



CONSIDERAÇÕES SOBRE DUAS DIFERENTES FORMAS DE SE FAZER ETNOLOGIA

**Marcelo Caetano de Cernev Rosa*

RESUMO

Este artigo procura expor o debate entre Eduardo Viveiros de Castro e João Pacheco de Oliveira Filho, ocorrido no final da década de 90, sobre o desenvolvimento da etnologia brasileira. Apesar de polêmico, tal debate baliza duas formas importantes de se fazer antropologia que devem ser consideradas frente aos desafios da pesquisa etnológica nos dias atuais.

PALAVRAS-CHAVE: Etnologia; Etnogênese; Cultura; Análise Situacional.

ABSTRACT

This article tries to explain the debate between Eduardo Viveiros de Castro and João Pacheco de Oliveira Filho, which occurred in the end of the 90's, on the development of the Brazilian ethnology. Despite polemic, such debate presents two important forms of making anthropology that are to be considered in face of the challenges of the ethnological research of the present day.

KEY-WORDS: Ethnology; Ethnogenesis; Culture; Situational Analysis.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, procuro fazer uma reflexão sobre as possibilidades e limitações de duas formas de se fazer etnologia no Brasil, valendo-me do debate entre Eduardo Viveiros de Castro e João Pacheco Filho, ambos do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Certamente, o debate a que me refiro não possui motivações exclusivamente acadêmicas. Todavia, isto não impede a possibilidade de extrairmos dele importantes elementos para uma reflexão sobre dois caminhos, ou vertentes distintas de enfoque sobre a prática da etnologia, assim como sobre suas respectivas instrumentalidades e limitações.

* Docente da UniFil.

Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas.

E-mail: mCCR@filadelfia.br

Este texto pode ser dividido em três partes. Na primeira, apresento em linhas gerais a argumentação de Oliveira. Em seguida, procuro expor os contrapontos de Viveiros de Castro àquela argumentação. Na terceira, faço algumas considerações sobre o debate.

A etnogênese das populações indígenas nordestinas, segundo Oliveira Filho

Podemos destacar da argumentação de OLIVEIRA (1998), dentre outros elementos, dois pontos principais, segundo este autor:

os povos indígenas do Nordeste brasileiro,¹ não teriam sido estudados pelos antropólogos americanistas, em virtude de não se enquadrarem nos interesses desses pesquisadores, vindo a constituir uma espécie de “etnologia menor”;

os povos indígenas do Nordeste estariam apresentando uma característica aparentemente contraditória, à medida em que, ao longo das últimas décadas, o número de populações teria aumentado consideravelmente, passando de 10 etnias, na década de 50, para 23, em 1994;

Oliveira procura demonstrar como, desde a primeira metade do século, as populações indígenas situadas no Nordeste têm sido vistas pela etnologia como populações caracterizadas por sua integração à sociedade envolvente e pela perda de seus elementos tradicionais. Neste sentido, ele faz menção ao trabalho de Galvão, **Áreas culturais indígenas do Brasil 1900/1959** e ao **Handbook of South American Indians** que, em suas ópticas, contribuíram para reforçar essa visão.

Como justificativa para o suposto “pouco” interesse que estas populações teriam despertado nos etnólogos, principalmente no que diz respeito aos “americanistas norte-americanos”,² o autor cita uma passagem de Lévi-Strauss, na qual este afirma:

¹ Estou mantendo nestes dois itens o termo “índios do Nordeste”, tal como está presente no texto de OLIVEIRA; no entanto, a partir deste momento procurarei utilizar expressões que se aproximem do sentido de “índios no Nordeste”, pois considero que esta segunda forma seja mais adequada para se referir a populações autóctones, em virtude de que as classificações regionais não são constitutivas de suas formas de organização social. Cabe lembrar que, no caso brasileiro, existem várias populações indígenas que não se encerram nos limites do território nacional, mas que, pelo contrário, estão presentes em territórios atualmente pertencentes a outros países. Além disto, como será visto no decorrer deste trabalho, PEIRANO utiliza estas duas diferentes grafias para se referir às populações indígenas para distinguir duas maneiras distintas de se fazer etnologia no Brasil.

² Como pode ser percebido, através de uma leitura atenta do texto, quando OLIVEIRA menciona a expressão “americanistas norte-americanos”, esta engloba também os próprios etnólogos brasileiros, numa referência indireta a Viveiros de Castro.

