

DISCUSSÕES SOBRE OS CONTATOS INTERÉTNICOS E SUA PROBLEMÁTICA: PERSPECTIVAS

Grazielle Acçolini

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
FCL/UNESP, Araraquara-SP, Brasil.

Neste artigo pretendemos levantar algumas discussões relevantes na Antropologia acerca dos contatos interétnicos e sua dinâmica. Para isso, relacionamos alguns dos principais modelos teórico-metodológicos que tratam do tema, com o intuito de elaborarmos um cenário onde possamos situar a preocupação que envolve essa problemática: a questão do outro e a manutenção de identidades étnicas. Nos passos das abordagens interacionistas, acreditamos não ser possível classificar como culturas inautênticas aquelas que convivem e se adaptam (mas não se tornam) a ordens culturais distintas da sua própria, reconstruindo sua alteridade na mudança.

Palavras-chave: Contatos Interétnicos, Modelos Teórico-metodológicos, Identidades Étnicas.

Discussions about interethnic contacts and your problem: perspectives. In this article we pretend to set up some relevant anthropological discussions about interethnic contacts and its dynamic. For that, we respect some of the main theoretical-methodological models which deal with the theme, intending to elaborate a setting which permits to situate the preoccupation involving the problem: the matter of the Other and ethnical identities maintenance. According to interaction-boardings, we believe to be impossible to regard as inauthentic cultures those participating (but without being include) and adapting to cultural kinds different from their, reconstructing their own face in the transformation.

Keywords: Interethnic Contacts, Theoretical-methodological Models, Ethnic Identities.

TENTATIVAS DE COMPREENSÃO DO CONTATO

Os contatos interétnicos e o interesse pela compreensão da sociedade e da cultura do *outro* tomam relevância e passam a serem fundamentados, enquanto objetos de investigação sistemática, a partir do século XIX com o advento da Antropologia e as teorias evolucionistas, no momento da expansão dos processos de colonização de civilização impingidos pelos europeus.

Alguns modelos analíticos e seus autores se destacam pelas inovações e tentativas de superação dessas teorias, pois formulam novas categorias de análise que abarcam não só a visão do colonizador mas também a dos povos com quem estavam em contato. No Brasil podemos ver a realização desse processo na preocupação com os povos indígenas e no contato com segmentos da sociedade nacional.

Tendo como fio condutor a questão dos contatos interétnicos, pretendemos levantar particularmente dois modelos teórico-metodológicos. O primeiro, Malinowski e seu modelo funcionalista e a inauguração da pesquisa de campo; e o segundo, o esquema culturalista, de grande influência no Brasil, sua crítica e, brevemente, sua ruptura em relação aos estruturalistas com inspiração na corrente britânica de Radcliffe-Brown.

No Brasil nos concentramos nos estudos e na metodologia das produções etnológicas dedicadas ao contato interétnico, denominada *processualista*, que tem como um de seus representantes principais Roberto Cardoso de Oliveira, antropólogo que além de tratar pormenorizadamente dos Terena, nos serve de referência para reflexão e crítica dessas teorias de estudo dos contatos interétnicos aqui no país além do clássico Darcy Ribeiro, cujas reflexões não serão aqui abordadas diretamente.

Para isso, estamos utilizando as principais obras de autores e correntes, como Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira Filho com suas críticas e formulações teóricas que aqui ficarão implícitas em suas citações.

MALINOWSKI, A ANÁLISE DAS INSTITUIÇÕES E AS TRÊS SOCIEDADES

Nas tentativas de compreensão do contato nos estudos sobre *mudança social* empreendidos pela corrente britânica, destaca-se a análise funcionalista nas formulações de Bronislaw Malinowski como forma de ruptura com a Antropologia clássica e seus pressupostos.

Pautado no relativismo cultural e na sociologia funcionalista, Malinowski inaugura a pesquisa empírica demonstrando a importância de se ouvir o nativo e assim chegar à sua lógica. No marco das análises de inspiração nas ciências naturais, ele também indica a necessidade do pesquisador estar *próximo* do objeto de estudo, a pesquisa *in loco*, mas também a necessidade de se manter *distante* dele, com a finalidade de não deturpar a cultura em estudo. Preconiza e pratica, desta forma, a observação participante explicitando sua visão naturalizada de sociedade.

Criticando as deficiências etnocêntricas dos *teóricos de gabinete*, dos difusionistas e missionários, aponta que toda formulação teórica deve se basear na observação empírica que deve ser precedida pela teoria, no caso a funcionalista.

A crítica fundamental de Malinowski à Antropologia clássica recai na arbitrariedade das categorias utilizadas que comparam sociedades diversas, através do desmembramento da realidade a partir de itens culturais isolados reagrupados no parâmetro da própria cultura do pesquisador, perdendo de vista a especificidade e a particularidade de cada cultura.

