

Bagagens conceituais: Aborignalidade, etnicidade e nacionalidade nas antropologias de Robert Paine e Roberto Cardoso de Oliveira

Conceptual baggage: Aboriginality, ethnicity and nationality in the anthropologies of Robert Paine and Roberto Cardoso de Oliveira

Cristhian Teófilo da Silva¹

Recebido em 11 e aprovado em 26 de julho de 2018.

Resumo: Este artigo aborda os trabalhos de dois antropólogos, Robert Paine (1926-2010) e Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006), para analisar qual perspectiva ambos construíram para fazer antropologia fora dos contextos nacionais onde atuaram inicialmente. No caso de Paine, acompanharemos o movimento dos conceitos de aborignalidade e autenticidade em perspectiva comparada pelo mundo imperial britânico, enquanto Cardoso de Oliveira irá “transcultural” suas reflexões seminais sobre ideologias étnicas desenvolvidas entre os povos indígenas para a Catalunha na Europa. Ambos os casos implicam reposicionamentos ou viagens conceituais do sentido comum de “eticidade” como tropo demarcador das alteridades não ocidentais entre as bordas do continente americano e as fronteiras da Europa.

Palavras-chave: Antropologia periférica. Etnicidade. Nacionalidade. Brasil-Canadá.

Abstract: This article discusses the work of two anthropologists, Robert Paine (1926-2010) and Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006), to analyze which perspectives they both built to make anthropology out of the national contexts where they worked initially. In Paine’s case, we will follow the movement of concepts of aboriginality and authenticity in a comparative perspective throughout the British imperial world, while Cardoso de Oliveira will promote “transcultural” seminal reflections on ethnic ideologies developed among Indigenous Peoples in Brazil to understand Catalonia ethnicity in Europe. Both cases imply repositioning or conceptual travels of the common sense of “ethnicity” as a trope of non-Western alterities across the borders of the American continent and the borders of Europe.

Keywords: Peripheral anthropology. Ethnicity. Nationality. Brazil-Canada.

Introdução

Segundo os termos de uma “etnografia das antropologias periféricas”², o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira partiu de uma concepção geográfica para articular os processos de desenvolvimento, cooperação e “amadurecimento” das

comunidades de praticantes da antropologia em nível mundial em torno dos centros mais estabelecidos, como a Inglaterra, França e Estados Unidos, responsáveis pela origem e consolidação dos paradigmas constitutivos da disciplina.

As práticas etnográficas conduzidas por “antropólogos periféricos” deveria, portanto, ser capaz de articular sua própria situação nacional vis-à-vis culturas antropológicas estabelecidas fora, fazendo-se atentos aos diferenciais de poder implicados nos processos imperiais, coloniais e nacionais de representação da alteridade cultural. Isto engendrou um “sujeito epistêmico” singular no corpo da Antropologia, pois não se tratava mais de um estrangeiro, mas de alguém que é membro de uma sociedade colonizada em sua origem – depois transformada em uma nova nação: “um observador eticamente contrafeito de um processo de colonização dos povos aborígenes situados no interior dessa mesma nação”, como observou Cardoso de Oliveira (1998).

Nas últimas décadas do século XX, esta singularidade dos antropólogos periféricos se viu novamente tensionada pelo deslocamento da pesquisa antropológica para fora dos contextos nacionais de origem dos antropólogos ditos periféricos. Tornou-se cada vez mais frequente e intenso o trabalho de pesquisadores formados por comunidades antropológicas consolidadas e epistemicamente reconhecíveis por seus estilos próprios e contribuições conceituais, metodológicas e teóricas originais fora dos países centrais da disciplina. O que permite indagar para onde foi reposicionado o “periférico” nestas pesquisas e abordagens antropológicas?