O antropólogo é o astrônomo das ciências sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.472 *apud* OLIVEIRA, 1998, p.49).

O argumento de Oliveira caminha no sentido de relacionar a “*pouca distintividade cultural*” daquelas populações indígenas à passagem mencionada acima, visando proporcionar uma suposta explicação do porquê, em sua opinião, a etnologia americanista não teria se interessado pelas populações indígenas presentes no Nordeste.

Em outras palavras, pode-se dizer que, segundo Oliveira, em virtude de que a concepção do antropólogo, enquanto “astrônomo”, não seria aplicável àquelas populações indígenas, e já que a etnologia americanista, em sua concepção, seria devedora, dentre outras orientações teóricas, ao estruturalismo levistraussiano, o desinteresse em tais populações por parte dos “*americanistas*” seria quase que uma decorrência natural.

Porém, o “*descrédito*” em relação às populações autóctones presentes no Nordeste não seria oriundo apenas de uma óptica negativista presente em obras de referência, como, por exemplo, a de Galvão, mencionada acima, nem tampouco da suposta falta de interesse que os americanistas teriam demonstrado para com tais populações. Oliveira afirma que Darcy Ribeiro teria sido ainda mais incisivo, ao se referir às populações indígenas presentes no Nordeste como “resíduos de população indígena e magotes de índios desajustados”. Segundo Ribeiro, tais populações estariam numa fase tão adiantada de aculturação que não mais poderiam ser consideradas como sujeitos históricos.

Uma vez apresentada a conotação negativa para com as populações indígenas presentes no Nordeste, Oliveira procura destacar que seria através de “*fatos de natureza política*” que determinadas populações autóctones presentes no Nordeste estariam voltando a adquirir uma certa “*visibilidade*”³ no cenário nacional, vindo, inclusive, a despertar o interesse de pesquisadores de seu grupo.

³ Em que pesem as críticas de OLIVEIRA (1998:62) à utilização de termos que se remetam aos atributos de visibilidade/invisibilidade, por estarem relacionados, em sua opinião, ao que ele denomina como uma “*etnologia das perdas e das ausências culturais*”, reservo-me o direito de, neste trabalho, utilizar termos desta natureza como mero artifício descritivo.



Sua argumentação em relação a este ponto é muito interessante, pois, se por um lado, tais populações teriam perdido sua “*visibilidade*” à etnologia e, de certa forma, parte de sua “*essência*” – afinal, nesta perspectiva, eles eram considerados como aculturados - por outro, seria através das demandas pelo acesso à terra que tais populações estariam despertando a atenção de uma determinada etnologia.

Oliveira procura destacar que as análises mais contemporâneas que têm procurado focar tais populações apresentam em comum o caráter de serem pesquisas orientadas para uma determinada prática política.

O que aí ocorre exemplifica uma trajetória possível de institucionalização para uma antropologia periférica, tal como observado por Peirano [...]: em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou ainda com a dimensão política dos conceitos da antropologia. (OLIVEIRA, 1998, p.51.)

Desta forma, os “*novos estudos*”, surgidos a partir do início da década de 1990, sobre as populações indígenas presentes no Nordeste, estariam centrados em questões que dizem respeito tanto à problemática das emergências étnicas, quanto à da reconstrução cultural. E, em sua perspectiva, eles representariam um avanço significativo em relação às demais perspectivas de análise que, até então, só teriam conseguido vislumbrar tais populações em termos de *perdas*.

A “*etnologia das perdas*” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. E é orientado por essas preocupações teóricas, que se constituiu do início dos anos 90 para cá um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste, ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e - é importante acrescentar - nos estudos brasileiros sobre contato interétnico (OLIVEIRA, 1998, p.53).

Para propor uma forma de análise que possibilite compreender o que teria ocorrido no caso das populações indígenas presentes no Nordeste, Oliveira se vale das concepções de Barth sobre grupos étnicos e suas fronteiras. Porém, ele indica a necessidade de fazer alguns “*ajustes*” nas proposições desse autor.

Oliveira destaca que Barth, concebe um grupo étnico como um:

[...] tipo organizacional, onde uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente [...] cujos limites seriam sempre construídos situacionalmente pelos próprios membros daquela sociedade (OLIVEIRA, 1998, p.55).