Preocupado com isso, Malinowski frisa a adequação das categorias teóricas à realidade estudada. Seu conceito de função

“... aparece como o instrumento que permite reconstruir, a partir dos dados aparentemente caóticos que se oferecem à observação de um pesquisador de outra cultura, os sistemas que ordenam e dão sentido aos costumes nos quais se cristaliza o comportamento dos homens.”

(Durham, 1978:X)

Abordando o conceito de função através dos conceitos de uso ou utilidade e sua relação, Malinowski o entende como todas as

atividades que levam os seres humanos à satisfação de alguma necessidade.

Para ele, a identidade entre os homens pode ser encontrada nas necessidades biológicas e intelectuais, marcadas as particularidades nas formas pelas quais os grupos humanos e suas culturas fazem uso de seus objetos a fim de satisfazerem essas necessidades, apreendendo assim a especificidade cultural onde se inserem. O autor, falando da moradia humana, ilustra assim sua argumentação:

“É um objeto físico, uma construção de toros ou galhos de madeira, de peles de animais, neve ou pedra. Tendo forma, todavia, a tecnologia de sua estrutura, assim como suas divisões, partes componentes e móveis, são relacionados aos usos domésticos que estão ligados ao domicílio, ao grupo familiar, seus dependentes e criados. Uma vez mais, no caso, a função global do objeto deve ser conservada em mente ao estudar as várias fases de sua construção tecnológica assim como os elementos de sua estrutura.”

(Malinowski, 1975:145)

Sua concepção de cultura está sempre relacionada à capacidade de satisfação das necessidades humanas. Malinowski a encara como uma totalidade integrada que possui núcleos de organização humana com limites *naturais* estabelecidos pela própria cultura. Numa análise concreta das unidades do tipo de uma organização, indica ele que a Antropologia científica consiste numa teoria de instituições.

A instituição para ele é uma unidade multidimensional,

“... ela compreende uma constituição ou código, que consiste no sistema de valores em vista dos quais os seres humanos se associam: isto é, corresponde à idéia da instituição tal como é concebida pelos membros da própria sociedade. Compreende também um grupo humano organizado, cujas atividades realizam a instituição.” (Durham, 1978:XVI)

As instituições, como *blocos* isolados passíveis de observação na realidade, permitem a Malinowski solucionar o problema de adequação entre as categorias teóricas e as empíricas, tratadas como *unidades funcionais*. A instituição para Malinowski é uma projeção parcial da totalidade da cultura; sua descrição pretende mostrar como

ela permeia toda a cultura e como toda a cultura está presente na instituição.

Com a dinâmica colonial em curso na África, Malinowski passa a se preocupar mais com a questão das transformações culturais decorrentes do contato interétnico.

A fim de explicar o contato interétnico e o que ele denomina *mudança social*, o autor se baseia na análise das instituições correspondentes. Na verdade, a solução teórica pautada no estudo das instituições torna-se agora o problema da análise.

Preocupado em compreender a realidade do contato, Malinowski aceita o princípio de que as instituições atuam umas sobre as outras segundo suas respectivas naturezas; por exemplo, as instituições religiosas tribais seriam modificadas pela ação da instituição religiosa ocidental e assim por diante.

O autor acredita que é necessária a elaboração de novos métodos e princípios de pesquisa que dêem conta de compreender o *nativo em mudança*. Para isso propõe o esquema das três fases em que aparece a cultura antiga da África, a do ocidente e uma nova cultura compósita, que constituiriam três fases culturais coexistentes. Nessa análise cada fase apresenta problemas específicos que devem ser trabalhados por métodos diferentes, distinguindo-as e focalizando-as separadamente.

Malinowski propõe a construção de uma tabela (a tabela de três entradas), em que as três fases, representando as três realidades (a nativa, a colonial e a compósita), aparecem com os conteúdos específicos que assumem cada uma delas. Assim pode-se demonstrar, através das instituições homólogas situadas na mesma esfera cultural, as mudanças ocorridas com o contato. Dessa forma, o autor recorre à idéia de sobreposição de três sociedades, a colonizadora, a colonizada e a decorrente do contato.

É a partir da teoria das necessidades e da compartimentação das esferas da cultura que Malinowski entende os processos de mudança social. Sua concepção não é partilhada por outros

funcionalistas como Radcliffe-Brown¹ e outros. Cardoso de Oliveira argumenta que o esquema de Malinowski, o das instituições correspondentes,

“... leva o pesquisador a minimizar a influência dos agentes alienígenas naquelas esferas formalmente fora de seus respectivos campos de ação. Assim o missionário ou o administrador afetariam a ordem tribal apenas naquelas esferas relacionadas com o sistema religioso ou com o sistema de chefia. Ora, todas as afirmações de Malinowski relativas aos efeitos manifestamente negativos da ‘colonização’ e sua concepção... perdem o significado e ficam destituídas de qualquer valor instrumental... para explicar a situação de contato, como totalidade.” (Oliveira, 1964:14)