Este artigo visa abordar esta questão a partir dos trabalhos de dois antropólogos, um anglo-canadense e outro brasileiro, nomeadamente, Robert Paine (1926-2010) e Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006). Ambos, representantes exemplares da “velha escola” de etnografia, colocavam a pesquisa de campo junto a povos indígenas em contextos remotos dos centros urbanos, no cerne de suas práticas antropológicas. Entretanto, para este artigo, a ênfase será dada em seus últimos trabalhos, os quais se dedicaram a (re) pensar temas persistentes de suas antropologias, como a etnicidade e a identidade, em contextos extranacionais. No caso de Paine, acompanharemos o movimento dos conceitos de aboriginalidade e autenticidade em perspectiva comparada pelo mundo imperial britânico, enquanto Cardoso de Oliveira irá “transcultural” suas reflexões seminais sobre

ideologias étnicas desenvolvidas entre os povos indígenas Terenas e Ticunas no Brasil para os catalães na Europa. Ambos os casos implicam reposicionamentos ou viagens conceituais do sentido comum de “etnicidade” como tropo demarcador das alteridades não ocidentais entre as bordas do continente americano e as fronteiras da Europa.

Portanto, da problematização original de Cardoso de Oliveira, avançamos para este outro modo de pensar sobre as “antropologias periféricas”. Tomando as preocupações de Paine sobre a aboriginalidade e autenticidade indígenas, num primeiro momento, e as interpretações de Cardoso de Oliveira sobre as ideologias étnicas dos povos indígenas no Brasil e dos catalães em Andorra, em seguida, veremos de que modo as “antropologias periféricas” podem ser definidas como bagagens conceituais que os antropólogos como sujeitos epistêmicos carregam para fora dos contextos de sua individuação disciplinar, que não perde seu caráter universalista por causa desta singularização. Ao nos debruçarmos sobre os temas ulteriores destes dois antropólogos, espero elucidar o que é carregado propriamente como “antropológico” e “periférico” nestes dois exercícios interpretativos.

Da aboriginalidade a autenticidade passando pela nação: Reposicionamentos da nacionalidade através de mundos indígenas

Robert Paine é conhecido internacionalmente por seu extenso trabalho etnográfico realizado com os Saami na Escandinávia nos anos 60 do século passado, assim como por sua dedicação a construir uma antropologia engajada com a promoção e defesa dos direitos dos povos indígenas. Tendo recebido formação em Edinburg e Oxford, Robert Paine obteve, após servir militarmente em Hong Kong, seu doutorado sob a orientação de Franz Steiner a partir de seus estudos no norte da Noruega e Suécia com os lapões de Finnmark. Seus estudos reconheceram que a organização social dos povos pastoralistas do ártico deveria ser compreendida a partir da biologia e ecologia dos ciclos das manadas. Para fundamentar suas análises, Paine mapeou de modo detalhado as rotas e táticas estabelecidas por famílias rivais através de enormes distâncias (Cohen, 2010, p. 24).

O extenso envolvimento de Paine com o povo Saami o permitiu estabelecer contrapontos comparativos com povos árticos do outro lado do Atlântico, em particular, com as Primeiras Nações e Inuits do Canadá, país onde recebeu diversas homenagens

e reconhecimento, além da própria Noruega, onde foi professor em Oslo a partir de 1964, tendo promovido releituras da obra de Fredrik Barth. Como não lhe agradou a perspectiva de se estabelecer em Oslo e promover uma escola rival aos estudos de Barth, Paine transferiu-se para a Memorial University em Newfoundland no Canadá a partir de onde estabeleceu uma ampla rede de colaboração e trocas com colegas em diferentes partes e universidades do mundo: Cambridge, McGill, Adelaide, Jerusalém, dentre outras, incluindo a Universidade de Brasília. Foi nesta última que apresentou uma série de seminários em 1996, de onde recupero suas reflexões para este artigo a partir da impressão de suas falas e anotações como ouvinte.³

Auto-identificado como um “anglo-saxão”, a perspectiva comparativa de Paine voltou-se para as construções da “aboriginalidade” e “autenticidade” impostas pelos colonizadores do império britânico, desde o século XVII no Canadá e desde o século XVIII na Austrália e Nova Zelândia. O contraponto a esta preocupação vinha a ser justamente sua experiência etnográfica com o povo Saami enquanto população autóctone da Noruega. A esse respeito observou que:

Apesar da diferença aqui não se tratar, realmente, de tradições políticas e filosóficas acerca da autenticidade e da aboriginalidade, é fato que sociedades colonizadoras “britânicas” foram extra-territoriais enquanto os noruegueses, mesmo no extremo norte do país, não são e nunca foram “colonizadores” neste sentido (PAINE, 1996, p. 1, tradução livre CTS)⁴

Melhor dito, Paine partia do fato de que a diferença dos povos indígenas sob o império britânico resultava da assimetria das relações de poder e transformações políticas advindas do colonialismo ao passo que no contexto escandinavo tais processos de davam por algo similar ao que González Casanova teria designado já em 1963 como “colonialismo interno”. O caráter inventado ou categórico (predicativo) da “aboriginalidade” como um fenômeno colonialista constitui o cerne das preocupações de Paine que, por sua vez, desdobra-se na problematização de noções de “autenticidade” vinculadas a este predicamento, sobretudo quando a construção dessa alteridade “aborígene” remete a um passado em transição.