Ocorre um deslocamento do foco da análise, que deixa de se posicionar frente a culturas isoladas, e passa a estar dirigido para processos identitários que devem ser estudados *em contextos precisos e percebidos como atos políticos*⁴ (OLIVEIRA, 1998, p.55).

No entanto, a estas formulações de Barth, Oliveira acrescenta a necessidade de se considerar que a interação entre as sociedades seria processada no interior *de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-Nação* (1998, p.55). E, neste sentido, ele procura ressaltar a importância que a “dimensão territorial” teria para a compreensão da incorporação de diferentes populações étnicas no interior deste Estado-Nação.

Oliveira considera a noção de *territorialização* como algo fundamental, comparando o seu valor heurístico ao da noção de situação colonial. Segundo ele, seria através da territorialização, enquanto um ato de natureza política, que se propiciaria a formação de uma identidade própria, de uma determinada coletividade, vindo, inclusive, a reestruturar suas formas culturais. Neste sentido, pode-se afirmar - como também o faz Viveiros de Castro - que, para esse autor, a territorialização teria um caráter *sociogenético* em relação aos grupos indígenas, à medida em que sua atuação não se restringiria somente à formação de certos mecanismos de liderança e de representação, mas, também, seria *estruturante* da própria cultura dos grupos envolvidos. Em suas próprias palavras:

A noção de territorialização tem a mesma função heurística que a de situação colonial - trabalhada por BALANDIER (1951), reelaborada por CARDOSO de OLIVEIRA (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por STOCKING JR. (1991) - da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera política que associa - de forma prescritiva e insofismável - um conjunto de indivíduos e grupos a limites geo-

⁴ Isto, na óptica de OLIVEIRA, representaria um importante e necessário afastamento em relação ao culturalismo.

gráficos bem determinados. É esse ato político - constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) - que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica. O que estou aqui chamando de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo - nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” - vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). E aí volto a reencontrar Barth, mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social. As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (OLIVEIRA, 1998, p.56).

Assim, em sua perspectiva, as populações indígenas presentes no Nordeste teriam passado no decorrer do tempo por vários processos diferentes de territorialização. Um primeiro ocorrido em associação às missões religiosas dos séculos XVII e XVIII; um segundo ocorrido no século passado, relacionado à agência indigenista (SPI); e um terceiro, já nas décadas de 70/80. Enquanto o primeiro processo de territorialização teria pretendido aldear tais populações e catequizá-las, procurando integrá-las à sociedade envolvente, os demais possuíam naturezas diversas.

Posteriormente à Lei de Terras (1850), os governos das províncias acabaram extinguindo os antigos aldeamentos indígenas, que haviam sido criados pelas missões, incorporando os seus territórios. Assim, antes mesmo do final do século XIX, destituídos de seus territórios, tais populações teriam deixado de ser reconhecidas como grupos ou coletividades, e passaram a ser referidas individualmente como “*remanescentes*”, “*descendentes*”, ou como “*índios misturados*”.

Oliveira destaca que, no segundo processo de territorialização, iniciado a partir da segunda década do século passado, houve a implantação de diversos postos indígenas, principalmente a partir dos anos 30, em várias áreas do Nordeste, demarcando e destinando terras a várias populações.

Tal processo de territorialização teria imposto, segundo ele, determinadas instituições e crenças, possibilitando o desenvolvimento de uma certa *indianidade* que poderia ser percebida em dois pontos centrais: na estrutura política da maioria das áreas indígenas, que passou a dispor de três elementos distintos (cacique, pajé e conselheiro), que inclusive passariam a ser vistos como “*tradicionais*” e “*autenticamente indígenas*”; e na utilização de rituais diferenciadores, como o *toré*.

O terceiro movimento de territorialização teria ocorrido nas décadas de 70 e 80, quando se tornaram conhecidas as demandas de populações até então não reconhecidas e que também não constavam da literatura etnográfica. Por este motivo, populações como os Tinguí-Botó, os Karapotó, os Kantaruré, os Jeripancó, os Tapeba e os Wassu teriam sido descritos como “*novas etnias*” ou “*índios emergentes*”.