Oliveira Filho ressalta que as reflexões e soluções de Malinowski “... partem de um modelo naturalizado das sociedades, que só permite análise exige sempre uma abstração do contexto e uma ênfase especial nos aspectos anatômicos e fisiológicos. (...) Uma abordagem teórica ao contato, pensá-las como organismos integrados e relativamente harmônicos, cuja como quer Malinowski, precisa fabricar (...) um objeto teórico composto, que reúna e aglutine as características de diferentes unidades sociais. A ‘complexidade’ que o analista enxerga no contato – e que de modo algum decorre do próprio fenômeno e sim do modelo de sociedade utilizado para interpretá-lo – deve ser então reduzido aos fatos ‘simples’, isto é, passíveis de serem analisados segundo o modelo de unidade social adotado.” (Oliveira Filho, 1988:35)

As fecundas críticas a Malinowski feitas por vários antropólogos, como Balandier (e a noção de situação colonial), fizeram com que as análises de contato e mudanças daí advindas tomassem outros rumos com a elaboração de novos conceitos que abarcam o fenômeno de forma mais totalizante. Essa já é uma das contribuições de Malinowski, pois é a partir de suas formulações e de sua tentativa de superar o modelo evolucionista de sociedade que se vai

¹ Radcliffe-Brown inova os esquemas teóricos sublinhando mais os aspectos sociológicos da realidade tribal em detrimento dos culturais, em um esforço crítico frente às formulações de Malinowski e para escapar aos equívocos das teorias dos culturalistas norte-americanos, tema que abordaremos mais adiante. Em resumo, Radcliffe-Brown muda o foco de atenção da cultura para a sociedade, preconizando o desenvolvimento das teorias estruturalistas, ressaltando o conhecimento dos aspectos sincrônicos de uma sociedade. Para isso, ver a obra de Radcliffe-Brown (1978), intitulada *Estrutura e função na sociedade primitiva*.

elaborando um novo quadro conceitual, centrado no estudo do contato. Mas sua grande contribuição é a inauguração da pesquisa de campo como técnica de investigação do contato interétnico.

OS CULTURALISTAS E SUAS FORMULAÇÕES SOBRE O CONTATO

Um outro modelo interpretativo, elaborado pela escola norte-americana, de grande influencia nas pesquisas realizadas entre os povos indígenas no Brasil, focaliza particularmente os fenômenos aculturativos emergentes da situação de contato.

Podemos sintetizar as concepções encaminhando suas análises dos contatos e da mudança social a partir de dois memorandos, nos quais estão expressos o sentido que dão ao fenômeno e suas conseqüências: o Memorandum de 1936, assinado por Ralph Linton, Robert Redfield e Melville Herskovits e uma reformulação deste com o Memorandum de 1954, assinado por Vogt, Watson e Broom, no qual estes esquematizam o conceito de aculturação.

Nessas formulações os aspectos culturais são fortemente sublinhados; cada sociedade é vista como um conglomerado de traços de cultura e o processo de mudança social que passa pela transmissão e aceitação de padrões isolados. Os elementos da cultura dos grupos que se encontram em interação são dicotomizados e enquadrados na oposição entre o tradicional e o moderno, dualismo legado do evolucionismo.

Nas primeiras formulações teóricas do Memorandum de 36 podemos ver a aculturação como um fenômeno de mão dupla das trocas culturais sem o estabelecimento prévio da direção que tomam as transferências e empréstimos culturais, aspecto esse destacado por seus autores. Oliveira Filho coloca o seguinte: “A esfera científica da investigação seria (...) focalizar as trocas culturais resultantes do contato entre dois povos, sem restringir o estudo do processo de aculturação a apenas um dos lados e sem estabelecer inferências sobre o sentido geral da mudança” (Oliveira Filho, 1988:30).

As pesquisas realizadas sob o ponto de vista da aculturação marcam não só os empréstimos e mudanças dos índios em relação aos brancos, mas também aqueles elementos que a população regional incorporou da cultura indígena.

Cardoso de Oliveira frisa que o Memorandum de 36 direciona-se em grande parte para o aspecto sociológico do contato, que

“... são discriminados os tipos de contato que podem ocorrer, sublinhando os autores a dimensão e composição dos grupos populacionais em conjunção, a natureza dessa conjunção (se hostil ou pacífica), a desigualdade social e política dos grupos e as estruturas de domínio e sujeição.” (Oliveira, 1964:19)

Mas daí para frente, critica este autor,

“... o processo de aculturação é desmembrado em complexos de relações entre Traços Culturais e não entre entidades sociais, individuais ou coletivas, como seria de se esperar se quiséssemos que os autores perfilhassem caminhos suscetíveis de explicar as relações entre os homens.” (Oliveira, 1964:19).

A reformulação realizada no Memorandum de 54 apresenta um esquema teórico referente ao conceito de aculturação apontando a necessidade metodológica de se depreender da realidade do contato seu caráter de sistema. Nesse documento o conceito é definido como uma mudança cultural que ocorre com a conjunção de dois ou mais *sistemas culturais* e o contato é visto como um *sistema intercultural*. Para isso, destacam dois itens de caráter sociológico: o referente aos papéis interculturais e a comunicação intercultural.

