



Sociedade e Cultura

ISSN: 1415-8566

brmpechinha@hotmail.com

Universidade Federal de Goiás

Brasil

Poz Dal, João

A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena

Sociedade e Cultura, vol. 6, núm. 2, julho-dezembro, 2003, pp. 177-188

Universidade Federal de Goiás

Goiania, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70360206>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena

JOÃO DAL POZ*

Resumo: O estudo das relações entre índios e sociedade nacional no Brasil, a partir dos anos 60 e 70, ganhou impulso com a teoria da fricção interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira. A sua contribuição teórica e etnológica, cuja trajetória é aqui discutida, evidencia o lugar estratégico que então emprestou à noção de "sistema". Contudo, essa contribuição não encontra acolhida nas reflexões atuais do autor, acerca das possibilidades da ética discursiva habermasiana no campo das relações interétnicas.

Palavras-chave: relações interétnicas; etnia; sistema.

Uma certa inflexão nos estudos das relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional, é o que se afirma, haveria sido deflagrada, basicamente, pela aplicação do conceito de sistema a este campo. Tal deslocamento analítico, que Roberto Cardoso de Oliveira acalentou no âmbito da antropologia brasileira a partir da década de 1960, designou-se então de "teoria da fricção interétnica". As fórmulas conceituais que o autor adotou para a análise da "situação de contato", a sua caracterização das "áreas de fricção interétnica" e, sobretudo, a discussão que alinhavou sobre o tema da "identidade étnica" constituíram-se, na época, ao menos, num excitante arcabouço teórico-metodológico de toda uma vivaz geração de antropólogos brasileiros (Da Matta & Laraia, 1967; Melatti, 1967; Ramos, 1980, 1985).¹ Sem dúvida, a complexidade das tarefas às quais o autor se dispôs, uma vez que, nestes eventos,

concorreriam as mais diversas formações sociais e tradições culturais, parece-me bastante para aquilatar o grau de interesse acadêmico e político que então suscitou. O conceito de etnicidade, como se sabe, também alhures, foi recebido efusivamente como um sinal de mudança em direção a novas orientações teóricas e empíricas, bem como uma das características atuais da realidade sociopolítica de muitos países (Stavenhagen, 1964; Cohen, 1978; Oliveira Filho, 1980; Bonfil Batalla, 1988).

A anunciada teoria geral de sistemas, que tem em Niklas Luhmann um arauto competente, serve-nos de estímulo para uma retrospectiva dessa concepção sistêmica que, de um modo ou outro, exerceu ampla influência na etnologia brasileira durante as décadas de 1960 e 1970. Veremos adiante quais outros paradigmas teóricos, como balizas ao longe, direcionam igualmente nossa atenção a outros pontos relevantes para estes comentários.

Introduzido nas ciências sociais, em variados contextos metodológicos, quase sempre por meio de uma analogia ou algum paralelo com organismos ou máquinas, sob inspiração portanto das chamadas ciências naturais, o conceito de

* Professor do Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

1. Oliveira Filho (1988) anotou, de maneira similar, três momentos na trajetória de Cardoso de Oliveira: numa primeira etapa, a apresentação e definição da noção de fricção interétnica; em seguida, o seu enquadramento sociológico; e daí, então, a problemática da identidade étnica.

sistema tem propiciado, ainda assim, algo além de uma síndrome cientificista: nestes empréstimos conceituais, há também anseios legítimos, notadamente a tentativa de construir objetos de conhecimento com características de regularidade, coerência e organização entre as partes componentes. Não se almeja aqui, obviamente, qualquer definição unívoca ou privilegiada do conceito, mas tão-somente destacar o lugar estratégico que este veio a ocupar nas diferentes teorias sociais. Por exemplo, na antropologia, as correntes funcionalistas de Malinowski e Radcliffe-Brown ou as variantes culturalistas de Boas, Ruth Benedict ou Linton, para as quais a sociedade, no primeiro caso, e a cultura, no outro, estão ali conceptualizadas como sistemas constituídos por elementos que se relacionam funcionalmente, de maneira a descrevê-las como totalidades coesas e integradas (Durham, 1966).

Na sociologia parsoniana, por sua vez, o conceito de sistema social corresponde a um “aspecto analítico que pode ser abstraído dos processos totais de ação de seus participantes”, ou seja, da interação de indivíduos humanos, simultaneamente como atores e como objetos de orientação, para si e para os outros (Parsons, 1969). Desse modo, o sistema social aparece como um subsistema da ação humana total, voltado ao atendimento de suas exigências de integração. Aos demais subsistemas, a saber, o sistema cultural, a personalidade e o organismo comportamental, enfim, caberia responder pela legitimação da ordem normativa, a motivação para a ação e a adaptação ao ambiente físico-orgânico. A preocupação analítica do esquema parsoniano, obviamente intrínseca à perspectiva funcionalista, residiria sobretudo na manutenção da própria identidade do sistema, já que inteiramente devotada ao tema clássico suscitado por Hobbes, o problema da ordem na vida social.