O que é digno de nota em sua preocupação é a premissa acertada de que a “aboriginalidade” é inventada a partir de um critério de “autenticidade” também inventado pelo colonialismo como justificativa para sua erradicação. Isto gera um jogo étnico no qual “nós”, do Ocidente, desconfiamos das reivindicações identitárias dos indígenas ao mesmo tempo que ignoramos nossa própria elaboração cultural permanente sobre as nossas próprias identidades às custas deles.

Nota-se assim um imbricamento entre “aboriginalidade” e “autenticidade” que resulta num complexo processo criativo de identidades entre “colonizadores” e “colonizados” com resultados inesperados de produção de alteridades que passam a competir por sentidos essencialistas de “anterioridade”. Nas palavras de Paine: “aboriginalidade é uma afirmação sobre o ‘ser’ do nativo em relação ao ‘ser’ colonial” (idem, p. 3, tradução livre CTS)⁴. Mais especificamente, os não-indígenas concebem o ser indígena a partir de noções de originalidade ou anterioridade. Estas noções levam a outras de inocência primordial, o que constitui a primeira parte das preocupações teóricas de Paine a partir de uma perspectiva comparativa e transcultural:

Uma parte do meu tema de hoje, portanto, é a construção não-indígena dessa inocência – e sua queda. E a outra parte? É a visão própria dos indígenas e aqui o que eu penso ser relevante não são as ideias de primeiridade per se, mas a profundidade da ‘diferença’ com o mundo colonizador. Esta diferença está codificada não em materialidades, e talvez nem mesmo sempre em comportamento (uma vez que suas fronteiras são porosas), mas, acima de tudo, naquilo eu poderia chamar apenas de inerência (idem, p. 4, tradução livre CTS).⁶

As preocupações de Paine como antropólogo “anglo-saxão” crítico do colonialismo o levaram a deslocar o olhar dos aspectos intrínsecos às culturas aborígenes que pesquisava para as interações assimétricas entre culturas nacionais “colonizadoras” em formação e culturas nacionais “colonizadas” igualmente em formação, o que fez emergir a compreensão de que as diferenças essenciais atribuídas aos povos indígenas no âmbito do primeiro processo serve para fundamentar o próprio nacionalismo pelo distanciamento das culturas indígenas ao mesmo tempo que estas se reelaboram frente àquelas para reposicionar os povos indígenas como detentores de direitos face à violência e usurpação

colonial. Não há, portanto, uma “nacionalidade pura” tanto quanto não haveria uma “aboriginalidade pura”, mas sim um processo dialético de elaboração da diferença ou diferenciação entre a cultura nacional e as culturas indígenas como justificativa de um distanciamento, subordinação e exclusão destas últimas:

Existe uma lógica pura nisso. Para que os indígenas permaneçam “puros”, eles precisam ser mantidos à parte da sociedade européias – daí distanciamento; e essa mesma “distância” permite aos eurocolonizadores “emprestarem” com segurança (Graburn 1976) algo do mundo indígena para seus próprios propósitos identitários. Nota-se, entretanto, que a identidade que os colonizadores constróem para si mesmos é enfaticamente diferente daquela construída para os indígenas (idem, p. 5, tradução livre CTS)⁷