Sobre os papéis interculturais, os autores do Memorandum de 54 terminam por retomar o que Malinowski sublinha com referência ao comportamento dos agentes interculturais no contato (os missionários, administradores, comerciantes, etc.). Relativo à comunicação intercultural, os autores apontam os agentes tribais ou nacionais – o dualismo de novo. Ao ocupar seus respectivos papéis interculturais, esses agentes constroem as linhas de comunicação e de transmissão entre as culturas e organizam o fluxo aculturativo de uma para outra. Já não estamos mais falando de uma via de mão dupla, como no Memorandum de 36.

Apesar de recorrerem à noção de *sistema intercultural*, marcando a necessidade de se ter como objeto de investigação a unidade formada pela trama de relações apreendida da situação de contato, tal proposta se frustra pelo compromisso que possui com a abordagem culturalista, a qual parte da noção de cultura para chegar aos aspectos sociológicos do contato; a preocupação com a cultura reduz a análise a elementos da investigação, como os papéis ou agentes interculturais. De fato, não há um corte entre o que é cultura e o que é sociedade e assim acabam por não estudar de forma consistente o sistema interétnico como foco do processo de mudança.

Esse é justamente o ponto que separa os culturalistas e a corrente estruturalista dos antropólogos sociais britânicos. A Antropologia Social inglesa não focaliza propriamente a dinâmica dos contatos; ao contrário, Radcliffe-Brown, o grande precursor dessa abordagem metodológica, sugere que os estudos diacrônicos devam ser precedidos pelos sincrônicos, pois sem saber o que é cultura e como ela opera não é possível estudar como ela se modifica. Aliás, a perspectiva do *presente etnográfico* é valorizada e trabalhada por antropólogos como Meyer Fortes, E. E. Evans-Pritchard² e Claude Lévi-Strauss³.

De fato, concernente à questão dos contatos interétnicos, a Antropologia Social assume um papel importante por uma questão prática: a própria colonização inglesa, em especial na África e Austrália, e a necessidade de compreensão da vida social dos povos envolvidos nesse processo; particularmente o ensino da Antropologia é visto como uma utilidade oferecida a missionários, comerciantes e administradores, os quais assim teriam uma base adequada para a implementação de políticas lúcidas nessas colônias.

² Vide FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. E. 1975. Introducion. *African Political Systems*. Oxford, Oxford University Press.

³ Os dois conhecidos volumes clássicos de Claude Lévi-Strauss: *Antropologia Estrutural e Antropologia Estrutural dois*.

A grande crítica e ruptura realizada por esses pesquisadores com os culturalistas se dá com o deslocamento do foco de abordagem da cultura para a sociedade; Cardoso de Oliveira aponta que: “A concretização desta separação pelos antropólogos sociais britânicos, com o desenvolvimento espetacular das teorias estruturalistas, acabaria por tornar bastante nítida a linha divisória entre eles e seus colegas americanos.” (Oliveira, 1964:19).

Sem essa mudança do foco de atenção da cultura para os aspectos sociológicos da realidade dos nativos, a Antropologia Social cairia nos mesmos problemas que os culturalistas não conseguiram resolver.

Mais importante ainda: os culturalistas não indicam quem seria o grupo beneficiário de tais trocas culturais, e chegam mesmo a tratá-las como fatos bilaterais; omitem a dominação presente nas situações de contato, conduzindo a análise teórica sob uma posição aparentemente neutra que escapa à realidade concreta.

Por fim, a direção da mudança torna-se claramente definida, como demonstra Oliveira Filho, crítica elaborada por esse antropólogo que pode ser estendida aqui no Brasil ao próprio Cardoso de Oliveira, como mostraremos mais adiante,

“A coexistência e o relacionamento entre grupos e culturas é visto virtualmente como uma anomalia que tende a ser superada a longo prazo, impondo-se os fatores modernizantes e operando-se a disseminação das características da sociedade industrial ocidental por todas as partes do mundo.” (Oliveira Filho, 1988:31)

Outro sério problema teórico apontado é o de que, para escapar à fragmentação das culturas, os autores da abordagem aculturativa recorrem às fases, aos graus ou às etapas da aculturação ou atentam ao resultado final do processo com conceitos como o de sincretismo e assimilação. Isso fez com que alguns demonstrassem o processo de mudança cultural como inexorável, prevendo a completa assimilação dos índios pela cultura regional em questão de poucas décadas. Apesar de alguns encadeamentos teóricos diferentes dos interlocutores dessa corrente, o conceito de assimilação está presente implicitamente em todo o esquema culturalista.

Podemos observar que o modelo analítico que tem em vista as teorias assimilacionistas se encontra no marco do paradigma da modernização baseado no princípio da homogeneização e da progressiva universalização cultural com a absorção dos grupos ditos minoritários.