Na abordagem funcional de Niklas Luhmann, mais recente, o conceito de sistema reaparece sob uma feição original e verdadeiramente radical, posicionado como realidade axiomática a partir da qual uma teoria geral de sistemas é lançada. Nesses termos, a noção de sistemas auto-referentes, desenvolvida originalmente em contextos cibernéticos e biológicos, concentra sua atenção na distinção que um sistema produz e mantém com relação ao seu

ambiente, ao mesmo tempo em que incorpora a noção de autopoiesis, definida como a capacidade de um sistema engendrar suas próprias estruturas e os elementos que o compõem. Para o esquema luhmanniano, os sistemas se produzem somente por meio de suas próprias operações, forjando fronteiras e gerando diferenças internas: “existem sistemas com a capacidade de estabelecer relações consigo mesmos, e de distinguir entre estas relações e as relações com seu entorno”, diz Luhmann (1990, p. 44). Afiançada como um novo paradigma, tal abordagem suscita rupturas epistemológicas de grande envergadura para as ciências sociais, com efeitos deletérios para os conceitos canônicos de que até então estas se valiam, na justa medida de uma teoria adequada à observação eficaz da sociedade contemporânea, diferenciada, especializada e de grande complexidade (Luhmann, 1982).

Embora limitado a umas poucas perspectivas teóricas, o quadro teórico apresentado parece suficiente para motivar os comentários acerca do uso de conceitos sistêmicos para estudar o contato interétnico, como faz Roberto Cardoso de Oliveira. A esse quadro, haveria de acrescentar a reação de perplexidade em razão de seus artigos mais recentes (Cardoso de Oliveira 1990a, 1990b, 1992, 1994, 1996), nos quais o autor invoca as possibilidades abertas pelo paradigma da ética discursiva para elucidar as relações interétnicas, um passo que configuraria, à primeira vista, uma negação de posições firmadas anteriormente. E ainda, convém observar, para sustentar os pressupostos da ação comunicativa que caracterizaria a racionalidade humana, Jürgen Habermas defrontou-se justamente, no curso de uma polémica acirrada e afinal inconclusa (por exemplo, Habermas, 1990), com a implacável teoria de sistemas na versão defendida por Luhmann. O que se teria passado, afinal, cabe-nos perguntar, na seara pós-contatualista? Em que medida Cardoso de Oliveira haveria concebido uma compatibilidade entre o conceito de “fricção interétnica”, de caráter conflitivo e contraditório, e a fórmula da “comunidade de argumentação”, cujos princípios e condições deveriam fundamentar compromissos e consensos mais ampliados?

Aculturação e situação colonial

Desde suas primeiras incursões etnológicas, Roberto Cardoso de Oliveira² privilegiou um recorte etnográfico bem preciso, o da “interação social” entre índios e outros segmentos da sociedade brasileira. O tema constava, sem dúvida, entre os itens da pauta antropológica e política daquela época. No projeto de pesquisa sobre a “assimilação” dos Terena, grupo indígena que habita o Mato Grosso do Sul, inclusive, o autor concorda que a sugestão viera mesmo de Darcy Ribeiro, cujos estudos haviam refutado as teses até então aceitas acerca da incorporação dos grupos indígenas à sociedade brasileira (RCO, 1957). Para Ribeiro, tal processo não resultava apenas na miscigenação ou na aculturação das populações indígenas, porém na sua “transfiguração étnica” (Ribeiro, 1970).

De um ponto de vista análogo, a propósito da interação sistemática e contínua que ocorria entre os Terena e a população regional, Cardoso de Oliveira buscava esclarecer os “mecanismos socioculturais” que influiriam no processo de “assimilação” em curso – um certo *modus vivendi* que “definiu a direção de sua cultura, sem que, contudo, após dois séculos de contacto, chegassem [os Terena] a ser assimilados” (RCO, 1957, p. 173). Nesses termos, não se poderia escamotear na descrição das “situações de contato interétnico” a referência à “fronteira pastoril” regional, conferindo uma “visão dinâmica das fronteiras de expansão da sociedade brasileira e dos problemas emergentes daquele processo de desbravamento” (p. 175). Em termos metodológicos, a investigação comportaria, assim, tanto uma perspectiva diacrônica, mediante a reconstituição histórica dos eventos e dos processos, quanto uma análise sincrônica, que revelasse os “liames funcionais e causais do contacto interétnico e intertribal” (p. 174).

Os principais resultados da pesquisa foram apresentados em *Do índio ao bugre*: o processo de assimilação dos Terena (RCO, 1976a [1960]) e, posteriormente, sob uma ótica algo diversa, em *Urbanização e tribalismo*: a integração dos índios Terena numa sociedade

de classes (1968a). Em ambos, devo notar, entretanto, o autor não se desvincularia completamente das fórmulas conceituais usuais, engendradas seja pela teoria da aculturação seja por uma perspectiva de modernização desenvolvimentista. Tendo como ponto de partida, no trabalho publicado em 1960, a elaboração de um perfil da cultura tradicional, o autor afirmaria, por exemplo, que a estrutura social rompeu-se “face ao processo de aculturação” (RCO, 1976a [1960], p. 46). E quanto às relações interétnicas, observou que a disponibilização da produção e da mão-de-obra indígenas, no mercado regional, tinha por resultado “um fenômeno de integração econômica no mais alto grau”, embora nem por isso estivessem os Terena efetivamente na condição de “assimilados” (p. 88).