No entanto, segundo Oliveira, estes termos, assim como alguns outros que têm sido utilizados para se referir a tais populações, não seriam corretos. Um caminho que ele considera mais adequado passaria pela noção de *diáspora*, formulada por Clifford: *diáspora remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (home) e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social ...* (OLIVEIRA, 1998, p.63). Porém, Clifford exclui a possibilidade de utilização do termo *diáspora* às populações indígenas, exclusão da qual Oliveira discorda. Em suas palavras:

A razão da exclusão dos povos indígenas do conceito guarda-chuva de *diáspora* parece-me vazada em um uso esquemático das polaridades culturais em uma situação interétnica, o que a meu ver, inclusive, compromete o esforço de Clifford na construção relacional do conceito de *diáspora*. Mas o que interessa aqui é outro aspecto: feitas as devidas ressalvas, poderia dizer que Clifford, implicitamente, estaria sinalizando a importância da relação com a origem como característica das identidades indígenas. Por que os povos indígenas nunca chegariam à condição de *unhomed* [...], tão típica das populações que sofrem processos migratórios? (OLIVEIRA, 1998, p.63-64).

Baseado na noção de diáspora, o autor propõe a utilização da imagem da “viagem da volta”, referindo-se a uma passagem que Torquato Neto teria registrado em versos, da experiência de migração dos nordestinos: “*desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução*” (OLIVEIRA, 1998, p.64).

Segundo Oliveira, a utilização dessa imagem figurativa teria como finalidade superar a polaridade existente no interior dos debates sobre etnicidade entre duas posturas distintas, que ele denomina como sendo composta, de um lado, pelos instrumentalistas (dentre os quais relaciona Barth) e, de outro, pelos primordialistas (Geertz, Keyes dentre outros).

Neste sentido, ele procura afirmar a necessidade de se considerar que ambas as posições – tanto instrumentalista quanto primordialista – não seriam mutuamente excludentes entre si, mas, pelo contrário, possibilitariam operar com diferentes dimensões constitutivas da etnicidade, dimensões estas que deveriam ser levadas em conta.

A imagem figurativa por mim utilizada tem, justamente, como finalidade superar essa polaridade, também objeto de reflexão de Carneiro da CUNHA (1987), mostrando que ambas as correntes apontam para dimensões constitutivas, sem as quais a etnicidade não poderia ser pensada. A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (OLIVEIRA, 1998, p.64).

Oliveira teria escolhido a imagem da “*viagem da volta*” por dois motivos principais: primeiro, porque ela expressaria tanto a existência de uma relação entre “*eticidade e território*”, quanto a relação que denomina como entre “*identidade e características físicas*”.

A expressão “enterrada no umbigo” traz para os nordestinos uma associação muito particular. [...] Como é freqüente nessas

regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma “simpatia”) aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia. [...] O outro ponto é a relação entre etnicidade e características físicas. Ao dizer que sua natureza está “gravada” na própria mão, o narrador cria um vínculo primário inextirpável, transmitido biologicamente, entre ele e a coletividade maior. Trata-se de algo muito mais forte do que uma lealdade, a qual remeteria a fenômenos socioculturais e a contextos e oportunidades de atualização histórica (ou não). Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente (“dentro e fora, assim comigo”), a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta (OLIVEIRA, 1998, p.64-65).

Em segundo lugar, os estudos mais recentes sobre os grupos étnicos presentes no nordeste comprovariam a importância que as peregrinações possuem como meios de construção de unidades socioculturais, o que, conforme ele enfatiza, já é de conhecimento dos antropólogos, desde Turner.

O autor apresenta dados etnográficos sobre viagens que determinados líderes das populações autóctones fizeram com vista a obter o reconhecimento e a demarcação de suas terras, junto ao SPI. Tais viagens teriam não somente se constituído em romarias políticas, mas [...] *instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses dispersos e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente; mas que também teriam adquirido um [...] sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva* (OLIVEIRA, 1998, p.65-66).

Antes de fechar sua exposição, Oliveira retorna ao tema das divergências para com os “*americanistas*”. Citando BERNARD e GRUZINSKI (1992), ele afirma que, segundo tais autores, a antropologia americanista teria se esquecido dos mestiços (ou seja, dos “*índios misturados*”). Quanto ao que considera como sendo os “*pressupostos do americanismo*”, Oliveira propõe quatro pontos de ruptura:

- questiona um excesso de abstração no que diz respeito aos contextos de onde os etnólogos obtêm suas informações;
- ressalta a impossibilidade de “*descrever os fatos e acontecimentos dentro de uma cultura a partir de uma temporalidade única e homogeneizadora*” (OLIVEIRA, 1998, p.68);
- aponta a necessidade de resgatar a polifonia das populações, inclusive levando-se em conta que “*As ações e os conteúdos simbólicos que trazem não correspondem unicamente a uma projeção de modelos atemporais e inconscientes, mas representam uma solução a problemas (inclusive com uma dimensão ético-valorativa) surgidos no curso das interações*;
- afirma não considerar as culturas como simplesmente coextensivas às sociedades nacionais ou aos grupos étnicos.