Aqui no Brasil, em especial, a discussão sobre essa assimilação total é revista pelos antropólogos nas décadas de 1960-1970, quando os dados concretos afirmaram o contrário; aliás, parte deles são levados a essa conclusão a partir dos trabalhos que realizaram no antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Porém, a crítica que fazem fundamenta-se, como ressalta Oliveira Filho (1988:31): "... exclusivamente no *primado da prática* e em experiências extra-acadêmicas, disso resultando a ascensão da noção de integração ao plano central das investigações, subsistindo no entanto todo o quadro referencial."

Os autores norte-americanos, como Parsons, Glazer e Moynihan⁴, fazem as mesmas retificações em relação aos imigrantes nos Estados Unidos; também outros pesquisadores chamam a atenção à sobrevivência do *tribalismo* na África. Poutignat e Streiff-Fenart, referindo-se aos trabalhos de Glazer e Moynihan, colocam que,

"... as previsões sobre a aculturação dos imigrantes e a uniformização progressiva dos estilos de vida nas sociedades urbanas contemporâneas não se realizaram. ... Mas o imprevisível no quadro da análise das teorias da modernização era que, ..., as antigas distinções étnicas não somente não foram abolidas, mas tornaram-se fontes de mobilização coletiva." (Oliveira Filho, 1998:70)

Mesmo passando a trabalhar com a noção de processo de integração, a fim de explicarem porque a assimilação não se completaria apesar de os índios se encontrarem *aculturados*, ou seja, privados de seus referenciais tradicionais, a questão de quem é índio ou não, pautando-se nos traços culturais, não pode ser soluci-

⁴ Consultar acerca das formulações de tais autores, Roberto Cardoso de Oliveira (1972), a *Sociologia do Brasil Indígena*.

onada principalmente sem se voltar a quem realmente pode dizer algo sobre o assunto, os próprios índios, aqueles hoje que, apesar dos percalços do contato, além de se considerarem *nacionais* se auto-denominam Terena, Kadiwéu, Guarani...

NO BRASIL, AS FORMULAÇÕES DE ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

No Brasil temos as análises de Roberto Cardoso de Oliveira acerca dos contatos entre as sociedades indígenas e a nacional como uma importante tentativa de superação de uma visão clássica da Antropologia ligada às teorias aculturativas. Nesse sentido, nos estudos que realizou entre os Tikuna e os Terena sobre a mudança social entre estes povos, inovou focalizando as relações interétnicas enquanto relações de *fricção*,

“... o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela Situação de Fricção Interétnica.” (Oliveira, 1964:128)

Porém, para compreendermos esse conceito e o pensamento de Cardoso de Oliveira, é necessário fazer um pequeno inventário do conjunto teórico-metodológico trabalhado por este autor, marcando, mesmo que rapidamente, um pouco de suas influências.

Cardoso de Oliveira expõe que utiliza o conceito de aculturação como o formulado no Memorandum de 1954, onde a aculturação foi definida como “uma mudança cultural iniciada pela conjunção de dois ou mais sistemas culturais”, pois crê que esta concepção seja útil na compreensão das conseqüências, na esfera da cultura, dos mecanismos da interação social, interétnica e tribal. Aqui o autor deixa implícita uma crítica às teorias aculturativas por elas considerarem os sistemas culturais em si mesmos, deixando muitas vezes de lado a população ou grupo social portador.

Precisa também o que entende por assimilação – “como um processo pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica” –, explicitando

a influência de D. Glazer quando em sua sistematização usa o termo *assimilado* em contraposição a *segregado*, condições extremas dispostas num *continuum*. A partir da incorporação dessas categorias sociológicas, ele coloca que é possível apreender a dinâmica da identificação étnica e, através do padrão de identificação estabelecido no continuum, medir a assimilação; o autor também frisa que a dinâmica da identificação étnica pode caminhar tanto para um como para o outro extremo.

Nesse quadro, uma visão mais acurada das teorias aculturativas, colocadas por ele como mais descritivas que explicativas, e recorrendo a categorias sociológicas como um caminho mais seguro para explicar os contatos interétnicos, pois tratam da sociedade e não da cultura, Cardoso de Oliveira incorpora ao seu referencial teórico a noção de situação colonial, nos termos propostos por G. Balandier⁵, como uma linha mestra para a pesquisa das relações interétnicas.

Com a introdução do conceito de colonialismo interno⁶, o sociólogo G. Balandier transforma a visão das sociedades duais (sociedade tradicional/sociedade moderna). Cardoso de Oliveira acredita que através deste conceito é possível dar igual atenção tanto à análise das sociedades tribais quanto à análise da sociedade nacio-

⁵ Ao conjunto das condições particularizadas resultantes dos contatos interétnicos, Georges Balandier nomeia como situação colonial, propondo que sejam essas apreendidas em sua totalidade, a partir de uma análise histórica. As condições mais gerais do contato se manifestam, assim, como o "domínio imposto por uma minoria estrangeira, racial (ou etnicamente) e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) (...), a uma maioria, autóctone, materialmente inferior" (Balandier, 1951). Balandier inicia suas pesquisas na África, na década de 40 do século passado (maio de 1946), tendo narrado essas suas primeiras experiências em *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957. Sobre o assunto, ver BALANDIER, G. 1951. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11:44-79; *Antropologia Política*, 1969, e *Antropológicas*, 1976. Ver também Oliveira (1964).