A partir da elaboração de sua problemática, Paine passa a análise, em suas conferências, dos casos de reconhecimento da “aboriginalidade” na Austrália, Canadá e Noruega vis-à-vis ideologias nacionais que se colocam como hegemônicas na definição do “ser indígena”. Observa, a princípio, a construção da “cultura esquimó” pelos governos coloniais britânico e canadense, a qual é instrumentalizada para fins de sua administração ou tutela. Também analisa as estratégias indígenas Gitksan e Wet’suwet’en de enfrentamento do jogo da “aboriginalidade” inventada e exigida pelo Estado para o reconhecimento dos seus direitos nos tribunais. Aborda em seguida as lutas Mohawks e da Confederação Iroquesa na fronteira entre Canadá e Estados Unidos para afirmarem sua “soberania”, problematizando até que ponto o nacionalismo Mohawk resultante do jogo da etnicidade não implica uma “tirania da cultura” que pode, em última instância, ameaçar a própria cultura indígena pela dicotomização entre os que “são Mohawk” e os que “não são”; e conclui seu itinerário comparativo de volta ao caso Saami e o modo como estes se reconhecem entre si e mantêm sua “saamidade” em um mundo cada vez mais culturalmente indistinto do modo de vida não-Saami.

Em todos estes casos, Paine articula a problemática da aboriginalidade-autenticidade em torno dos movimentos etnopolíticos ou identitários, em alguns casos etnonacionalistas, acionados por diferentes povos indígenas em diferentes contextos nacionais (seja do mundo imperial britânico ou do mundo escandinavo da Noruega e Suécia) para posicionar sua interpretação de que hoje (em 1996), a antropologia ocupa

um lugar complicado para explicar a diversidade indígena, com vistas a assegurar seus direitos, para um público estatal e nacional:

O ponto que gostaria de destacar de tudo isso é que “ajudar” na defesa de uma causa de direitos dos povos indígenas significa algo mais do que “advogar” simples e partidariamente – por mais sedutora que seja esta forma auto-aperfeiçoada de atuação possa ser. Fundamentalmente, trata-se de uma tarefa interpretativa de duas vias:

1. explicar para os reivindicadores indígenas o quê a cultura legal dos brancos irá aceitar/rejeitar; explicar as viabilidades e implicações das estratégias sugeridas.
2. Explicar para o tribunal o quê o testemunho indígena significa, e – isso pode se provar realmente difícil – convencer o tribunal da “autoridade” do entendimento antropológico do mundo indígena e sua estrutura “lógica” própria.

Enfim, haverá, portanto, três “verdades” empurrando uma a outra: a indígena, a jurídica e a antropológica (idem, p. 23).⁸

O tema da construção nacional que já foi apontado como um traço distintivo dos “antropólogos nacionais” (PEIRANO, 1981) reaparece nas análises de Paine a partir de sua preocupação com o futuro dos povos indígenas e a operacionalização dos seus direitos. Na última de suas palestras, dedicada a pensar o “amanhã” (“Tomorrow”), Paine anuncia, paradoxalmente, a necessidade da Antropologia abandonar o tema da “aboriginalidade como construção”. Por mais contraditório que isto pareça, uma vez que este foi seu tema para as três palestras, Paine advoga a favor de uma antropologia pós-exótica. Assim como outros antropólogos ditos “pós-modernos” como James Clifford, George Marcus, dentre outros, Paine reconhece a situação histórica presente como uma de crescente hibridação e negociação de identificações, onde as misturas se afiguram com nova fonte para “autenticidades” e “cosmopolitanismos”, onde diferentes culturas passam a existir na experiência individual: “A leitura que eu faço disso é uma sugestiva terceira via pela qual – segundo um modo contemporâneo de ‘auto-autenticação’ – relações dicotomizadas são substituídas por relações intersticiais (idem, p. 28, tradução livre CTS)”.⁹ Ainda que não seja este o objetivo de Paine ou deste artigo, tal compreensão do predicamento cosmopolita das identidades no mundo contemporâneo aproxima estreitamente as conclusões do antropólogo de outras perspectivas teóricas do sul global, em particular aquelas que afirmam o caráter transmoderno e intercultural das identidades situadas e corporificadas dos não-brancos.

Das identidades indígenas à identidade catalã passando pela ideologia étnica: Reposicionamentos etnográficos de um antropólogo (ex)periférico

Roberto Cardoso de Oliveira foi um antropólogo brasileiro formado em filosofia pela Universidade de São Paulo (1953). Ele se beneficiou dessa dupla orientação disciplinar no desenvolvimento de um pensamento e prática antropológicos únicos, bem como de uma carreira acadêmica profundamente coerente. A antropologia de Cardoso de Oliveira é reconhecida por sua associação criativa de tradições intelectuais, empíricas e críticas europeias e latino-americanas conjugadas a uma postura engajada na defesa dos direitos dos povos indígenas.