Tais observações de Oliveira, apontam para a necessidade de uma espécie de incursão pela história, na prática da etnografia. Como ele mesmo afirma,

... a [...] intenção não é propor uma etnologia dos “Índios do Nordeste”, ou mesmo uma etnologia dos “índios misturados”, que funcionasse como um contraponto ao modelo dos americanistas. ... [mas] ... talvez fosse oportuno destacar a preocupação de buscar caminhos para uma possível “antropologia histórica” (OLIVEIRA:, 1998, p.68).

A etnologia brasileira segundo Viveiros de Castro

Em um texto publicado no final da década de 90, Viveiros de Castro procura fazer uma espécie de “*balanço*” da etnologia brasileira. Neste, ele estabelece diálogos com vários autores, dentre os quais podemos destacar Alcida Ramos e Mariza Peirano. Porém, é possível perceber que o texto foi construído com o objetivo principal de responder às críticas dirigidas por Oliveira aos “*americanistas*”. Assim, procuro salientar alguns dos aspectos que considero como os mais pertinentes no interior deste debate.⁵

⁵ Cabe ressaltar que em virtude dos objetivos do presente trabalho, a riqueza e a complexidade do texto de Viveiros de Castro, a que estou me referindo, provavelmente não serão tão visíveis ao leitor, como mereceria.

Viveiros de Castro, de uma forma bastante direta, coloca as “cartas na mesa”, nomeando quais são os envolvidos no debate que surgiu no Museu Nacional. Se autodenominando “*uma das encarnações atuais da ‘etnologia clássica’*”, ele se refere a Oliveira, assim como a seus discípulos, como pertencentes à “*escola contatualista*” e, em determinadas passagens, de forma irônica, como pertencentes à “*variante fundamentalista*” dessa escola.⁶

Várias são as críticas que o autor formula à escola contatualista. A começar pelo que Oliveira denominou como “*etnologia das perdas*”, Viveiros de Castro procura demonstrar que a leitura feita por Oliveira sobre o desenvolvimento da antropologia no Brasil não seria adequada. No balanço crítico realizado por esse etnólogo, não teria sido levada em conta a existência de toda uma série de autores – trata-se obviamente dos não-contatualistas - cujos aportes seriam bastante significativos.

Viveiros de Castro ressalta a distinção formulada por Peirano entre duas formas de se considerarem as populações indígenas em relação a um contexto mais amplo. Segundo a autora, tais populações podem ser consideradas como *índios no Brasil* ou *índios do Brasil*. Valendo-se desta distinção, o autor procura demonstrar como as análises dos contatualistas se aproximam muito mais da primeira formulação do que da segunda. Desta forma, segundo ele, os componentes dessa escola estariam fazendo muito mais uma “*sociologia do Brasil*” do que uma antropologia indígena.

Viveiros de Castro indica que, durante algum tempo, a etnologia brasileira foi vista através de prismas dicotômicos. Por um lado, haveria enfoques supostamente direcionados às “*dimensões internas*” das populações indígenas; por outro, enfoques que procurariam trabalhar com os processos de “*contato interétnico*”.

Fazendo uso de uma perspectiva deste tipo, o autor destaca que, segundo os contatualistas, as análises realizadas pela etnologia clássica supostamente se limitariam aos aspectos “*internos*” das sociedades indígenas em detrimento dos aspectos “*externos*”. No entanto, Viveiros de Castro procura frisar que esta distinção entre “*interno*” e “*externo*” é algo que não se pode aplicar. Para as sociedades indígenas com as quais tem trabalhado, o que na óptica do etnólogo aparentemente poderia ser considerado como algo externo a tais populações, seria algo que, na verdade, seria apreendido pela cultura de tais populações como um elemento interno. Assim, essa crítica, segundo ele, não teria qualquer fundamento.

⁶Neste trabalho adoto determinados termos, que Viveiros de Castro utiliza para diferenciar as duas perspectivas que estão em oposição neste debate. Utilizo os termos “etnologia clássica” e “etnologia não contatualista” como sinônimos, e em contraposição a estes, os termos “etnologia do contato” e “etnologia contatualista”.