⁶ Seguindo o enfoque da noção de situação colonial, a idéia de colonialismo interno é tomada como uma categoria sociológica passível de explicar sociedades formadas por diferentes segmentos étnicos. Para tanto, ver a obra de Roberto Cardoso de Oliveira, intitulada *A noção de "colonialismo interno" na Etnologia*, publicada em 1966; esse trabalho foi reproduzido em *A Sociologia do Brasil Indígena*, em 1972.

nal, objetivando não só uma descrição da situação de contato, mas uma explicação dela.

Nos passos de Balandier (1972:79), o autor enuncia que a sociedade tribal mantém com a sociedade nacional ou colonial relações de “oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis”. Assim, Cardoso de Oliveira vale-se do termo *fricção* interétnica⁷, em lugar do termo aculturação, a fim de enfatizar a característica básica da situação de contato, embasando sua abordagem pela noção de situação e o caráter de totalidade que a envolve.

Poutignat e Streiff-Fenart apontam que,

“A análise da ‘situação colonial’ como um fenômeno complexo e dinâmico, impulsionada ... no domínio africano pelas pesquisas de Balandier, leva a colocar fortemente em causa as visões ‘primitivistas’ das sociedades tradicionais. ... e assim como as etnias foram em larga medida criadas pelas operações de classificação impostas pela ordem colonial, suas tradições foram fixadas como tais pelas profecias retrospectivas ou autocriadoras dos etnólogos.” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998:80).

Estas são as idéias diretrizes que fundamentam sua noção de *fricção interétnica*,

“... as sociedades em oposição, em fricção, possuem dinâmicas próprias e suas próprias contradições. Daí entendermos a situação de contato como uma ‘totalidade sincrética’ ou, em outras palavras, ... enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça.” (Oliveira, 1964:28)

Diante de outros modelos teóricos da Antropologia que tratam do contato interétnico com um *fim* preestabelecido aos povos indígenas, Oliveira Filho expõe que

“A própria escolha do termo fricção já indicaria a preocupação do autor em salientar como componentes estruturais do contato o conflito e a interação continuada. Ao banir de seu discurso imagens como a de transmissão, adoção, assimilação ou incorporação, Cardoso de Oliveira chama a atenção

⁷ Vide OLIVEIRA, R. C. de. 1963. Aculturação e fricção interétnica, *América Latina*, 6(3).

não para os aspectos culturais, mas para as relações sociais que são aí constituídas.” (Oliveira Filho, 1988:45)

Nesse sentido, Oliveira Filho coloca ainda que,

“Até mesmo por suas associações inconscientes... a teoria da fricção interétnica não pressupunha a condição de índio como passageira, levando os pesquisadores a não projetar nos fatos observados idéias quanto à ‘extinção’ (brusca) ou ao ‘desaparecimento’ (gradual) desses povos.” (Oliveira Filho, 1988:46)

Oliveira Filho sublinha a similaridade de perspectivas entre Cardoso de Oliveira e Fredrik Barth (1969), importante teórico que discute a etnicidade e que podemos situar na abordagem interacionista. Quando este último autor, em suas análises acerca da etnicidade e da manutenção das fronteiras étnicas colocadas sob o ponto de vista da atribuição de categorias *Nós* e *Eles*, desloca a ênfase dos grupos étnicos enquanto “unidades portadoras de cultura” (*culture-bearing units*) para a sua existência e eficácia social como “tipos organizacionais” (*organizational types*) (Oliveira Filho, 1988:45).

É interessante frisarmos que a grande contribuição teórica de Fredrik Barth se encontra no enfoque que dá aos aspectos generativos e processuais dos grupos étnicos; Poutignat e Streiff-Fenart argumentam que

“... a abordagem de Barth pressupõe o contato cultural e a mobilidade das pessoas e problematiza a emergência e a persistência dos grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras.” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998:112).

Na seqüência dos trabalhos de F. Barth, inúmeras pesquisas foram realizadas focando a identidade étnica como elementos de sistemas mais amplos, cujos grupos participantes elaboram identidades contrastivas marcando diferenças e legitimando interesses.

Na análise sobre os Terena, Cardoso de Oliveira recorre à construção de modelos, que implica uma abordagem atemporal, baseada nas análises levistraussianas, juntamente com os registros das mudanças sofridas por este povo frente às novas condições que se colocam com o contato, reintroduzindo, desta forma, a noção de tempo. A contradição de cunho metodológico que esta forma de

análise poderia suscitar, é superada pelo autor através do uso que ele faz dos conceitos de estrutura social e organização social.