Cardoso de Oliveira estudou com Gilles Gaston Granger, Marcel Guéroult, Claude Lefort e Roger Bastide, conhecidos como membros da “Missão Francesa” na Universidade de São Paulo. Ele mesmo reconheceu a importância da “episteme racionalista” aprendida com esses intelectuais, bem como a influência de Florestan Fernandes e Lívio Teixeira, que forneceram a base de seu *ethos* acadêmico e sintaxe intelectual como antropólogo social. Foi depois de sua graduação que ele foi convidado por Darcy Ribeiro para trabalhar no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no Rio de Janeiro. Cardoso de Oliveira trabalhou no SPI e no Museu do Índio no Rio de Janeiro entre 1954 e 1956 e lecionou em dois cursos de especialização em Antropologia Cultural realizados no Museu e no Centro de Pesquisas Educacionais do Brasil.

A experiência indigenista no SPI o colocou pela primeira vez face a face com os indígenas em seus territórios, bem como nas cidades o que, combinado com intenso diálogo com outros antropólogos como Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Luís de Castro Faria, resultou na definitiva virada de Cardoso de Oliveira para a etnologia como uma área de especialização associada a tópicos sociológicos de conotações marxianas como a luta de classes, a estratificação social, o conflito e a proletarianização. Recebeu seu diploma de doutorado da USP em 1966, após extenso trabalho de campo entre os Terena no sudoeste do Brasil sob a supervisão de Florestan Fernandes. A tese de doutorado de Cardoso de Oliveira continua sendo uma referência primária nos processos de urbanização e integração que afetam os povos indígenas no Brasil.

Cardoso de Oliveira esteve envolvido na formação acadêmica de antropólogos desde o início dos anos 1950. Como resultado dessa precocidade (ele tinha então 26 anos), foi pioneiro na criação de programas de pós-graduação em Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1968, na Universidade de Brasília em 1972, e na Universidade Estadual de Campinas em 1985. No final dos anos 60, ele realizou um trabalho de campo entre os Tikuna, um povo indígena que habita as fronteiras amazônicas do Brasil, Colômbia e Peru. Seu livro: “O índio no mundo dos brancos” (1964) provou ser uma contribuição seminal para a etnologia indígena na América Latina, especialmente nas áreas de contato interétnico resultantes da expansão territorial do capitalismo. Sua obra é reconhecida por seu tratamento exemplar de métodos “funcionalistas” empíricos e interpretações “racionalistas/hermenêuticas” (todos com um “sotaque marxista” derivado do pensamento crítico latino-americano - ver VELHO, 2010) dos processos, sistemas e representações sociais causados pelo contato interétnico na fronteira amazônica. O trabalho também foi crucial em sua profunda crítica aos estudos de aculturação, realizada por antropólogos culturais e amplamente aceita por outros eminentes pesquisadores profissionalmente baseados no Brasil, como Egon Schaden e Herbert Baldus.

O conceito de “fricção interétnica”, formulado em sua análise da situação interétnica dos Tikuna, tornou-se a marca registrada da antropologia de Cardoso de Oliveira (ver Ramos, 1990). Segundo seu ex-aluno e colega Roque de Barros Laraia:

Foi graças ao conceito de fricção interétnica que Roberto se tornou muito conhecido em toda a América Latina. Participou de muitos eventos importantes promovidos pelo Instituto Indigenista Interamericano e estabeleceu estreitos laços acadêmicos com importantes antropólogos mexicanos, como Gonzalo Aguirre Beltrán, Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil Batalla e Arturo Warman. Ele foi para o México como professor visitante em 1973 e 1979. A relação de Oliveira com o mundo hispânico foi aprofundada durante sua visita à Universidade Autônoma de Barcelona, na Espanha, a convite de Claudio Esteve Fabregat, responsável pelo ressurgimento da antropologia espanhola após o fim da ditadura de Franco. Como resultado de sua estada na Espanha, Cardoso de Oliveira desenvolveu sua pesquisa sobre a identidade catalã (Laraia, 2008, s/p).