Por assimilação, segundo o autor, entendia-se o processo pelo qual “um grupo étnico se incorpora noutro”, acarretando mudanças segundo dois eixos, um cultural (aculturação) e outro sociológico (mobilidade social). A teoria da aculturação, fortemente influenciada pela antropologia norte-americana, com efeito, supunha mudanças que decorriam da transmissão cultural direta ou não, mediatizada por ajustamentos internos ou adaptações de traços ou padrões alienígenas (Fernandes, 1975; Schaden, 1969; Galvão, 1979). Embora considerasse tal definição útil para compreender as consequências da interação social na “esfera da cultura”, RCO criticava-lhe, porém, a tendência a “considerar os sistemas culturais em si mesmos, perdendo de vista, muitas vezes, a população ou o grupo social portador” (p. 104). Sugeriu, daí, uma maior ênfase na observação da “conduta”, que possibilitasse o uso do conceito de cultura em termos mais adequados. Por sua vez, a definição de mobilidade social remeteria a um plano complementar, pois assinalava o processo pelo qual um indivíduo “se despoja dos costumes de sua própria classe ou grupo étnico, para tornar-se um membro de outra classe ou grupo étnico”. O conceito se ajustaria exatamente, segundo RCO, às mudanças que ocorriam, então, entre os Terena localizados no meio urbano (p. 113). Em resumo, a análise demonstraria que, nas aldeias, os mecanismos aculturativos não se mostravam suficientes para que se extinguisse a coesão étnica, ao passo

2. Daqui em diante, o autor será designado pelas iniciais RCO.

que as possibilidades de mobilidade social nas cidades (o processo de urbanização, enfim) explicavam, tão-somente, alguns poucos casos nos quais houvera uma assimilação individual dos emigrados (p. 134).

No segundo livro sobre os Terena, uma tese de doutoramento defendida em 1966, publicado em 1968, Cardoso de Oliveira aproximou-se mais decididamente das concepções correntes no funcionalismo britânico: por estrutura social compreendiam-se os aspectos mais permanentes e repetitivos das relações sociais, enquanto por organização social, o comportamento orientado para fins específicos, ou seja, a ação social concreta (RCO, 1968a, p. 18-19). Uma distinção de mesma natureza, para o autor, observava-se entre as noções de estratificação social e de clivagem étnica. De modo que o exame do processo de integração, como um continuum aldeia-cidade, reafirmaria o que já se sabia desde o estudo anterior: a população Terena poderia atingir “os mais altos níveis do processo aculturativo, sem que seus membros percam sua identificação étnica, conservando-se índios [...] para poderem sobreviver” (p. 228). Em outras palavras, persistiria entre os Terena citadinos formas sociais que, todavia, foram engendradas nas condições antecedentes de existência em aldeias (p. 226-227).

Oferece-se aqui, salvo melhor juízo, a justificativa que ultimaria uma redefinição do esquema analítico, como a que o autor propôs: sob o risco de sua mera reificação culturalista, o caráter irreduzível da “pertinência étnica” demandaria uma explicação, necessariamente, de ordem mais geral. Assim que, de acordo com Cardoso de Oliveira, dever-se-ia compreender a “realidade tribal, vista não mais em si, mas em relação à sociedade envolvente” (RCO, 1967a, p. 7). Nesta contribuição que pretende inovar a teoria do contato interétnico, porquanto, encontra-se uma recorrência que aparenta estar acima de suspeitas: é a função invariante da sociedade nacional que, também aqui, condicionaria o significado e a direção das relações interétnicas. Pertinência sim, porém, ao mesmo tempo, subordinação analítica...

Conflitos e fronteiras

No projeto de pesquisa que se segue, RCO confirma sua intenção de escoimar a análise de qualquer viés culturalista e discutir a trama das relações interétnicas a partir de um prisma decisivamente sociológico (RCO, 1962, 1963, 1972 [1964]). Assim, para especificar os mecanismos de “passagem da ordem tribal à ordem nacional”, segundo a proposta do autor, a investigação deveria enfocar as “situações de fricção engendradas pelo contato interétnico”:

Chamamos “fricção interétnica” 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”, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. Entretanto, essa “situação” pode apresentar as mais variadas configurações [...]. Desse modo, de conformidade com a natureza socioeconômica das frentes de expansão da sociedade brasileira, as situações de fricção apresentarão aspectos específicos. (RCO, 1962, p. 86)

A noção de “fricção interétnica” traduziria, enfim, as relações de produção e de exploração econômicas impostas pelas “frentes de expansão” (extrativa, agrícola, pastoril), que se singularizavam ao sabor de fatores tanto históricos como estruturais (p. 87). A mudança metodológica, destarte, revela-se sobretudo na ênfase posta pela situação de contato, a ser percebida como uma “totalidade sincrética”: “duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça” (p. 85-86).

Num artigo posterior, Cardoso de Oliveira (1963) realiza um balanço crítico das diversas orientações teóricas voltadas ao conhecimento do “fenômeno do contato”, expondo os pontos fracos e as diferenças com relação ao deslocamento analítico a que defendia. Na tradição britânica, para ele, os social change studies não haviam respondido à “especificidade das relações entre populações tribais e sociedades coloniais”, seja porque se detiveram na análise dos mecanismos de mudança inerentes às

sociedades tribais (é o caso de Raymond Firth, por exemplo), seja porque fracionaram a realidade do contato segundo instituições e ordens sociais diversas (em particular, Malinowski). Do outro lado do Atlântico, os *acculturation studies* da etnologia norte-americana mostraram-se também insatisfatórios, embora acertadamente houvessem incorporado uns tantos aspectos sociológicos do contato (a relação de sujeição e dominação, o papel intercultural etc.; Herskovitz, 1937). Teriam sido os pesquisadores franceses (Balandier, entre outros) que, afinal, orientaram decididamente as investigações para apreender a situação colonial enquanto “totalidade”, definindo-a pelo exercício da dominação por uma minoria estrangeira e pelo caráter antagônico das relações que esta mantinha com os segmentos colonizados.

