordagens teóricas, de estratégias de investigação e nos escritos etnográficos.

4 Experiências como as de Vincent Crapanzano (1980) e Dorinne Kondo (1986), por exemplo, revelam muito sobre como se constrói uma etnografia.

5 Durante sua estada no Brasil nos anos 1970, Anthony Seeger participou ativamente na defesa dos direitos indígenas, tendo sido eleito presidente da Comissão Pró-Índio do Rio de Janeiro. Portanto, sua dúvida deve ser vista mais como um desafio e um chamado à reflexão do que como curiosidade de um observador ingênuo. Se foi isso, obteve o efeito desejado, pois desencadeou reflexões sobre o assunto, ao menos de minha parte (Ramos 1988a, 1988b).

Naturalmente, há muitos antropólogos estrangeiros profundamente engajados na defesa dos direitos indígenas. Seu envolvimento não é menor ou menos efetivo do que o de seus colegas brasileiros. O que quero enfatizar, respondendo ao desafio de Seeger, é que há uma tendência por parte dos etnólogos de origem anglo-saxã a optar por permanecer na academia e praticar engajamento nos interstícios do tempo profissional, ou abrir mão da carreira acadêmica e se dedicar em tempo integral à defesa dos direitos humanos. Já no Brasil, juntar os deveres acadêmicos à prática da responsabilidade social não só é frequente como esperado pela comunidade antropológica. Talvez isso denote mais liberdade no meio acadêmico do Brasil do que no mundo anglo-saxão, embora não seja uma razão suficiente⁶. Como surgiu esse ethos brasileiro? Quais são os ingredientes históricos e sociais que se combinaram para produzir esse estilo de antropologia ou, mais especificamente, de etnologia indígena?

Em sua visão da antropologia praticada no Brasil, Mariza Peirano (1981) traça o nascimento da disciplina às raízes do movimento modernista dos anos 1920 como parte do esforço de construir a nação brasileira. Os intelectuais teriam assumido a responsabilidade de construir uma identidade nacional baseada no que era “nativo”. Artistas plásticos, escritores, sociólogos e outros pensadores não apenas produziam para seu deleite individual, mas também para o avanço da ciência e das artes. Sua motivação e orientação girava em torno da responsabilidade civil perante a consolidação de uma nacionalidade bem definida, cada um, enquanto cidadão, contribuía algo para a nova nação. A antropologia do país nasceu e floresceu nesse contexto. Porém, enquanto participavam do esforço geral de *nation-building*, os primeiros antropólogos também tentavam se distinguir de seus colegas humanistas criando uma disciplina própria calcada na fonte privilegiada de nativismo: os indígenas. Por cerca de setenta anos, o antropólogo como cidadão (PEIRANO, 1985) tem sido um personagem nacional⁷.

Na raiz do sabor humanístico da antropologia brasileira está a inspiração dos ancestrais do início do século XX. Enquanto na Grã-Bretanha e em outros países os primeiros antropólogos eram médicos, psicólogos experimentais e outros

6 É muito gratificante ler os relatórios de Fred Myers (1986, 1988) sobre o engajamento de antropólogos norte-americanos com problemas de contato que afligem os Aborígenes australianos. Por outro lado, a preocupação dos antropólogos dos Estados Unidos com questões de direitos humanos até agora não contribuiu significativamente na criação de um tipo específico de antropologia norte-americana - este é o ponto - como é o caso do Brasil.

7 Klaas Woortmann sugere que, enquanto os antropólogos no Brasil enfatizam a construção da nação, os anglo-saxões têm trabalhado com o tema da construção do império. Certamente, casos como o escandaloso Projeto Camelot envolvendo antropólogos estadunidenses em operações de acobertamento nos anos 60 tendem a corroborar a sugestão de Woortmann. Talvez isso explique por que antropólogos anglo-americanos evitam envolver-se politicamente.

praticantes das ciências naturais com uma bagagem própria de pressupostos e expectativas, no Brasil, a antropologia cultural, como aponta Peirano, surgiu da tradição comum a filósofos, escritores e outros humanistas. É certo que outros profissionais, como médicos, adotaram a antropologia física e cultural. Mas, creio que podemos dizer, a antropologia brasileira contemporânea retém muito pouco dessa influência, salvo contribuições esparsas à etnografia de alguns povos indígenas e rurais. O modo principal do pensamento antropológico no país não tem afinidade com as ciências naturais. Podemos traçar um paralelo com a etnologia francesa dos anos 1920, profundamente influenciada pelo movimento surrealista (Clifford 1981). Talvez a famosa distinção de Pascal - *esprit de géométrie* e *esprit de finesse* - seja uma imagem apropriada para designar os mundos antropológicos britânico e latino-americano, respectivamente.