É a partir deste novo cenário de pesquisa que passamos a analisar o movimento da bagagem conceitual de Cardoso de Oliveira para examinar os reposicionamentos do “periférico” nesta segunda antropologia dedicada ao estudo da etnicidade. Nas palavras de Cardoso de Oliveira: “Para alguém treinado como etnólogo de povos ágrafos e de pequena escala, investigar uma sociedade letrada, moderna e possuidora de uma história profunda e ricamente documentada confere à pesquisa etnográfica um caráter radicalmente novo.” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 117)

A radicalidade dessa mudança de foco etnográfico se mostrará claramente aplicada no artigo publicado em 2000 e posteriormente transformado no capítulo: “Os (des)caminhos da identidade (eticidade e multiculturalismo)”, publicado postumamente em 2006. Nesse momento, Cardoso de Oliveira explicita a indagação recorrente em sua produção intelectual acerca dos processos de construção de identidades coletivas (“nós”): “Como poderíamos melhor abordar o fenômeno sem construirmos um foco estratégico para sua elucidação?” (idem, p. 88). Ou então, quando indaga como refletir sobre aquilo que designará: “condições de possibilidade de etnização das identidades nacionais” (idem, p. 89). Não cabe aqui resumir toda sua argumentação, sendo mais necessário enfatizar sua preocupação com o contexto de fronteiras como um dos cenários mais desafiantes para o estudo dos processos identitários nacionais, objeto de pesquisa que será superposto aos anteriores estudos de fricção interétnica. O contexto específico que Cardoso de Oliveira traz para elucidar sua nova posição sobre esse antigo tema de investigação, o da construção de identidades coletivas (ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), é aquele de Andorra - “país oficialmente catalão”, “situado entre Espanha e França, um país inteiramente ‘de fronteira’” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 101). Para Cardoso de Oliveira, o que o caso representado por Andorra propicia é um exemplo extremo (“tipo ideal”) de uma gradação de identidades nacionais:

(...) onde a nacionalidade ganha contornos excepcionalmente nítidos, com grande poder de sinalização de indivíduos ou grupos no sistema societário envolvente. E, naturalmente, no outro extremo do espectro, as identidades nacionais estariam bastante diluídas comparativamente às identidades étnicas, como, por exemplo - para ficarmos com o outro extremo do espectro -, às identidades de índios situados em regiões de fronteira, observáveis em nosso continente (idem, p. 105).

Diante de tais comparações (entre identidades indígenas e identidades européias – ambas modernas), o que a adoção de uma antropologia nas fronteiras exigiria para seu exercício é a superação da ideia de que as etnias, nações e mesmo as fronteiras são unidades de análise. Ao contrário, para Cardoso de Oliveira deve-se buscar o estudo dos sistemas interacionais produtores e mantenedores dos limites étnicos e nacionais com vistas a promover descrições densas do modo pelo qual tais limites vêm a ganhar significação para as populações situadas nas fronteiras. Como afirma Cardoso de Oliveira:

Parafrazeando Marcel Mauss, o autor das reflexões sobre ‘La Nation’, diríamos que se sabe pela observação ‘direta (*expérience*) o que é um povo e uma nação, melhor do que aqueles que têm os olhos fixados sobre o aparelho constitucional’. O que significa dizer que não será pelo estudo do sistema jurídico que recobre as relações internacionais que se dão nas fronteiras que saberemos alguma coisa de concreto sobre o que nelas acontece. A necessidade de pesquisa de campo que envolva observação direta - e/ou participante, ao estilo da investigação antropológica - impõe-se naturalmente se desejamos conhecer o que os homens e as mulheres, indígenas ou não, situados nas fronteiras de nossos países pensam e como se relacionam nos espaços interculturais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 19).

O estudo comparado das “situações de vida nas condições de fronteira” requerem, portanto, a prática atualizada da pesquisa etnográfica, com vistas a evitar o tratamento da ambiguidade, deslizamento ou trânsito das etnicidades e nacionalidades nas fronteiras como atributo de culturas particulares de grupos específicos, quando na verdade são efeitos do processo organizacional mais amplo de construção de múltiplas formas de pertencimento e exclusão.