O primeiro teste de fogo para a noção de fricção foi a interpretação da situação protagonizada pelos índios Tikuna e as empresas seringalistas, na região do alto Solimões (Amazonas). O autor ali estudou a integração do grupo indígena a um sistema mercantil, no qual os bens que produzia impregnavam-se de um valor de troca quando postos a circular como mercadoria (1972 [1964], p. 78-79). Em suas conclusões, não obstante, RCO destacou a persistência da “linha étnica”, uma determinação efetiva das relações de toda ordem, que se sobrepunha, inclusive, às desigualdades entre as classes sociais na sociedade nacional (p. 106).

No artigo de 1967, o autor desenvolverá mais extensamente a arquitetura conceptual da teoria da fricção interétnica (RCO, 1967b). As relações de contato, afirma então, articulam-se como “elementos de um sistema interétnico”, pois são relações entre duas populações unificadas mediante interesses opostos, ainda que interdependentes. Essa oposição ou contradição ocorreria “entre sistemas societários em interação que, entretanto, passaram a constituir subsistemas de um mais inclusivo (p. 43). Tal definição, de acordo com o autor, se apresenta como “equivalente lógico (mas não ontológico)” da noção marxista de “luta de classes”, já que os subsistemas tribal e nacional teriam entre si e entre o sistema interétnico inclusivo “a mesma correspondência lógica que têm entre si as classes sociais e a sociedade global” (p. 43-44).

Descontada a analogia, todavia, a teoria da fricção não guarda outras referências significativas extraídas do aparato marxista. Embora a situação seja caracterizada pela existência de interesses conflitivos entre as partes, no entanto, a constituição do sistema interétnico será discutida por intermédio do conceito de integração social.³ Ademais, ao assumir como variáveis a ordem tribal e a ordem nacional, os mecanismos de integração serão apreendidos em distintos níveis de operação: econômico, ou o “grau de dependência” entre índios e regionais; social, a capacidade de organização e orientação para fins definidos; e político, os meios escolhidos (o poder, a autoridade) pelas partes do “sistema de dominação” em questão.

As relações de dependência mútua, num dado momento do contato entre as etnias envolvidas – pois é esta a hipótese central do autor –, cristalizar-se-iam então de maneira irreversível, em particular no plano econômico. A partir daí, em razão de tal interdependência, a situação interétnica deveria ser encarada forçosamente nos termos de um sistema de relações, adverte o autor (RCO, 1974, p. 134). Os índios precisariam, agora, de mercadorias industrializadas; os regionais, da mão-de-obra e das terras indígenas. Interesses diametralmente opostos que os unem e assim dinamizam relações antagônicas, cuja resultante tomaria a forma do que RCO designou de “sistema interétnico”. No seio deste, para a satisfação de suas novas necessidades, o grupo indígena “fica acorrentado à sociedade tecnicamente mais poderosa”; ao passo que esta, em vista de sua reprodução em nível local, necessita dos territórios indígenas onde investiu seus recursos (p. 135).

O estudo das áreas de fricção interétnica, dentre seus objetivos gerais, teria em vista a construção de modelos que facultassem um certo grau de previsibilidade às situações de

3. Num texto de cunho programático, direcionado a uma tipologia dos sistemas interétnicos, Cardoso de Oliveira (1967, p. 45) propõe nos seguintes termos o estudo dos “mecanismos de integração social”: “Devo dizer, preliminarmente, que entendo aqui por integração social o processo responsável pela constituição desse sistema interétnico; e por mecanismos os elementos do sistema. A rigor, o processo é o conjunto desses elementos dinâmicos, a partir dos quais poderá o investigador desenvolver o seu estudo”.

contato entre índios e frentes de expansão. É para esta finalidade que RCO elaborou a noção de “potencial de integração”:

Sendo o sistema interétnico a “unidade” substantiva de conhecimento, nada mais natural do que considerar a integração social em termos dos elementos que o compõem. E como os elementos mais dinâmicos e mais impositivos do sistema tendem a ser os que fazem parte do subsistema mais poderoso (ex.: sociedade brasileira), pode-se dizer que o processo em questão significa integração do índio na sociedade nacional. (p. 45)

Conquanto o autor propugne por um afastamento analítico da orientação aculturativa, verifica-se que na teoria da fricção um arraigado, mas nem sempre explícito, vetor teleológico: um destino inevitável que subtrai as sociedades indígenas do seu “isolamento” e condiciona sua acomodação a uma identidade genérica e generalizante, índios (Ribeiro, 1970). Assim, por exemplo, diz a certa altura Cardoso de Oliveira:

Contudo, pode-se dizer, preliminarmente, que o destino das sociedades indígenas, enquanto sociedades, é o de sua descaracterização progressiva, na medida em que vão sendo integradas às economias regionais. (RCO, 1962, p. 87; grifos meus)

E mais conclusivamente adiante: “Em última análise, são os membros dessas sociedades [sociedades indígenas] que se acomodam num sistema social que os aliena” (RCO, 1963, p. 43).

O trajeto metodológico, neste ponto, parece fechar-se sobre si mesmo, pois retoma tautologicamente nas conclusões as suas próprias premissas epistemológicas. A abdução da sociedade indígena e a sua transformação em subsistema da sociedade dominante, como se vê, encontram-se inscritas na própria fórmula analítica, que postula a interpretação dos fenômenos do contato a partir de fora, de acordo com as determinações do contexto envolvente. Diluídas as particularidades culturais (uma vez que estas nada poderiam explicar acerca dos fatos exteriores ao “mundo indígena”; RCO, 1978e, p. 14), não restaria à investigação

antropológica, enfim, senão observar as formas empíricas remanescentes de um índio agora genérico, uma minoria dominada e integrada, por meio dos mecanismos singulares do contato interétnico, na dinâmica da sociedade nacional. Em outras palavras, o dito sistema interétnico corresponderia, essencialmente e ao cabo, ao próprio sistema global do colonizador...