No entanto, a inclinação humanista da antropologia brasileira, e o engajamento de seus profissionais, pode ter uma outra razão: o fato de o Brasil ter sido um país colonizado durante quatro séculos antes e depois de sua independência de Portugal. Tal colonização não é simplesmente uma questão de dependência econômica. Talvez mais importante, é a hegemonia de ideias, atitudes e modas euro-americanas que, direta ou indiretamente, invadem as mentes da população de países como o Brasil. Neste aspecto, assemelha-se ao resto da América Latina.

A postura crítica é uma reação à hegemonia. Não é de surpreender que essa condição colonial tenha moldado o estilo de pensar da intelectualidade brasileira. Cientistas sociais têm se dedicado a dissecar e compreender o caráter histórico, os meandros políticos e as implicações sociais dessa situação. Tal postura crítica, muitas vezes de cunho marxista, resultou no distanciamento do estilo mais positivista das ciências sociais britânicas e estadunidenses. Tendo crescido muito perto das outras ciências sociais bastante politizadas, a antropologia brasileira assimilou o mesmo espírito. Isso não significa que o positivismo é estranho às ciências sociais no Brasil, mas quando o há, é matizado de outras cores e outras influências (VELHO, 1982).

O engajamento político dos antropólogos brasileiros não prejudica seu interesse pelo trabalho acadêmico. Como em qualquer lugar do mundo, a qualidade desse trabalho varia com indivíduos e instituições, mas, em geral, a antropologia feita no Brasil segue os padrões internacionais de qualidade sem perder o sabor próprio. Cortejamos variadas influências e inspirações, mas não juramos fidelidade a nenhuma. Falamos a língua franca da teoria antropológica, mas nosso sotaque é forte e reconhecível.

Na antropologia brasileira contemporânea, o principal foco de atenção tem sido a questão indígena, apesar de os etnólogos dedicados ao tema serem minoria na profissão. Por que?

De todos os objetos concretos de pesquisa antropológica, os povos indígenas são os que mais representam a alteridade. Ao estudar um grupo indígena, o etnólogo não precisa criar metodologicamente a distância desejada, como no caso da pesquisa com camponeses, moradores urbanos ou outros segmentos da sociedade nacional. Essa distância, garantida por diferentes tradições e processos históricos, facilita o trabalho do etnógrafo ao reduzir a interferência que a familiaridade produz. Assim, no caso indígena, o envolvimento do pesquisador não é tão íntimo (como, por exemplo, uma feminista estudando feminismo ou um homossexual investigando o movimento gay) que comprometa o distanciamento necessário à análise.

No entanto, os indígenas brasileiros são “nossos” Outros. Como parte do nosso país, componente importante no processo de construção da nação, representam um dos nossos espelhos ideológicos que refletem nossas frustrações, vaidades, ambições e fantasias de poder. Não os consideramos tão completamente exóticos, remotos ou arcanos para reduzi-los a objetos literais. Sua humanidade não nos escapa, sua condição é a nossa culpa histórica, seu destino é tanto deles quanto nosso.

Não quero dizer que os etnólogos que estudam povos indígenas são os únicos profissionais engajados com direitos humanos no Brasil, nem que os indígenas são o único setor da população do país que merece esse tipo de atenção. O que proponho é que a questão indígena é um campo privilegiado para exercer o duplo projeto de trabalho acadêmico e ação política. Pois os indígenas representam o exemplo mais dramático de opressão por serem diferentes e, como sempre enfatizamos, diferenças culturais e diversidade social são o alimento do princípio vital da antropologia.

Aderir à causa indígena é tão mais evidente quanto mais profundo for o nosso conhecimento dos mundos indígenas. Naturalmente, o entendimento que obtemos é proporcional à nossa dedicação à pesquisa etnográfica sistemática, pesquisa que deve cobrir o máximo de terreno cultural, incluindo as esferas políticas de suas vidas que nem sempre são explícitas. A experiência de vários de nós tem mostrado uma correlação entre o trabalho etnográfico sólido e a eficácia da ação política, não só pelo conhecimento acumulado, mas também pela autoridade que o conhecimento nos confere.

Tento agora identificar alguns aspectos da pesquisa etnográfica feita no Brasil e mostrar o seu papel na montagem dos estudos indígenas. Insisto que não se trata de um levantamento exaustivo, mas da minha visão específica, focalizando algumas contribuições tanto para a teoria antropológica como para o melhor entendimento da problemática indígena.

No Brasil e alhures, onde a antropologia se firmou como matéria acadêmica corrente, o trabalho de campo é parte fundamental da disciplina. A especificidade

de uma carreira acadêmica no Brasil gerou um padrão de pesquisa de campo com consequências para o estilo de etnologia a que me refiro. Por um lado, a postura crítica aqui descrita faz parte da nossa trajetória universitária e nos predispõe a observar com atenção as questões políticas relevantes no campo. Por outro lado, o cuidado em preservar a qualidade acadêmica tem gerado modos importantes de abordar certos problemas de amplo espectro na profissão. Para contextualizar, vale a pena discutir as condições em que a pesquisa de campo é normalmente feita por profissionais e os avanços mais relevantes nos estudos indígenas.