Este itinerário não é, todavia, estritamente praticado por Cardoso de Oliveira no contexto europeu. Na Catalunha, como ele próprio afirma, a pesquisa oferece novas perspectivas, dentre elas, o próprio estudo da “antropologia nacional” que emerge como mote e meio para uma nova forma de acionar sua bagagem conceitual. Em suas palavras:

Do mesmo modo que – seguindo a recomendação de Mauss – sempre me interessou saber *como pensam* os índios e *quem são eles* em seu contato com segmentos dominantes da sociedade nacional, interesse-me igualmente por saber ‘como pensa’ a antropologia, a saber, a comunidade de seus praticantes nas diferentes etapas de sua transculturação dos centros metropolitanos para a periferia (idem, p. 118).

Não caberá aqui percorrer ou resumir a trajetória de Cardoso de Oliveira diante desta nova comunidade, mas tão somente reter seu reposicionamento diante do “periférico”. Como se pode notar no contexto Catalão, o antropólogo, habituado à etnografia com povos indígenas, na qualidade de praticante da comunidade brasileira de antropólogos agora se transfigura como antropólogo cosmopolita ao objetificar a “comunidade catalã de praticantes da antropologia” como sua nova “tribo” de observação. Estamos situados aqui, de modo semelhante ao anteriormente visto no movimento dos conceitos de Robert Paine, no contexto de uma antropologia pós-exótica que atentarà para a catalanidade como construto, tanto analítico do antropólogo como de outras antropologias. Uma vez mais a nacionalidade traduzida conceitualmente como processo de ideologização étnica é acionada para viabilizar a prática antropológica em perspectiva transmoderna ou intercultural. Com isto, passemos às considerações finais.

Comunidades antropológicas periféricas como comunidades locais

A coincidência entre as preocupações com a etnopolítica e a nacionalidade nas antropologias de Paine e Cardoso de Oliveira em novos cenários periféricos nos obriga a indagar em que medida a nacionalidade/etnicidade dos próprios antropólogos foi tornada uma categoria eminente no pensamento antropológico de ambos tendo em vista a redundância destes cenários com sua própria situação profissional periférica em determinado momento de suas carreiras? No mesmo sentido, cabe perguntar até que ponto as comunidades antropológicas nacionais das quais passaram a fazer parte e a praticar suas antropologias contribuíram para o compartilhamento de um horizonte de cosmopolitismo transmoderno redefinidor de suas agendas *qua* “antropólogos periféricos”?

Com estas questões temos o ponto de partida para toda uma etnografia de bagagens conceituais que são construídas em comunidades antropológicas periféricas que provam-se não menos cosmopolitas e universalistas que as comunidades de países centrais, o que nos permite problematizar (para redirecionar) os fundamentos de uma antropologia pós-exótica no século XXI. Ao carregarem a bagagem de seus estudos sobre a etnicidade dos povos indígenas em contextos nacionais particulares para o interior de novos estudos sobre identidades nacionais modernas (dentre elas as reelaboradas pelos

próprios indígenas em diferentes partes do mundo, a exemplo de Mohawks e Saamis) que se etnicizam no mundo contemporâneo (no caso, temos as identidades catalã, *quebeçoise*, dentre outras, como exemplo), Paine e Cardoso de Oliveira nos obrigam a repensar o que haveria de “periférico” em suas antropologias a não ser as comunidades antropológicas onde atuavam nacionalmente em contraste com as antropologias ditas “centrais”. O que os desdobramentos posteriores de suas antropologias a partir destas comunidades revelam é que as problemáticas e interesses destas não se restringem mais a tratar da “questão nacional” em termos estritamente endógenos, mas sim a tratá-las como fenômeno global e, portanto, suscetível de comparações recíprocas.

Sendo assim, aprendemos com as antropologias pós-periféricas destes dois antropólogos que os países (ainda) hegemônicos para o estabelecimento de teorias e conceitos e a canonização do próprio modo de se fazer etnografia, como são a Inglaterra, França e Estados Unidos, não detém o monopólio e tampouco são capazes de impor uma ortodoxia no modo de se conceber e praticar a antropologia a partir de comunidades periféricas de praticantes da disciplina.