A bem dizer, no que toca a este ponto, as expressões empregadas pelo autor são por vezes imprecisas, além de variarem bastante. No texto em co-autoria com Luiz Castro de Faria, por exemplo, afirma-se que sistema interétnico corresponderia a uma zona de interseção, na qual a sociedade indígena e a sociedade nacional se articulam intimamente (RCO, 1978d). Nesse caso, então, a fricção interétnica não mais se projetaria em “proporções totais” ou envolveria “toda a conduta tribal e não-tribal”, tal como requeria a definição original (RCO, 1962, p. 86). Este caráter ora parcial, não obstante, não produz alterações sensíveis na sua visada quanto aos rumos do processo:

considerando a assimetria das relações interétnicas (representada pela dominação dos índios pelos regionais), será uma mudança do sistema indígena mais do que uma mudança perceptível e relevante nos sistemas socioculturais dos regionais. (RCO, 1974, p. 149)

Retoma-se aqui, com efeito, o problema inicial de aferir a conexão entre dois sistemas socioculturais de magnitudes tão diversas. Recorrente, nesta e em outras passagens, o pressuposto da existência de um sistema interétnico inclusivo, uma totalidade sincrética que expressaria as relações contraditórias entre índios e regionais. O que nos lembra, embora de maneira vaga, o dispositivo malinowskiano das três realidades culturais (a indígena, a nacional e a interétnica). Na solução admitida por RCO (1978e, p. 14), todavia, o sistema nativo restaria teórica e empiricamente submetido às “determinações provocadas pela sociedade mais poderosa, nacional”. Há de se interrogar, então, os termos em que se dá essa subordinação, a lógica de dominação que lhe é inerente.

A noção de sistema que Cardoso de Oliveira manipula, devo insistir, não oferece semelhanças com a abordagem luhmanniana, à

qual importa, tão-somente, a manutenção das fronteiras e as operações internas auto-referentes. Antes, ao focar a causa da integração social no âmbito do sistema mais inclusivo, a teoria da fricção evidenciaria uma maior proximidade com a arquitetura parsoniana (Parsons, 1961, 1993): ao incorporar as coletividades como subsistemas, ao forjar as formas de controle da conduta dos seus componentes, ao rotinizar as motivações para suas atividades etc.

Tal quadro analítico, não sem ironia, poderia ser visto, então, como uma fórmula de compromisso, entre a teoria da ação social parsoniana, de um lado, e uma estrutura segmentar à la Nuer, de outro. De maneira análoga a Max Gluckman, acerca da “situação social” na Zululândia, que enxergou na cooperação eventual entre zulus e europeus uma evidência de que formavam “uma única comunidade com modos específicos de comportamento” (Gluckman, 1987), a teoria da fricção parece certificar uma realidade empírica moldada de acordo com uma dinâmica de conflitos regulamentares, lealmente conduzidos pelos grupos étnicos em oposição.

Etnia e identidade

Pouca atenção teria sido prestada, na análise sistêmica das relações interétnicas, até então, segundo o autor, às representações ideológicas ali engendradas. A coletânea organizada por Fredrik Barth (1969), com isto, coube impulsionar um reexame da questão étnica por RCO, tendo em vista suas afinidades com a teoria da fricção: em particular, “a crítica a todo e qualquer culturalismo” (RCO, 1976b, p. xvi). De maneira muito similar, Barth também privilegiara, na sua abordagem do problema, o nível das relações sociais: após definir os grupos étnicos como tipos organizacionais e destacar os processos sociais que ocorrem nas “fronteiras”, sujeita-lhes daí, taxativamente, os fenômenos de diferenciação cultural. No esquema barthiano, os traços culturais funcionariam, sobretudo, como sinais diacríticos que orientam a interação interétnica, mas que de fato não a constituem.

A posição de Cardoso de Oliveira diante disto, defendida nos artigos reunidos no livro de 1976, entretanto, orienta-se para a compreensão de uma outra faceta das diferenças étnicas, ao percebê-las como um “operador classificatório” que, ativado em contextos e situações específicas, seria capaz de orientar os agentes respectivos. Produto das “representações coletivas” que são polarizadas pelos grupos sociais (RCO, 1976b, p. xvii-xviii), tal código (ou gramática) articularia um conjunto de identidades relacionadas que se afirmariam por oposição umas às outras. A identificação étnica, portanto, consistiria numa expressão de tais identidades contrastivas e daria margem, ao mesmo tempo, a uma consciência que, de acordo com o autor, pauta-se em “valores” e se admite como “ideologia” (p. 5-6). E é por isso que os modos de identificação étnica pertenceriam à “ordem do discurso”, particularmente do discurso ideológico, e o nexo da ideologia étnica, acrescenta o autor, encontrar-se-ia “no interior de um sistema de valores” (p. 20-21). Seu conteúdo, evidentemente etnocêntrico, corresponderia à negação de outras identidades em contraste: a concepção nativa, diz RCO, estaria imbuída de “valores e de atributos” decorrentes da experiência vivida no cenário interétnico (p. 45).