O campo no nosso quintal

Raramente um etnógrafo profissional passa um ano inteiro no campo por várias razões, em especial: financiamento limitado, obrigações contratuais e a síndrome do campo no quintal. As agências financiadoras tendem a dispor de recursos que não cobrem tanto tempo. Embora a situação fosse muito pior nos anos 50 e 60, ainda permanece. O grosso dos recursos para pesquisa vem de agências federais ou estaduais com orçamentos que oscilam ao sabor das mudanças em políticas públicas.

Outro fator que limita o tempo no campo é a dificuldade de obter licenças prolongadas dos empregadores. Nas universidades, o contrato limita o pesquisador a um regime de férias de 45 dias, três meses no fim do ano e um mês no meio do ano; em alguns casos, um semestre de licença sabática a cada cinco ou seis anos. Ausências extras envolvem um longo processo burocrático com ou sem salário. Uma viagem ao exterior é igualmente trabalhosa. Um corpo docente reduzido dificulta ainda mais uma ausência mais prolongada. Podemos dizer que atualmente o único contexto que permite pesquisa de campo de 12 meses é o curso de doutorado. É uma situação recente, desde a criação dos programas de doutorado, principalmente no Museu Nacional e na Universidade de Brasília.

Os etnógrafos profissionais fazem curtas viagens a áreas indígenas, especialmente nos meses de verão (de dezembro a março). Este padrão está ligado ao fato de que as áreas indígenas estão relativamente próximas, dando a impressão, falsa em alguns casos, de que chegar ao campo é tarefa fácil. Por exemplo, uma viagem ao Alto Rio Negro, ao Amapá, Acre ou Roraima é quase tão cara em tempo e dinheiro para um brasileiro quanto para um estrangeiro vindo de fora. Além dessas dificuldades, há os altos e baixos da política indigenista oficial, com suas decisões erráticas sobre permitir ou não a entrada de pesquisadores em áreas indígenas⁸.

8 Atualmente, um grande número de pesquisadores, brasileiros e estrangeiros, estão proibidos de entrar em áreas indígenas, especialmente no norte da Amazônia, onde os militares criaram o Projeto Calha Norte, um plano grandioso de defesa das fronteiras, controle de desenvolvimento e monitoramento de ocupação de terras (ALBERT, 1989).

Em parte, devido a essas visitas curtas, os etnógrafos brasileiros raramente conseguem obter um comando adequado da língua indígena local; ou dependem de intérpretes, ou do conhecimento que os indígenas têm de português. Priorizar a problemática das relações interétnicas pode ser uma maneira de dispensar a necessidade de aprender a língua nativa, pois presume que os indígenas tenham longa experiência de convívio com não indígenas e, portanto, um bom comando da língua nacional. Como tudo isso afeta a qualidade dos estudos etnológicos no Brasil?

Naturalmente, um estilo de pesquisa de campo feito em pequenas etapas, aos arrancos, por assim dizer, trará resultados muito diferentes do modo tradicional de fazer etnografia, à moda de Malinowski, que requer estadas longas e contínuas no campo e possíveis retornos curtos muito mais tarde. Já os etnógrafos brasileiros mantêm uma interação prolongada com o povo que estudam, recolhendo material etnográfico ao longo dos anos e, de fato, quase nunca cortando os vínculos com ele.

Podemos tirar algumas conclusões importantes desse contraste de estilos de trabalho de campo. Primeiro, o modo brasileiro de conduzir a pesquisa desafia a mística da permanência prolongada em campo como se fosse o rito de passagem obrigatório para a entrada triunfal no templo da academia. Mesmo no estilo trancos-e-barrancos, os antropólogos brasileiros preservam a qualidade de seus escritos, graças ao longo envolvimento com os indígenas, a um rigoroso foco teórico, ao recorte claro dos problemas investigados e à aguçada sensibilidade para questões sociologicamente críticas. Segundo, levanta a questão das vantagens e desvantagens de uma pesquisa concentrada, mas sincrônica, versus visitas intermitentes, mas recorrentes cobrindo décadas e produzindo uma diacronia. No primeiro caso, temos abundância de ricos detalhes e análises em profundidade que compõem um quadro potente de uma sociedade ou parte dela. No segundo caso, temos a construção gradual do perfil de um povo que se transforma conforme o pesquisador, a cada visita, obtém novos dados e novos olhares. O primeiro estilo seria como uma detalhada fotografia em alta resolução; o segundo estaria mais próximo de um filme com menos foco e mais movimento. Produtos de duas tradições e vocações, os dois estilos demonstram, mais uma vez, que, na antropologia, uma única via está fora do espaço e fora do tempo.

Diz-se que os estudos antropológicos brasileiros têm uma boa dose de criatividade e inovação⁹. Auto complacência à parte, reconheçamos que alguns dos trabalhos mais influentes na etnologia sul-americana vêm de etnógrafos brasileiros, por vezes, em colaboração com colegas estrangeiros. A seguir, apresento duas dessas influências.