Segundo Viveiros de Castro, a etnologia não-contatualista não teria deixado de se ocupar daquilo que, na perspectiva de Oliveira, corresponderia ao que ele denomina como “*aspectos externos*”. Assim, a questão do contato interétnico teria sido incorporada pela etnologia não-contatualista, como parte das cosmologias nativas das populações com quem esteve trabalhando. Em suas próprias palavras,

A dita “etnologia clássica”, assim, incorporou a questão do contato interétnico, valendo-se dos conhecimentos que viera acumulando desde as décadas anteriores. O tema da transformação foi dissociado da teoria do “acamponesamento” [...] e de outras objetivações igualmente redutoras, passando a se inscrever no plano mesmo dos pressupostos sociocosmológicos dos regimes nativos. [...] Enquanto os etnólogos do contato estavam preocupados em sublinhar os processos homogeneizadores que submergiriam os arbitrários culturais indígenas em uma condição de ‘indianidade’ genérica, os etnólogos estruturalistas da Amazônia não se contentaram em produzir descrições particularizantes de sistemas discretos, mas **logo buscaram restabelecer a continuidade entre os diversos sistemas indígenas [...] e situar os processos de articulação entre ‘instituições nativas’ e ‘instituições coloniais’ nesse quadro histórico-sociológico nativo** (VIVEIROS DE CASTRO, p.143, 147-148, grifos meus).

Porém, em virtude do enfoque dicotômico a que nos referimos acima, que considerava a existência de uma oposição ou polaridade entre as duas etnologias, muitas vezes a “*etnologia contatualista*” foi considerada como a vertente verdadeiramente comprometida com a luta indígena. Assim, em contrapartida, a corrente da qual Viveiros de Castro faz parte teria sido considerada como uma “*antropologia colonialista*”, que inclusive utilizaria certos paradigmas tidos por alguns como “suspeitos”.⁷

⁷ No que diz respeito à utilização de instrumentais analíticos “importados” e supostamente inadequados às populações autóctones situadas no Brasil, o autor ressalta que apesar de ter, utilizado certos modelos etnológicos produzidos por pesquisadores de outras regiões (África e Oceania), a antropologia – clássica – brasileira ao constatar, através da realização dos trabalhos de campo, que a realidade empírica exigia a elaboração de novas ferramentas analíticas mais apropriadas, teria operado uma “crítica amazonizante” destas linguagens, o que teria propiciado um grande avanço na antropologia americanista como um todo.

No entanto, Viveiros de Castro destaca que, apesar da escola contatualista se valer dessa oposição entre as duas etnologias, reivindicando para si certa exclusividade explicativa, e afirmando-se como a epistemológica e politicamente mais correta, os seus resultados teriam sido muito pobres, quando comparados aos dos etnólogos não-contatualistas.

Quanto à reformulação do instrumental analítico que Oliveira admite ter realizado, Viveiros de Castro destaca, dentre outros pontos, que esse autor estaria insistindo em continuar utilizando certas distinções ultrapassadas, como, por exemplo, aquela entre “*etnologia dos ‘índios puros ou isolados’ versus a dos ‘índios aculturados ou camponeses’*”. Essa distinção desde 1980 teria deixado de fazer qualquer sentido. Em relação a isso, caberia destacar que, apesar de utilizar a noção de “*índios misturados*” ao longo de seu trabalho, em nenhum momento Oliveira faz menção ao trabalho de GOW (1991) sobre os Piro da Amazônia. Tal “desconhecimento” – se é que se trata disto – se mostra bastante profícuo aos seus objetivos, uma vez que, como Viveiros de Castro destaca, nessa obra, Gow teria desconstruído os fundamentos desse tipo de distinção.

As críticas de Viveiros de Castro à reconstrução do instrumental analítico que Oliveira propõe não se limitam aos pontos acima. Ele destaca que a análise situacional proposta por Oliveira, apesar de ter se inspirado em Barth, teria se constituído em uma tentativa frustrada, por parte dos contatualistas, de articular “*temas da organização social e de mudança*”.

Podemos dizer que as reflexões que Viveiros de Castro faz sobre a análise situacional praticada pelos contatualistas procuram salientar a existência de uma deficiência muito grave no que diz respeito à articulação entre a cultura dos grupos analisados e os fatores situacionais. Segundo ele, em tais estudos, a “*situação*” tende a estar sempre em primeiro plano, enquanto a cultura é vista como estando subordinada àquela.