A argumentação, de feição cada vez mais parsoniana, encaminha-se todavia para uma inusitada reabilitação do conceito de cultura, tão fortemente recusado a princípio. Ao reconhecer a identidade étnica como valor, Cardoso de Oliveira não encontra alternativa outra que não seja sua referência tácita a um certo sistema de significados, ao qual denominou “cultura de contato”:

É no interior de uma determinada “cultura de contato” que poderemos nos propor a buscar soluções para problemas de caráter geral, como o grau de sistematização e consistência entre diferentes valores que coexistem numa cultura, tanto quanto questões mais específicas como o padrão de coerência entre o sistema de valores [...] e os mecanismos de identificação étnica. (p. 21)

Explica o autor adiante que, mais que um sistema de valores, a cultura de contato consistiria no “conjunto de representações [...]”

que um grupo étnico faz da situação de contato em que está inserido e nos termos da qual classifica (identifica) a si próprio e aos outros” (p. 23). Ou seja, a situação interétnica estaria informada pelo sistema cultural que orienta os agentes, no sentido da rotinização de suas relações e identidades (p. 47). Para fins de comparação, poderíamos aferir o que diz RCO a respeito dessa cultura adventícia com o que Parsons, repetidas vezes, em termos muito semelhantes, designou de sistema cultural ou de latência, o código simbólico culturalmente ordenado que controla o comportamento humano. Outros aspectos metodológicos poderiam ser também adicionados, e assim comprovariam, em minúcias, as suspeitas aqui apenas sugeridas. Mas o que se disse até agora, como espero, deverá bastar-nos para a constatação de que a teoria da fricção interétnica, afastadas as dissimulações, significou a entronização de conceitos funcionalistas, de cunho parsoniano, no campo da interação entre índios e segmentos da sociedade nacional.

Conclusão que, no mínimo, deve causar estranheza a muitos. Pois Cardoso de Oliveira, de maneira expressa, refutou mais de uma vez a inclusão de seu projeto no rol da teoria da ação social, para situá-lo na confluência entre “o marxismo contemporâneo, não dogmático, e o estruturalismo” (RCO, 1980, p. 254). Como se deveria entender tal assertiva? A meu ver, menos como um alinhamento ou uma acomodação aos métodos analíticos referidos, antes para demonstrar sua afinidade estreita com as temáticas correspondentes. Do lado do marxismo, a preocupação pela situação de dominação e sujeição dos grupos indígenas, tomada como objeto de investigação. Do lado do estruturalismo, a atenção à “gramática” ou ao “mapa cognitivo” das identidades contrastivas, dispostas em grades classificatórias binárias, que orienta a interação interétnica de indivíduos e grupos.

Pois que, de fato, a trajetória de RCO revela, sobretudo, a sua invejável persistência quanto ao foco investigativo, direcionado aos mecanismos de transição entre duas ordens de diferentes magnitudes, a fugaz e sempre incompleta passagem do sistema indígena ao nacional. Os fatos a que sempre se dirigiu, faz-se notar, estariam situados em uma zona

imprecisa da vida social, onde referenciais, significados e papéis se confundem de variadas maneiras. O que requer, primordialmente, um adequado enquadramento analítico de fenômenos objetivamente complexos. Se num primeiro momento, ao deslocar a atenção dos aspectos culturais em direção às determinações sociológicas da situação de contato interétnico, o autor visualizou as relações regionais de dominação dos grupos indígenas, na etapa seguinte, trataria de complementar tal abordagem por meio da descrição da identidade étnica enquanto ideologia (as identidades contrastivas e os valores culturais). Para o autor, os resultados a se esperar de uma abordagem dessa natureza seriam:

a) as ideologias étnicas oferecem a via estratégica para conhecer as relações interétnicas;

b) a identidade étnica corresponde, propriamente, ao núcleo das concepções ideológicas;

c) os sistemas interétnicos mostram-se “contaminados pela história da sociedade majoritária”, de maneira que, ao fim, as sociedades indígenas cedem lugar “às novas sociedades constituídas pela história do colonizador” (p. 262).

Etnicidade e ética, ou o retorno da cultura

Mais e mais, enfim, observamos que a idéia de cultura, enquanto um código simbólico ordenado, ressurge nos argumentos que o autor arrolou nos textos mais recentes. Em um pequeno volume de artigos, nos quais tematiza o movimento indígena e os índios como atores políticos, Cardoso de Oliveira (1988) aparentemente admitirá, inclusive, a irreducibilidade dos significados culturais em confronto:

Ensinam-nos [os casos e as obras comentadas] que os campos semânticos subjacentes a cada horizonte são praticamente intraduzíveis. Em outras palavras, que o diálogo entre interlocutores inseridos em horizontes culturais distintos sempre deixa um resíduo de incompreensão dificilmente resgatável. (p. 71)

Contudo, é preciso deixar bem claro, RCO preservará ainda uma distância segura da

“ideologia relativista” que, segundo ele, “contamina” a antropologia moderna por sua preocupação excessiva com o problema do “etnocentrismo”. E sob esta ótica, a discussão adentrará o campo das normas e dos valores, significa dizer, a uma reflexão sobre o lugar da ética na investigação antropológica (RCO, 1990a). Com efeito, o autor considera conveniente, bem como indispensável, “um acordo entre os agentes étnicos em contato”, que em seus termos próprios corresponderia a uma “comunidade de argumentação”. A tese apóia-se, como se sabe, nas formulações de Karl-Otto Apel, para quem a construção do conhecimento pressupõe um acordo entre pares e, portanto, envolve inevitavelmente uma dimensão ética. Cardoso de Oliveira, de maneira análoga, sustenta a necessidade de a ética ser referida já “a partir da construção do quadro teórico da pesquisa, desde o momento em que o pesquisador “funciona qua sujeito epistêmico” (p. 11). E tão-somente aqui, então, o autor expressa alguma empatia pelas críticas pós-modernistas que reivindicam maior espaço para a compreensão da lógica do nativo através de “relações dialógicas simétricas” (p. 13). Uma verdadeira “comunidade de argumentação”, dessa feita, seria favorecida pelo “encontro etnográfico”, desde que este estivesse submetido a princípios democráticos de conduta, para atender a uma antropologia polifônica na qual a ética estivesse como pré-condição necessária (p. 13-14).