9 Num livrinho provocador comparando o *ethos* e os hábitos acadêmicos estadunidense e brasileiro, Roberto Kant de Lima (1985) mostra como a criatividade e a imaginação são estimuladas no treinamento de cientistas sociais no Brasil.

Pessoas são boas para pensar

Desde os tempos dos trabalhos monográficos, como os de Charles Wagley e Eduardo Galvão sobre os Tenetehara (1961), de Baldus sobre os Tapirapé (1970), ou de Nimuendajú sobre os Xerente (1942), Timbira (1946) e Tikuna (1952), a etnografia brasileira mudou muito seu estilo de escrever sobre sociedades indígenas. Opções teóricas passaram a orientar a escolha de sociedades específicas para se conduzir pesquisas de campo. Com o Projeto Harvard-Brasil Central, nos anos 1960, dirigido por David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard, e Roberto Cardoso de Oliveira, do Museu Nacional do Rio de Janeiro, foram feitos vários estudos com povos de língua Jê inspirados na abordagem estruturalista então emergente. Dois antropólogos brasileiros participaram diretamente desse projeto: Roberto DaMatta entre os Apinayé e Júlio Cezar Melatti entre os Krahó.

Do trabalho de Melatti (1971) veio a noção que embasaria posteriores interpretações por “Jê-ólogos” e outros etnólogos, isto é, a ideia de um dualismo na transmissão de atributos humanos: substância física pelos genitores e ingredientes sociais pelos nomeadores. Por sua vez, DaMatta (1976) expandiu esse tema entre os Apinayé, cobrindo todo o sistema de relações e seus fundamentos ideológicos. Num texto coletivo, Seeger, DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro (1979) levaram essa ideia ainda mais adiante, delineando uma teoria da corporalidade que seria o equivalente sul-americano da teoria da descendência da África e teoria da aliança na Austrália.

Essa noção de pessoa entre indígenas brasileiros despertou o interesse da academia no país. Da ideia original que distinguia substância de persona surgiu a “pessoa” como foco de estudos posteriores. Escreveu-se um livro inteiro sobre conceitos de pessoa entre os Krahó (CARNEIRO DA CUNHA, 1978) e o tópico ultrapassou os estudos indígenas quando entrou em domínios como parentesco na sociedade nacional (ABREU FILHO, 1982). É evidente que não estou insinuando que foram os antropólogos brasileiros que “inventaram” a noção de pessoa como um tema de pesquisa - ideia ridícula, se pensarmos na longa lista de estudiosos, começando, no mínimo, com Marcel Mauss. Meus comentários restringem-se à etnologia brasileira e, no máximo, à sul-americana; nada mais grandioso do que isso.

A ênfase na corporalidade, na pessoa, na substância e outros conceitos afins foi como um catalisador teórico para as repetidas afirmações de etnólogos sobre o suposto caráter difuso da organização social indígena no continente. A insistência da fluidez estrutural, tantas vezes repetida (KAPLAN [Overing], 1977; RIVIÈRE, 1984), nada mais é do que a expressão de antropólogos que não encontraram uma alternativa apropriada para analisar o material sul-americano, apesar de insatisfeitos com os modelos gerados por etnografias de outras partes do mundo. Uma estrutura social é mais ou menos fluida com relação a quê? Se o arcabouço em

torno do qual uma estrutura se apoia não tiver a forma de uma elaborada genealogia com regras definidas, mas de uma rede de ideias sobre atributos e componentes dos seres humanos na vida e na morte, das relações com o cosmo, com o mundo natural e sobrenatural, não se deve concluir que tais relações sejam menos sólidas e constitutivas do que dispositivos sócio-jurídicos. Tais estruturas não são nem mais nem menos fluidas do que quaisquer outras. São simplesmente distintas¹⁰.

As repercussões dessa percepção das sociedades indígenas no Brasil são muitas e impactam a produção de novas etnografias (ALBERT, 1985; MONTAGNER MELATTI, 1985; VIVEIROS DE CASTRO, 1986. Ver também KAPLAN [Overing], 1986). Mesmo que o modelo descrito por Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro se encaixe melhor nas sociedades Jê, pois o inspiraram, o fato de se abrirem novas maneiras de perceber estruturas é um passo importante para o avanço teórico da etnografia no Brasil. Intimamente ligados à noção de pessoa e à articulação do natural com o sobrenatural estão outros aspectos da vida indígena que ampliam o interesse em etnografia: arte (VIDAL, 1981), nomeação (RAMOS, 1974) e canibalismo (VIVEIROS DE CASTRO e CARNEIRO DA CUNHA, 1986). Percebemos nesses esforços uma direção, seja ou não intencional: deixar o modo de ser indígena, na sua fascinante diversidade, revelar-se ao etnógrafo que estiver aberto ao inesperado. Na verdade, quanto menos familiar e mais intelectualmente perturbadora for a descoberta etnográfica, mais apreciada será pelo etnógrafo e seus leitores.