As práticas etnográficas conduzidas por “antropólogos em comunidades periféricas” provaram-se capazes de ir além da articulação de seus próprios contextos nacionais de atuação porque ao se fazerem atentos aos diferenciais de poder implicados nos processos imperiais, coloniais e nacionais de representação da alteridade cultural, aprenderam a serem mais do que simples sujeitos epistêmicos para suas sociedades nacionais, mas observadores eticamente contrafeitos de processos situados mais além das próprias nações das quais fazem parte uma vez que se tornaram praticantes de comunidades antropológicas glocais que engendram valores e perspectivas cosmopolitas e plurais necessárias à compreensão da diversidade no mundo contemporâneo.

Referências

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília & São Paulo: Paralelo 15/Editora UNESP, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade catalã e ideologia étnica (Pensamento

antropológico e etnização). *Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

COHEN, Anthony. Robert Paine (1926-2010). *Anthropology Today*, Vol. 26, n. 5, October 2010.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. América Latina. *Revista do Centro Latinoamericano*, 1963.

LARAIA, Roque de Barros. Trajetórias convergentes: Cardoso de Oliveira e Maybury-Lewis. *Mana*, Vol. 14, n.º 2, Rio de Janeiro, 2008.

PAINE, Robert. Aboriginality & Authenticity – A Confoundment (Palestra 1). Ciclo de Conferências: *Genuine Natives: Predicaments of Aboriginality in the Modern World*, promovido pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília, de 22 a 26 de abril de 1996.

PEIRANO, Mariza. *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. PhD Thesis. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

RAMOS, Alcida. *Ethnology Brazilian Style*. *Cultural Anthropology*, Vol. 5, N. 4, (Nov. 1990).

VELHO, Otávio. O que nos une. *Anuário Antropológico*, 2009/II, dezembro, 2010.

Notas

¹ Professor Associado, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, DF, Brasil. cteofilodasilva@me.com Professor Associado, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, DF, Brasil. cteofilodasilva@me.com

² A forma de escrita no gênero masculino será mantida para facilitar a redação e leitura.

³ As três palestras de Robert Paine foram proferidas no Ciclo de Conferências: “Nativos genuínos: Predicamentos da Aborignalidade no Mundo Moderno” (“Genuine Natives: Predicaments of Aboriginality in the Modern World”), promovido pelo Departamento de Antropologia da UnB, de 22 a 26 de abril de 1996.

⁴ “Nonetheless the difference here is not really one of political philosophical traditions regarding authenticity and aboriginality, it is the fact that ‘British’ settler societies were extra-territorial whereas Norwegians, even in the far north of the country, are not and never have been ‘settlers’ in that sense (PAINE, 1996, p. 1).”

⁵ “aboriginality is a statement about native ‘being’ in relation to colonial ‘being’.”

⁶ “One part of my theme today, then, is non-Aboriginal construction of this innocence – and its fall. And the other part? It is the Aborigines’ own view, and there what I think is salient are not ideas of firstness per se but of the depth of ‘difference’ from the Settler’s world. Such difference is encoded not in materialities, perhaps not even always in behaviour (for its boundaries are porous) but, above all, in what I can only call its inherency (idem, p. 4).”

⁷ “There is a neat logic to it. For the Aborigines to remain ‘pure’, they need to be kept apart from European society – hence distanciation; and this same ‘distance’ allows Euro-settlers to safely ‘borrow’ (Graburn 1976) some of the Aboriginal world for their own purposes of identity. Notice, however, that the identity the Settlers construct for themselves is emphatically different from the identity they construct for the Aborigines (idem, p. 5).”

⁸ “The point that I take from all this is that ‘to help’ in a cause of Aboriginal rights means something more than plain and partisan advocacy – seductively self-enhancing though that might be. Fundamentally, it is a task of two-way interpretation:

1. explaining to the Aboriginal plaintiffs what the White man’s legal culture will accept/reject; explaining the feasibilities and implications of suggested strategies.

2. Explaining to the court what the Aboriginal testimony means, and – this may prove really difficult – to convince the court of the ‘authority’ of anthropology’s understanding of the Aboriginal world and its own ‘logical’ structure.

In sum, then, there will be three ‘truths’ jostling each other: the Aboriginal, the legal, and the anthropological (idem, p. 23).”

⁹ “I read this as suggestive of a Third Way whereby – in a contemporary mode of self-authentication – interstitial relations replace dichotomized relations” (idem, p. 28).