Não que o autor tenha se olvidado, ao contrário, da “desproporção entre os mundos em interação”. A expansão planetária da civilização científica e tecnológica, diz ele, representaria uma ameaça aos princípios particularistas que, embasados na cultura local, não encontrariam aplicação para além da microesfera da vida social (p. 16). Em outro artigo, acerca dos “requisitos mínimos de uma ética reguladora” das relações entre os povos indígenas e os Estados nacionais, ocorre-lhe apontar a existência no campo interétnico de um “espaço social marcado por relações dialógicas” (RCO, 1990b) – isto é, uma comunidade de comunicação e de argumentação. Tais relações dialógicas, segundo RCO,

estão presentes tanto no diálogo entre pares de uma comunidade profissional, quanto no diálogo entre membros de uma comunidade cultural qualquer. A viabilidade desse diálogo e, por conseguinte, a inteligibilidade do mesmo entre interlocutores, está na observância de um acordo intersubjetivo em torno de normas e de regras – explícitas ou implícitas, repito – e aonde se incluem também valores. Em suma, a observância de uma ética. (p. 11-12)

Uma “comunidade de argumentação de natureza interétnica”, entretanto, ao contrário de um grupo profissional, como nos casos examinados por Apel, teria como particularidade o fato de ser formada por “grupos e indivíduos portadores de culturas distintas” (p. 15). Nesta passagem, ao que parece, o autor efetua uma aguda redução analítica do problema, ao caracterizar a “situação de contato interétnico” apenas por meio das diferenças culturais em jogo – uma posição que, sem dúvida, afasta-se sobremaneira tanto da teoria da fricção quanto da orientação barthiana. Ao cotejar a teoria de etnodesenvolvimento proposta por Rodolfo Stavenhagen, RCO enxerga nesta a possibilidade de uma “comunidade intercultural” a ser constituída por antropólogos, técnicos, administradores e líderes indígenas, com o objetivo de elaborar um modelo alternativo de desenvolvimento, mediante um processo de “negociação” e de “fusão de horizontes” entre as partes. Tendo como pressuposto ético as relações simétricas, livres e democráticas, que favoreçam a enunciação de regras consensuais claras, RCO considera que, sob tais condições, “em lugar de uma confrontação étnica deveria esperar-se um encontro entre interlocutores imbuídos menos de verdades que de pontos de vista” (p. 15-16).

Nos artigos seguintes, o autor aprofunda-se nessa perspectiva, no sentido de discutir a possibilidade de “uma ética válida em escala planetária” diante do desafio da etnicidade (RCO, 1994, p. 110). A pedra angular de sua argumentação, convém enfatizar, é a idéia da “competência comunicativa” do gênero humano que o expõe, de forma inexorável, à “relação dialógica”, de acordo com a teoria habermasiana (p. 113). Para RCO, contudo, a noção de cultura não seria suficiente para permitir uma correta colocação do problema da moralidade”, havendo

a necessidade de uma distinção entre cultura e norma: “aquilo que já está na tradição ou no costume não pode ser tomado necessariamente como normativo” (p. 114). A moralidade evidenciaria, neste caso, a “presença da razão como um operador essencial”, guiada por normas sujeitas à argumentação e à negociação. As justificativas que sempre acompanham os juízos morais, desde que “as partes ou etnias envolvidas assumam a relação dialógica com a disposição de aceitarem o melhor argumento”, por sua vez, segundo o autor, demonstrariam que os horizontes em confronto não são absolutamente invulneráveis à racionalidade. E, conforme o postulado habermasiano, na medida em que “as etnias em questão admitam dialogar, elas já estariam na prática comprometidas com a possibilidade de um acordo” (p. 119).

Cardoso de Oliveira se interroga, por fim, acerca das probabilidades reais de uma ética discursiva nos contextos interétnicos. Associado a um forte componente político e marcado pela hegemonia da etnia dominante, não acabaria o diálogo interétnico fatalmente “comprometido pelas regras do discurso hegemônico” (RCO, 1996, p. 12)? A resposta do autor, tão-somente, assinala aquelas esferas nas quais transcorreria uma mediação local de interesses particularistas – ainda que sob as circunstâncias atuais de um inexorável processo de globalização, que integra todos os povos no horizonte de uma ética que se pretende planetária (fundamentada na noção de indivíduo, nos direitos humanos etc.).

Em resumo, e à guisa de conclusão, nesta última etapa de sua obra etnológica Cardoso de Oliveira demonstra um evidente desinteresse pela noção de sistema, destituída do lugar de destaque de outrora no quadro analítico. Da mesma maneira, os conceitos de cultura, de fricção e até de sociedade, que agora aparecem decompostos ortogonalmente, segundo princípios de outra natureza (ética, moralidade, comunicação). Se a realidade que RCO nos apresenta, em alguma medida, continua sendo argüida como uma totalidade, deve-se porém àquela mesma e invariável estratégia que orientou anteriormente os dispositivos analíticos acionados pelo autor, ao buscar a sua explicação para além dela mesma, ao perscrutar as suas determinações desde o exterior. É como se, nos termos em que

Luhmann tratou desta questão, sistema e ambiente aqui estivessem desempenhando suas funções ao inverso. E neste caso, portanto, o entorno representaria, para um ente alienado de si, a instância ilusória que o define e mantém em desacordo consigo mesmo.