Ligada à noção de pessoa e seus refinamentos está a questão da identidade. O que faz com que um indivíduo se sinta diferente dos outros e, *pace* Louis Dumont, ser parte de uma coletividade? Mencionada em vários dos trabalhos citados acima, esta questão tem recebido relativamente pouca atenção (ver VIVEIROS DE CASTRO, 1975) fora do contexto das relações interétnicas.

Ao se considerar identidade, o que prevalece é o nível de contraste e suas variações contextuais. A identidade de uma pessoa bororo do clã Papagaio na sua aldeia é muito diferente da identidade que a mesma pessoa assume no meio regional. No entanto, é a mesma pessoa em ambos os contextos; o que muda é a relação de contraste. Poderíamos dizer que identidade está para diferença assim como o mesmo está para o outro. Entretanto, esses conceitos de identidade e igualdade ainda estão por ser devidamente explorados na antropologia.

10 Esta preocupação foi repetidamente veiculada no Seminário sobre Estrutura Social Comparativa em Sociedades Indígenas da América do Sul que teve lugar no Museu Nacional do Rio de Janeiro em setembro de 1985. Compareceram vários etnólogos brasileiros e alguns estrangeiros. Pouco depois, Kaplan [Overing] (1986) fez uma revisão do campo, indicando, exatamente, esse deslocamento de relações sociais para relações cosmológicas.

Pensando e repensando o contato

Um dos primeiros temas pesquisados por etnógrafos brasileiros foi a situação de contato envolvendo relações interétnicas entre indígenas e não indígenas. Em contraste, a história dos estudos indígenas nos Estados Unidos mostra que os antropólogos respondiam ao desaparecimento de populações indígenas com o que chamaram de *salvage anthropology*, preservando o que restava do que chamavam de cultura original com a coleta de itens da “cultura pura” retirada da memória de informantes que viveram os velhos e bons tempos. Tal método não prosperou no Brasil. Aqui a atenção etnográfica voltou-se para os processos violentos de destruição dos povos indígenas pelo expansionismo branco.

Os métodos e teorias usados para alcançar esses processos variaram ao longo das décadas, conforme a inclinação dos pesquisadores, mas sempre com o propósito de compreender os mecanismos de dominação, as estratégias indígenas de sobrevivência e a transformação das sociedades indígenas de unidades autossuficientes a desvalidos apêndices do poder nacional. Tudo isso era feito juntamente com a pesquisa de culturas tradicionais, sem o espírito de salvar o que restou. Temos, por exemplo, o trabalho de Egon Schaden sobre a mitologia heroica na cultura guarani (1959), mas também sobre aculturação indígena (1965), as análises de Eduardo Galvão sobre o parentesco no Alto Xingu (1953), mas também sobre processos aculturativos no Alto Rio Negro (1959, 1979), os artigos de Herbert Baldus sobre morte, chefia, etc. (1979[1937]), mas também sobre mudança social e o papel dos antropólogos na interação do contato (1960, 1962). O modelo de aculturação trazido dos Estados Unidos por etnógrafos como Charles Wagley e Eduardo Galvão (doutorando na Universidade de Columbia) foi o principal recurso teórico dos anos 1940 e 1950. No entanto, ao atravessar o equador, o modelo sofreu algumas mudanças. Nas mãos de Galvão e, principalmente, de Darcy Ribeiro, ele se politizou. De exercício essencialmente acadêmico sobre a permutação de resultados possíveis quando duas ou mais culturas se encontram, os estudos de aculturação no Brasil, ainda retendo o foco em traços culturais, ganhou uma dimensão crítica ao tentar explicar por que as culturas indígenas estavam sendo exauridas pelo contato com não indígenas.

Naquelas duas décadas, o meio intelectual de São Paulo, tido como o centro acadêmico mais sofisticado do país (PEIRANO, 1981), produziu duas das principais figuras da etnologia brasileira, cuja influência nos estudos de relações interétnicas não pode ser ignorada. O que se segue é um breve relato da contribuição de ambos para o entendimento do contato interétnico. Cada um à sua maneira, eles imprimiram um estilo de engajamento que transcende suas trajetórias e carreiras individuais.

Darcy Ribeiro, um dos etnólogos contratados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos anos 1950, combinava uma abordagem neo evolucionista com inclinação

marxista, o que resultou numa série de ensaios notáveis (1970) que analisam as várias faces do contato interétnico em diversas regiões do país, com diferentes graus de impacto sobre as populações indígenas, mas todas levando morte e miséria a muitos milhares de pessoas. Seu estilo cortante e comovente é admirado no Brasil e em outros países da América Latina, principalmente, onde viveu durante o exílio político. Suas denúncias de etnocídio e extermínio de vidas indígenas são realçadas pela habilidade de comover plateias e leitores. Com base na abundante evidência de destruição de povos indígenas, vaticinou seu desaparecimento em 50 anos, depois de devastados por doenças infecciosas, perda de terras e dignidade étnica e, finalmente, serem reduzidos a “índios genéricos” sem eira nem beira nem identidade tribal.