Estes conceitos são trabalhados por Cardoso de Oliveira através das formulações de Raymond Firth⁸. Assim, no conceito de estrutura social

“... as qualidades reconhecidas são primariamente as de persistência, continuidade, forma e penetrabilidade no campo social. Mas a continuidade é essencialmente uma qualidade de repetição. Há uma expectativa de igualdade (sameness), dependendo de como se formula o conceito. Um conceito estrutural é aquele que fornece uma linha fixa de comportamento social e que representa a ordem que ele manifesta...” (Firth *apud* Oliveira, 1966:18)

Firth aponta a necessidade de se estudar como o grupo social agia quando não era mais possível atender aos requisitos estruturais, apelando assim à alternativas. Nesse contexto é que o conceito de organização social vem a auxiliar na análise,

“O conceito reconhece adaptação de comportamento em vista de determinados fins, controle de meios em circunstâncias variadas, que são determinadas por mudanças no ambiente externo ou por necessidade de se resolver conflitos entre princípios estruturais.” (Firth *apud* Oliveira, 1966:19)

Como ferramentas analíticas, Oliveira faz uso também dos conceitos de frentes de expansão e agentes interculturais. A primeira encontra sua base teórica nos estudiosos do fenômeno expansionista, como Darcy Ribeiro, que trabalham com essa categoria como faces que a sociedade brasileira assume, estendendo-se e ocupando o território nacional e produzindo situações de contato diferenciadas para os povos indígenas.

Cardoso de Oliveira ressalta que,

“A noção de ‘frente’, acrescida à de ‘expansão’, indica claramente a característica dinâmica do fenômeno que se quer investigar. É a sociedade nacional, através de seus segmentos regionais, que se expande sobre áreas e regiões cujos únicos habitantes são as populações indígenas. Mas esse processo de expansão não é conduzido ao acaso. Interesses econômicos o conduzem, motivando as populações nele envolvidas.” (Oliveira, 1972:98)

⁸ Vide FIRTH, Raymond. 1974. *Elementos de organização social*. Rio de Janeiro, Zahar.

Cardoso de Oliveira argumenta que analiticamente é possível distinguir três *níveis de operação do sistema*, a saber, o econômico, o social e o político. O autor considera a preponderância do aspecto econômico, onde ocorrem os fenômenos mais determinantes do sistema.

A situação de contato interétnico para Cardoso de Oliveira pode apresentar as mais variadas configurações conforme as categorias econômicas da sociedade nacional que entram em contato direto ou indireto com os povos indígenas. São elas as economias extrativa, agrícola e pastoril; de conformidade com a natureza sócio-econômica dessas frentes de expansão as situações de fricção apresentarão aspectos específicos.

O autor ressalta a imprescindibilidade na análise do âmbito político os meios escolhidos pelos diferentes grupos em contato para alcançarem seus fins, investigando a natureza do poder ou da autoridade de um grupo sobre outro, estes sendo focalizados como partes de um sistema de dominação.

Cardoso de Oliveira deixa explícita a necessidade de distinguir no interior dos sistemas de dominação o domínio que emana do poder e o domínio que emana da autoridade; utiliza para isso os conceitos de M. Weber⁹, indicando também que outras noções desse autor podem ser trabalhadas de forma produtiva, como a dominação de tipo *tradicional* e *carismática* que para ele pode ser encontrada nas áreas de fricção interétnica,

“... pois são tipos freqüentemente engendrados em sociedades arcaicas ou tradicionais, como assim se configuram os segmentos regionais da sociedade nacional que alcançam os grupos indígenas em seus mais remotos redutos.” (Oliveira, 1972:97)

Cardoso de Oliveira destaca os papéis interculturais e agentes interculturais, englobando comerciantes, missionários e mesmo indígenas que no contato interétnico representam a lógica e a dinâmica do universo não-indígena, numa referência ao Memorandum

⁹ Vide WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e Sociedade*. 5^a. ed., 1991.

de 54 e a Malinowski. Tanto o memorando quanto Malinowski já indicam os agentes interculturais como focos para a análise do processo de mudança cultural, pois são indivíduos que por sua posição chave na comunidade indígena podem ser vistos como veículos de idéias e valores alienígenas. O autor retrata também a manipulação do domínio através desses agentes e dos papéis que podem desempenhar numa situação de contato, incluindo aí o uso da força.