Abstract: Brazilian anthropologist Cardoso de Oliveira's paradigm of interethnic friction propelled theorizing about relations between indigenous peoples and national society in Brazil from the 1960s and 70s onward. Although the notion of “system” has been central to his theoretical and ethnological contributions, the present paper traces the way its configuration has changed over time. Significantly, the concept of system is not highlighted in Cardoso de Oliveira's current writings regarding the potential for a Habermasian discursive ethic within the field of interethnic relations.

Key-words: ethnic group; interethnic relations; system.

Referências

- BARTH, Fredrik (Org.). Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference. Boston: Little Brown, 1969.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. Anuario Antropológico/86, p. 13-53, 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Preliminares de uma pesquisa sobre a assimilação dos Terêna. Revista de Antropologia, v. 5, n. 2, p. 201-204, 1957.
- _____. The role of indian posts in the process of assimilation: two case studies. America Indígena, v. 20, n. 2, p. 89-95, 1960.
- _____. Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil (Projeto de Pesquisa). América Latina, v. 5, n. 3, p. 85-90, 1962.
- _____. Aculturação e “fricção interétnica”. América Latina, v. 6, n. 3, p. 33-46, 1963.
- _____. Prefácio. In: LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. Índios e castanheiros. São Paulo: Difel, 1967a. p. 5-15.
- _____. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. Revista do Instituto de Ciências Sociais, v. 4, n. 1, p. 41-91, 1967b.
- _____. Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968a.

- _____. Indigenismo ou colonialismo. *Revista da Civilização Brasileira*, v. 19-20, p. 169-178, 1968b.
- _____. O índio e o mundo dos brancos (1964). São Paulo: Pioneira, 1972.
- _____. Povos indígenas e mudança sociocultural na Amazônia. *Debate e Crítica*, v. 2, p. 133-160, 1974.
- _____. Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna (1960). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976a.
- _____. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976b.
- _____. O índio na consciência nacional (1965). In: *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978a. p. 65-74.
- _____. A noção de "colonialismo interno" na etnologia (1966). In: _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978b. p. 75-82.
- _____. Por uma sociologia do campesinato indígena (1970). In: _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978c. p. 142-150.
- _____. O contacto interétnico e o estudo de populações (1971). In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; FARIA, L. Castro. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978d. p. 151-172.
- _____. Introdução (1972). In: _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: UnB, 1978e. p. 11-19.
- _____. Identidade e estrutura social. *Anuário Antropológico/78*, p. 243-263, 1980.
- _____. Etnia e estrutura de classes. *Anuário Antropológico/79*, p. 57-78, 1981.
- _____. A crise do indigenismo. Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.
- _____. O saber, a ética e ação social. Manuscrito, v. 13, n. 2, p. 7-22, 1990a.
- _____. Prácticas interétnicas y moralidade. Por un indigenismo (auto) crítico. *América Indígena*, v. 50, n. 4, p. 9-25, 1990b.
- _____. Indigenismo e moralidade. *Tempo Brasileiro*, v. 111, p. 41-55, 1992.
- _____. Antropologia e moralidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 24, p. 110-121, 1994.
- _____. Etnicidade, eticidade e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, p. 6-17, 1996.
- COHEN, Ronald. Ethnicity: problem and focus in anthropology. *Annual Review of Anthropology*, v. 7, p. 379-403, 1978.
- DA MATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. *Índios e castanheiros*. São Paulo: Difel, 1967.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. Problemas atuais da Antropologia Aplicada. *América Latina*, v. 9, n. 1, p. 116-128, 1966.
- FERNANDES, Florestan. Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil (1956-57). In: _____. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 119-190.
- GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas no Brasil (1957). In: _____. *Encontros de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 126-134.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.
- HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HERSKOVITZ, Melville J. The significance of the study of aculturation for Anthropology. *American Anthropologist*, v. 39, p. 259-264, 1937.
- LARAIA, Roque de Barros. A fricção interétnica no médio Tocantins. *América Latina*, v. 8, n. 2, p. 66-76, 1965.
- LUHMANN, Niklas. The world system as a social system. *Int. Journal General Systems*, v. 8, p. 131-138, 1982.
- _____. *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós, 1990.
- MELATTI, Julio Cezar. Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoral do Tocantins. Rio de Janeiro: ICS/UFRJ, 1967. (Monografias do ICS-3).
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Notas metodológicas sobre o estudo histórico de populações tribais e do fenômeno do contato interétnico. In: REUNIÃO DA ABA, 12., Rio de Janeiro. *Comunicação...* Rio de Janeiro, 1980. 9 p.
- _____. O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.
- PARSONS, Talcott. An outline of the social system. In: PARSONS, T. et al. (Eds.) *Theories of society*. New York: The Free Press, 1961.
- _____. *Sociedades: perspectivas evolutivas e comparativas*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- _____. Cidadania plena para o americano negro? Um problema sociológico (1965). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, p. 32-61, 1993.
- RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec; Brasília: INL, 1980.
- _____. Categorias étnicas do pensamento Sanumá: contrastes intra e interétnicos. *Anuário Antropológico/84*, p. 95-108, 1985.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ROUANET, Sergio Paulo. Antropologia e ética. In: _____. Mal-estar na modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 255-293.

SCHADEN, Egon. Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de

tribos índias em contacto com o mundo dos brancos (1965). São Paulo: Pioneira/Edusp, 1969.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Las relaciones interétnicas en algunas áreas de América indígena. América Latina, v. 7, n. 3, p. 103-108, 1964.