A história desmentiu a profecia de Ribeiro¹¹. Ao se organizarem em torno de injustiças comuns a todos, os indígenas brasileiros também fortalecem sua identidade étnica. O “índio genérico” de Ribeiro nunca se materializou. De fato, o termo Índio, apropriado por eles próprios, chegou a se tornar um recurso político convertido numa figura ativa no contexto de antagonismo interétnico. Ser índio no Brasil agora é ser um importante ator no cenário político nacional (RAMOS, 1988b).

No entanto, isso não diminui o valor do trabalho de Ribeiro. Um dos seus textos mais comoventes na etnografia do contato é o relato de um homem tupi, Uirá, em busca da divindade Maíra e a terra prometida. Frustrado nessa busca e tendo sofrido toda sorte de humilhações a caminho do mar, ele é mandado de volta por agentes do SPI. Totalmente destroçado, ele se suicida jogando-se num rio infestado de piranhas (RIBEIRO, 1957). A terra prometida já não estava mais neste mundo, como antes da invasão dos brancos (CLASTRES, 1978).

Outros estudos de Darcy Ribeiro sobre os Kadiwéu (1948, 1950) e os Urubu-Kaapor (1955; e com BERTA RIBEIRO, 1957) têm um caráter fragmentário e carecem da força de “Uirá sai ao encontro de Maíra” (ver também 1974) e do livro *Os índios e a civilização* (1970). Neste último, discorre sobre as muitas frentes de expansão nacional: agrícola, pecuária, extrativista (borracha, castanha do Pará) e evangelização. Atribui diferentes graus de virulência a cada uma, sendo a extrativista a menos danosa, o que talvez fosse o caso na década de 1950, mas não mais nos anos 70 e 80. Com a construção de estradas na Amazônia veio o interesse em extração de madeira e minério. A escala das operações de minério não se comparada às descrições de Ribeiro de pequenos bandos de coletores

11 Durante um seminário sobre Expansão de Fronteiras na Amazônia, realizado em Gainesville, Flórida, em fevereiro de 1982, Darcy Ribeiro e Charles Wagley disseram estar felizes em admitir que estavam errados ao prever a extinção total dos indígenas brasileiros. Face o movimento pan-indígena dos anos 1970 e 1980, ambos reconheceram a extraordinária resiliência dos povos indígenas no Brasil e sua capacidade de sobreviver a tudo e a todos (Ramos 1988b).

de castanha ou de indivíduos isolados em busca de látex. Hoje a mineração envolve centenas de milhares de garimpeiros ou o maquinário pesado de extração industrial (CEDI-CONAGE, 1988; RAMOS, 1984).

Seja no presente, seja no passado, a infestação de doenças contagiosas é e sempre foi um dos maiores matadores de povos indígenas, em especial, aqueles com pouco tempo de contato. Estima-se que, em 1500, cerca de cinco milhões de indígenas viviam no território brasileiro. No fim dos anos 1950, a população indígena chegou ao ponto mais baixo com menos de 100 mil pessoas, teve uma pequena recuperação nas últimas décadas e hoje é estimada em cerca de 200 mil, menos de 0,2 por cento da população brasileira. Ribeiro descreve com maestria esse processo de contaminação e dizimação.

Seu modelo de transfiguração étnica, mesmo inovador, embora fortemente influenciado pelo modelo da aculturação, não foi suficientemente aguçado para dar conta das consequências multifacetadas e multidimensionais do contato interétnico. Suas conquistas teóricas e metodológicas são importantes, mas ficaram um tanto ofuscadas pela grande habilidade de transmitir ao leitor a sensação de desespero, injustiça, impotência e a irreversibilidade de tudo que o contato traz aos indígenas. Seu livro de 1970 é um tributo que um etnógrafo extremamente sensível rende a essa porção sofrida da humanidade. Sensibilidade e visão crítica são os seus maiores atributos antropológicos.

Nos anos 1960, o modelo da aculturação declinava e ia sendo substituído por outro que ficou conhecido como “fricção interétnica”. Seu proponente, Roberto Cardoso de Oliveira, ex-estudante de filosofia e ex-aluno de Florestan Fernandes, trabalhou com Darcy Ribeiro no SPI. Suas pesquisas de campo entre os Terena e Tikuna foram motivadas por seu grande interesse na sociologia do contato. Ambos os povos têm longa experiência com não indígenas, mas de modos distintos: os Terena cercados por fazendeiros e pecuaristas, os Tikuna, por seringueiros e seringalistas. Dentre os trabalhos que resultaram dessas pesquisas estão, principalmente, *O processo de assimilação dos Terena* (1960) e *O índio e o mundo dos brancos* (1964; ver também 1968, 1983).