Existem dois fatores neste debate, que considero serem muito importantes no que diz respeito à prática da etnografia. Retomando Oliveira, caberia salientar suas observações no sentido da necessidade de:

- levar em consideração, durante a realização de uma análise situacional, o fato de que a interação existente entre as diferentes sociedades se daria no **interior de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-Nação** (OLIVEIRA, 1998, p.56, grifos meus);
- buscar trilhar por um caminho de aproximação entre etnologia e história.

Quanto a tais pontos, Viveiros de Castro é muito enfático em contra-argumentar, no sentido de que não seria em virtude da existência de uma situação de contato de uma determinada sociedade indígena com a sociedade nacional que tal situação poderia explicar tudo o que ocorre nessa sociedade.

Tratando especificamente da questão da história, ele admite que alguns trabalhos podem ter sido realizados, sem terem dado muita atenção a ela. Porém, em sua opinião, isto não desqualificaria as respectivas contribuições de tais trabalhos. Por outro lado, guardando uma certa analogia com as suas considerações sobre a situação de contato, ele afirma que o fato de uma sociedade ser apreendida em uma determinada situação histórica não torna legítimo buscar nesta as respostas para todas as questões do investigador.

Ainda sobre a importância da história, destacada por Oliveira, Viveiros de Castro questiona a forma como os contatualistas a utilizam. Segundo ele, na perspectiva dessa corrente, a história das populações estudadas só passaria a existir a partir do momento do contato dessas sociedades com os europeus. Em suas próprias palavras:

... o mundo social ameríndio anterior ao contato com os europeus é visto em termos descontínuistas, estáticos e naturalizantes. Como se a história só começasse, para esses povos, a partir do momento em que eles começam a se transformar em apêndices do Estado nacional. É só a partir dali que eles se tornam objetiva e subjetivamente “desnaturalizados”, isto é, históricos, situacionados, e assim por diante (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.167).

Outro elemento importante nas contraposições que o autor faz em relação a Oliveira diz respeito à forma como este último considera o Estado. Segundo Viveiros de Castro, Oliveira peca em sua análise, em atribuir ao Estado uma importância central quanto à etnogênese de determinadas populações indígenas presentes no nordeste. Ele ressalta que, na análise de Oliveira, seria como se a cultura, ou a “*indianidade*” de tais populações, “*brotasse*”, por assim dizer, fundamentalmente da aglutinação de um projeto político em torno de um ideal comum.

Este ponto remete a uma outra questão que considero fundamental na argumentação de Viveiros de Castro: a relação entre cultura e política. Segundo Viveiros de Castro, Oliveira teria se proposto a readmitir a cultura no cenário contatualista, mas apenas como uma espécie de “extensão” da política. Ele afirma que, ao invés de colocar a “*política na cultura*”, Oliveira teria colocado a “*cultura na política*”, o que seria um procedimento questionável.

Segundo ele, se um dos principais afãs da etnologia contatualista seria o de procurar desnaturalizar as categorias antropológicas e os fenômenos sociais, seria necessário também que se fizesse uma desnaturalização da noção de política. No entanto, em sua óptica, isto seria impossível aos contatualistas, já que, na perspectiva destes, a política seria vista “*como uma espécie de éter do mundo social, substância mística a mediar universalmente as ações humanas*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.199).

Um outro ponto importante nas críticas de Viveiros de Castro diz respeito à centralidade que a noção de territorialização ocupa na análise de Oliveira. Enquanto para a etnologia clássica a relação entre pessoa e grupo étnico seria mediada pelo parentesco, na óptica contatualista o território seria o elemento que mediaría este mesmo tipo de relação entre os índios presentes no nordeste. Viveiros de Castro procura demonstrar que, enquanto a etnologia amazônica tem comprovado a transformação de relações territoriais em relações de parentesco⁸, Oliveira estaria procurando elaborar um modelo no sentido contrário.