Num segundo momento da análise de Cardoso de Oliveira dos contatos interétnicos, as relações de *fricção interétnica* passam a ser tratadas no interior de um sistema interétnico, composto por dois subsistemas, o tribal e o nacional,

“As relações entre essas populações significam mais do que uma mera cooperação, competição e conflito entre sociedades em conjunção. Trata-se ... de uma oposição ou, mesmo, uma contradição, entre os sistemas societários em interação que, entretanto, passam a constituir sub-sistemas de um mais inclusivo que se pode chamar de sistema interétnico.” (Oliveira, 1972:87)

Cardoso de Oliveira argumenta que da mesma forma como a sociedade nacional é um sistema social passível de análise através de sua estrutura de classes, a situação de contato é passível de estudo mediante a noção de fricção interétnica, por conta do sistema de relações que abarca, “o que seria o equivalente lógico (mas não ontológico) do que os sociólogos chamam de ‘luta de classes’” (Oliveira, 1972:87).

Por sistema social aqui, Cardoso de Oliveira trabalha com a concepção de T. Parsons, para o qual este conceito consiste

“... numa pluralidade de agentes individuais interagindo um com o outro numa situação que tenha ao menos um aspecto físico ou ambiental, ... é definido e mediado em termos de um sistema de símbolos culturalmente estruturados e partilhados.” (Parsons *apud* Oliveira, 1966:17)

Oliveira Filho sublinha que surgem, nessa forma de abordagem, elementos de rigidez no pensamento de Cardoso de Oliveira. Enquanto a idéia de *fricção* afasta uma visão negativa do conflito, como algo que necessariamente tenha que findar numa ruptura, passa a sugerir nesse momento, com a introdução da noção de sistema, a idéia de desajuste temporário,

“... um conflito que pudesse vir a ser superado e corrigido, admitindo uma concepção de sistema onde a existência de entidades diferenciadas ou mesmo contraditórias viesse a concorrer para a sobrevivência e o dinamismo (através de uma transformação gradual) do sistema.” (Oliveira Filho, 1988:46)

A partir dessa mudança, o foco de investigação de Cardoso de Oliveira recai sobre o conceito de integração social, o que ele designa como “o processo responsável pela constituição desse sistema interétnico” (Oliveira, 1972:89).

O autor coloca que, sendo o sistema interétnico a unidade de estudo do pesquisador, a *integração social* deve ser vista em termos desse sistema, “isto é, como integração dos elementos que o compõe” (Oliveira, 1972:89).

Considerando que o autor vê no sistema inclusivo a possibilidade de dissolução dos conflitos – tendendo a um equilíbrio entre os subsistemas, o nacional e o tribal, através de uma transformação desse último, e considerando que os elementos mais dinâmicos que se impõem nesse processo provém do subsistema mais poderoso, no caso a sociedade brasileira –, conclui-se junto com o autor que “o processo em questão significa integração do índio na sociedade nacional”. Podemos nos voltar novamente aqui ao paradigma da modernização e a uma crítica a esse autor também nesse caso.

Devemos também destacar a noção de *potencial de integração* utilizada pelo autor como forma de previsão, entendendo esta noção como

“... aquelas características do sistema interétnico que, presentes na situação de contato, poderão ser tomadas como aqueles elementos responsáveis pela integração.” (Oliveira, 1972:89)

Oliveira Filho expõe outra semelhança entre as abordagens de F. Barth e as de Cardoso de Oliveira, esta referente à concepção de grupo étnico. Estes autores argumentam que esta concepção nasce de uma situação de interação, que engloba o conflito e a interdependência. No entanto, este autor aponta que, ao contrário de Cardoso de Oliveira, Barth possui uma visão mais aberta sobre a idéia de integração, vendo nela a possibilidade de relacionamento e complementaridade entre os grupos envolvidos em várias situações,

“... permitindo conceber desde casos onde a simbiose parece ocorrer, com as identidades étnicas dirigindo globalmente o comportamento dos indivíduos, até o caso extremo, onde não há qualquer complementaridade entre os grupos, que não se organizam portanto em linhas étnicas.” (Oliveira Filho, 1988:48)

Barth coloca que as diferenças étnicas são as próprias fundações de um sistema social englobante e que a interação num sistema social desse tipo não leva as diferenças culturais ao desaparecimento por mudança ou aculturação; estas podem permanecer apesar e por causa do contato interétnico e da interdependência dos grupos.

Este artigo se constitui numa tentativa de sistematizar alguns dos principais autores e correntes que trabalham com a questão dos contatos interétnicos diretamente. Como tal, não tem a pretensão de ser completo, mas sim coerente e é nesta linha que pretendemos utilizar esta primeira versão para nos aprofundarmos em uma problemática tão atual como a dos contatos, a manutenção das identidades étnicas e o revigoramento de etnias dadas por vários pesquisadores como desaparecidas. Esperamos que a meta aqui proposta tenha sido alcançada e que a partir disso tenhamos condições de também contribuir na discussão contemporânea sobre a etnicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- OLIVEIRA, R. C. de. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- . 1972. *A Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Malinowski, B. K. 1975. *Uma teoria científica da cultura*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Zahar.
- . 1978. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. 2ª ed. Revisão de Eunice Ribeiro Durham. São Paulo, Abril Cultural.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. 1988. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Marco Zero.
- . 1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, 4(1).
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. 1998. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, EDUNESP.