Cardoso de Oliveira desviou a ênfase do foco cultural da aculturação para o campo das relações interétnicas. Inspirado no trabalho de Georges Balandier sobre a África Negra, em especial o conceito de situação colonial e o postulado da “totalidade sincrética”, tomou como seu objeto de pesquisa a situação interétnica na qual indígenas e não indígenas coexistem e desenvolvem modos de interação próprios do contexto de contato. Percebe essa inter-relação como assimétrica, gerando interesses diametralmente opostos. Além disso, numa passagem muito citada (1972: 85-86), sustenta que ambas as partes do contato interétnico são interdependentes, “por mais paradoxal que pareça”. O problema com esta frase

é que pode dar a impressão de pôr os indígenas numa posição mais equiparada aos não indígenas do que realmente é. Todo o processo de atração e pacificação de povos indígenas isolados é destinado a produzir dependência apenas para os indígenas. De fato, a assimetria da relação indígena-não indígena é virtualmente total, pois envolve uma dependência unilateral. Interdependência e oposição diametral podem existir na África, onde os brancos, apesar de reter o poder, são minoria demográfica, dependendo, portanto, de mão de obra negra, etc. Esse não é o caso dos indígenas no Brasil.

O modelo da fricção interétnica elaborado por Cardoso de Oliveira alcançou mais visibilidade do que o de transfiguração étnica de Darcy Ribeiro, embora, num certo sentido, lhe dê continuidade. Diversos estudantes de Cardoso de Oliveira desenvolveram projetos focalizando a fricção interétnica em várias partes do país (LARAIA e DAMATTA, 1967; MELATTI, 1967; SANTOS, 1970, 1973); e, até hoje [em 1990], quem trabalha com o tema do contato interétnico, invariavelmente, usa esse modelo de análise.

Em contraste com Ribeiro, Cardoso de Oliveira destaca-se por seus interesses teóricos e metodológicos e pela constante busca por novos modos de ver a problemática do contato. Enquanto o modelo de análise de Ribeiro depende muito mais do seu talento pessoal do que da aplicação cuidadosa e replicável de um esquema conceitual, a força de Cardoso de Oliveira está, justamente, nisso. Da fricção interétnica voltou sua atenção para a questão da identidade (1976, 1983) e daí para a etnicidade (1976).

Contido como pesquisador de campo, optou pelo que chamou de sociologia do Brasil indígena (1972). Sua sociologia é crítica, inspirada no trabalho de autores tão diversos como Poulantzas, Mauss e Lévi-Strauss com uma dose de fenomenologia. Insistia que o estudo da ideologia no contexto de identidade étnica não deve se dissociar das relações sociais, mas não é raro que o primeiro pese mais do que o segundo.

É difícil exagerar a influência de Cardoso de Oliveira na antropologia brasileira. Com seus escritos e ensinamentos forjou muitas carreiras em antropologia, não apenas no Brasil. O projeto de ficção interétnica, com ênfase na situação de contato envolvendo indígenas e não indígenas, provocou a necessidade de se saber mais sobre as populações regionais em contato com grupos indígenas. Dois grandes projetos - no Brasil Central e no Nordeste - levaram ao estudo da expansão de fronteiras. Dentre os resultados dessas pesquisas, temos o estudo de Lygia Sigaud no Nordeste rural (1979, 1980) e de Otávio Velho na Amazônia rural (1972). Por sua vez, ambos formaram novos pesquisadores sobre esses tópicos.

O contato interétnico, sem dúvida, passou a ser uma marca registrada da antropologia brasileira. Por mais de três décadas, muitos estudantes de sociedades

indígenas, estimulados por Cardoso de Oliveira, foram a campo com uma ou outra versão do seu modelo de fricção interétnica. Apesar da alta qualidade dessas pesquisas, a maior parte continua inédita na forma de teses e dissertações, tanto no Museu Nacional como na Universidade de Brasília, as duas instituições onde Cardoso de Oliveira lecionou por mais tempo, num total de quase 30 anos.

Porém, esses tempos heroicos e carismáticos, na expressão do próprio Cardoso de Oliveira (1988), chegaram ao fim. Nos anos 1970, a tendência migrou da órbita de figuras paternas em torno de inclinações teóricas ou posturas políticas para um arranjo disperso de etnógrafos com cargos em várias instituições, especialmente, universidades públicas. Formamos agora um corpo acéfalo num tipo de “anarquia ordeira”, ao estilo Nuer. Temos nossas diferenças, picuinhas, simpatias e antipatias por este ou aquele estilo de antropologia (seja estruturalista, marxista, interacionista, simbólica ou interpretativa), mas, como os Nuer, nos unimos contra um inimigo comum sempre que surgem problemas sérios sobre os direitos humanos dos povos indígenas. Não somos exatamente o melhor exemplo de família aconchegante e unida, mas podemos contar com o apoio uns dos outros em situações críticas. Na atual conjuntura, talvez sejamos um caso de oposição segmentária etnológica.

Como parte do interesse no tema do contato interétnico, alguns de nós incursionamos por outros tópicos semelhantes. Temos o trabalho de Júlio Cezar Melatti sobre messianismo krahó (1972), de João Pacheco de Oliveira sobre faccionalismo Tikuna (1977, 1989), da minha parte sobre relações intertribais como contraponto a relações interétnicas (RAMOS, 1980).