Entretanto, a emergência desse modelo “alternativo”, por assim dizer, ao da etnologia clássica, por parte de Oliveira, pode ser considerada na perspectiva adotada por Viveiros de Castro, como sendo fruto do modo incorreto pelo qual Oliveira enfoca o território. Tal enfoque não permitiria visualizar a existência e a operação de determinadas linguagens e práticas do parentesco, que ficariam ocultas, em razão de uma importância excessiva atribuída ao território. Em suas próprias palavras,

No caso do modelo que Oliveira parece estar concebendo para os índios do Nordeste, é o parentesco que se converte em território. [...] Parece haver, entretanto, um discurso e uma prática do parentesco nas comunidades nordestinas, mas infelizmente ficamos sabendo muito pouco sobre isso, porque na visão de Oliveira o território engloba o parentesco a ponto de eclipsá-lo (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.196-197).

Finalmente, para Viveiros de Castro, o tema da “*viagem da volta*”, mencionado por Oliveira, seria bastante sugestivo para se pensar em outros tipos de “*retorno*”. Ele seria aplicável principalmente no que diz respeito a uma “*viagem de volta da escola brasileira de etnologia ao país da cultura*”. No entanto, o percurso trilhado por Oliveira no sentido de reformular seu instrumental teórico-analítico estaria ainda bastante longe do que Viveiros de Castro consideraria como sendo o verdadeiro ponto de chegada.

⁸O trabalho de KAPLAN mostra muito claramente como isto acontece entre os Piaroa.

Considerações Finais

Uma vez exposta, em linhas gerais, a argumentação de ambos os autores, caberia a nós propor algumas considerações. As perspectivas de Oliveira e de Viveiros de Castro dizem respeito a formas muito diferentes de enfoque. Acredito que tenha ficado bastante claro que, enquanto o segundo possui uma perspectiva antropológica, o primeiro possui uma perspectiva mais sociológica.

Pode ser percebido por parte de Oliveira a intenção de agregar, a uma forma já “tradicionalmente” adotada por autores de sua vertente, outros instrumentais de análise que lhe possibilitem dar conta, ao menos em parte, de alguns elementos próprios à dinâmica cultural das populações com quem tem trabalhado.

Daí, o interesse em propor a realização de uma análise situacional e o desenvolvimento de uma argumentação sobre etnicidade que, em sua perspectiva, passaria pela noção de territorialidade.

É importante salientar que, apesar das severas críticas de Viveiros de Castro, a perspectiva de análise adotada por Oliveira não deixa de ter valor explicativo. Em um enfoque sociológico podem ser mapeados os conflitos, assim como as formas através das quais essas populações têm se articulado com vistas a obter acesso a direitos que lhes são fundamentais, construindo uma certa luta política que se contrapõe ao Estado nacional.

Porém, caberia destacar que, mesmo tendo incorporado alguns elementos de Barth, a argumentação de Oliveira acaba indo numa direção bastante diferenciada em relação àquele autor. Desta forma, apesar de ter proposto “novos elementos” em seu instrumental analítico, a análise situacional a que se propõe acaba tendo um alcance um tanto quanto limitado, em virtude de continuar adotando um enfoque bastante centrado na questão do contato interétnico e na importância da territorialidade como fator praticamente exclusivo da etnogênese que procura analisar.⁹

No entanto, se existem certas limitações por parte do que talvez se possa mencionar como uma *sociologia indígena* desenvolvida por Oliveira, a realização de um bom trabalho etnográfico deve levar em conta a necessidade de reconhecer que, apesar do antagonismo entre ambas as perspectivas, nenhuma delas consegue, sozinha, dar conta de uma suposta “totalidade”.

Sem querer voltar à dicotomia entre “elementos internos” e “elementos externos”, uma análise antropológica adequada, em muitos casos, de acordo com o objeto que a constitui, tem que se valer de um enfoque que permita apreendê-lo sob mais de um ângulo.

Assim, ambas as perspectivas de análise podem constituir um quadro de possibilidades analíticas a ser utilizado pelo investigador em conformidade com as peculiaridades de seu objeto de estudo.

⁹ O trabalho desenvolvido por Gluckman na Zululândia poderia servir como exemplo da fecundidade deste tipo de análise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO FILHO, Henyo T. Invenção ou renascimento? gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. *In*: OLIVEIRA, João P. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, *In*: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Global, 1987.

KAPLAN, Joanna O. **The Piaroa: a people of the orinoco basin - a study in kinship and marriage**. Londres: Oxford University, 1975.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA**, v.4/1, abr. 1998.

VAN VELSEN, J. Análise situacional e método de estudo de caso detalhado. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Global, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. *In*: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, v.1, Antropologia.