Indo e vindo da academia à política

A motivação para esses estudos de relações interétnicas é expor o processo de dominação sob a qual os indígenas são forçados a viver depois do que chamam “pacificação”, exilados nas camadas mais pobres da população rural. Perdem terras e a liberdade de viver de acordo com seus cânones culturais. Sofrem uma dupla punição: por serem economicamente carentes e por serem etnicamente diferentes.

Oficialmente, “índio” é uma condição temporária. Ao longo da história do protecionismo oficial, a começar pela criação do SPI em 1910, e continuando com sua sucessora, a Funai, todas as políticas sobre assuntos indígenas foram orientadas à integração. O envolvimento do governo nessas políticas tem aumentado a ponto de se tornarem, na última década, uma questão de segurança nacional. Tal integração significa transformar os “índios” em “brancos”. No entanto, se a política oficial enfatiza a necessidade de dissolver os indígenas na massa supostamente indiferenciada de brasileiros, a população regional que interage direta ou indiretamente com eles recusa-se a aceitá-los como iguais. Esse *double*

bind faz dos indígenas um alvo permanente de preconceitos, discriminação e perseguição explícita (RAMOS, 1985).

Por um lado, a integração nesses termos aniquila os modos de vida próprios dos povos indígenas. Considerando que a população nacional também é muito diversificada, exigir uniformidade dos indígenas é duplamente discriminatório: primeiro, nega a legitimidade de seus estilos de vida; segundo, impõe-lhes uma acomodação que não é requerida de mais ninguém no país.

Por outro lado, manter os indígenas sob um eterno bombardeio de medidas discriminatórias, como é frequente a nível local, equivale a uma aniquilação psicológica. Independentemente da perspectiva que tomemos, tanto a integração como a segregação são formas distintas de alcançar o mesmo fim: a negação da alteridade legítima. E ser indígena é ser outro no contexto interétnico. Fora do contraste com “brancos”, não há “índios”.

A ação mais eficaz para quebrar esse impasse viria dos próprios indígenas através de seus movimentos sociais. Com resultados ainda incipientes, o movimento indígena tem avançado, apesar das ações repressoras contra seus líderes, massacres de famílias inteiras, prisões ilegais e outras medidas coercivas por parte de fazendeiros, garimpeiros, madeireiros, etc.

A antropologia brasileira ainda não acompanha como deveria os acontecimentos da última década que tem assistido a profundas transformações no papel político dos indígenas a nível local e nacional. Nenhuma das abordagens teóricas conhecidas - aculturação, fricção interétnica ou etnicidade - parece dar conta de desvendar as complexidades dos movimentos indígenas atuais no Brasil. São necessários instrumentos mais ágeis e sensíveis para escrutinar o conjunto de personagens caleidoscópicas no cenário político indígena, o ritmo acelerado da mudança de táticas, estratégias e perspectivas e, igualmente importante, a perda de posição dos antropólogos como porta-vozes dos indígenas. É evidente, mais do que nunca, a inadequação do abismo entre sujeito e objeto, o esteio da antropologia tradicional, que vem à tona em fulgurante desalinho. Talvez a experiência seja nova demais para ser examinada com as costumeiras ferramentas teóricas e recente demais para se desenvolver outras mais apropriadas.

Um passo nessa direção é o esforço para desmistificar a noção de que sociedades “totêmicas” são ahistóricas ou frias e firmar de uma vez por todas que não apenas a história é praticada pelos indígenas, mas é moldada em seus próprios termos. Talvez não a reconheçamos como tal à primeira vista, mas faz parte das suas tradições vivas (RAMOS, 1988b).

De fato, o interesse por etno-história reaparece no Brasil depois de um hiato quando predominou o estruturalismo (CARNEIRO DA CUNHA, 1987; FARAGE, 1985; LARAIA, 1984-85; SILVA, 1984; WRIGHT, 1981). Sem dúvida, essa nova atenção é motivada pela urgência de compreender o processo de politização, ou seja, a inserção dos indígenas na arena política nacional. É o efeito de retroalimentação do engajamento dos antropólogos com o destino dos povos indígenas. Ele fornece ao etnólogo os elementos que lhe permitem desenvolver análises lúcidas e significativas do complexo processo do contato interétnico no qual ele próprio é um ator inescapável.

Talvez a maior novidade na história da etnologia seja a experiência de antropólogos e indígenas trabalharem juntos, participando na organização de encontros, na redação de documentos e em negociações com autoridades. O papel ativo dos etnólogos deveria ser parte dos avanços teóricos que vierem. O antropólogo como cidadão tem a responsabilidade para com o povo que estuda, mas também para com a disciplina que pratica.

Agradecimentos. Sou grata a Klaas Woortmann, Mariza Peirano, Bruce Albert, Vincent Crapanzano e Waud Kracke por sua leitura e comentários.