

*As Dimensões Culturais
da Transformação Global*

UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA

Lourdes Arizpe

ORGANIZADORA



Título original: The Cultural Dimensions of Global Change
Publicado originalmente pela United Nations, Educational, Scientific and
Cultural Organization (UNESCO), Paris, França
© UNESCO 1996
© UNESCO 2001 Edição brasileira
A edição brasileira foi publicada pelo Escritório da UNESCO no Brasil

Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação dos fatos contidos neste livro, bem como pelas opiniões nele expressas, que não são necessariamente as da UNESCO, nem comprometem a Organização. As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo deste livro não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte da UNESCO a respeito da condição jurídica de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, nem tampouco a delimitação de suas fronteiras ou limites.

*As Dimensões Culturais
da Transformação Global*

UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA

Lourdes Arizpe
ORGANIZADORA

Conselho Editorial

Jorge Werthein
Maria Dulce Almeida Borges
Célio da Cunha

Comitê para a Área de Cultura

Jurema de Sousa Machado
Marta Pavese Porto
Mary Garcia Castro

Tradução: Alessandro Warley Candeas
Revisão: Mirna Saad Vieira
Assistente Editorial: Larissa Vieira Leite
Projeto gráfico: Edson Fogaça
Editoração Eletrônica: Fernando Luis

As dimensões culturais da transformação global : uma abordagem antropológica / organização de Lourdes Arizpe. – Brasília : UNESCO, 2001.
320p.

ISBN: 85-87853-32-5

1. Cultura - Brasil I. Arizpe, Lourdes II. UNESCO III. Título.

CDD 306



Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura
Representação no Brasil
SAS, Quadra 5 Bloco H, Lote 6,
Ed. CNPq/IBICT/UNESCO, 9º andar.
70070-914 – Brasília – DF – Brasil
Tel.: (55 61) 321-3525
Fax: (55 61) 322-4261
E-mail: UHBRZ@unesco.org

Sumário

Siglas	7
Apresentação	9
Prefácio	11
Introdução	13
1. A diversidade cultural global em uma “economia de mundo cheio” <i>Fredrik Barth</i>	23
2. As perspectivas globais na antropologia: problemas e possibilidades <i>Eric R. Wolf</i>	35
3. A questão étnica: qual a possibilidade de uma ética global? <i>Roberto Cardoso de Oliveira</i>	51
4. O Ocidente é o espelho ou a miragem da evolução da humanidade? <i>Maurice Godelier</i>	73
5. Convivendo com a questão étnica: a necessidade de um novo paradigma <i>David Maybury-Lewis</i>	89
6. Escala e interação nos processos culturais: para uma perspectiva antropológica da transformação global <i>Lourdes Arizpe</i>	105

7. Campo social e constelações culturais: reflexões sobre alguns aspectos da globalização <i>Karl-Eric Knutsson</i>	129
8. As mulheres e a industrialização no Caribe: uma análise comparativa da feminização global do trabalho <i>Helen I. Safa</i>	161
9. Nacionalidades nas transformações globais pós-soviéticas <i>Valery A. Tishkov</i>	187
10. Feitos à nossa imagem: o meio ambiente e a sociedade como discurso global <i>Michael Redclift</i>	217
11. O cavalo de tróia eletrônico: a televisão na globalização das culturas paramodernas <i>Philip Carl Salzman</i>	241
12. A etnografia do desenvolvimento: a visão de um antropólogo africano sobre o processo de desenvolvimento <i>Paul Nchoji Nkwi</i>	267
13. A antropologia e a ciência global: uma perspectiva multidisciplinar <i>Paul T. Baker</i>	301
Colaboradores	315
Nota do tradutor	319

Siglas

AAF-SAP	African Alternative Framework for the Structural Adjustment Programme (Quadro Alternativo Africano para o Programa de Ajustamento Estrutural)
AIDS	Acquired Immunodeficiency Syndrome (Síndrome de deficiência imunológica adquirida)
ALA	Associação Latino-americana de Antropologia
IBC	Iniciativa Básica Caribenha
CELADE	Centro Latino-americano de Demografia
CFC	Clorofluorcarbono
CPAF	Centro de Pesquisa para a Ação Feminina
CNN	Cable News Network
CTC	Confederação de Trabalhadores Cubanos
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
FAC	Fundo de Ajuda e Cooperação
FAO	Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura
FLACSO	Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais
FMC	Federação de Mulheres Cubanas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GATT	General Agreement on Tariffs and Trade (Acordo Geral de Tarifas e Comércio)
PIB	Produto Interno Bruto
PNB	Produto Nacional Bruto
HIV	Human Immunodeficiency Virus (Vírus de Deficiência Imunológica Humana)

PBI	Programa Biológico Internacional
CICAE	International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas)
ICSU	International Council of Scientific Unions (Conselho Internacional de Entidades Científicas)
FMI	Fundo Monetário Internacional
ISSC	International Social Science Council (Conselho Internacional de Ciências Sociais)
IUCN	International Union for Conservation of Nature (União Internacional para a Conservação da Natureza)
PMD	Países menos desenvolvidos
MAB	Programa “Homem e Biosfera” da UNESCO
NAS	National Academy of Sciences (Academia Nacional de Ciências)
ONG	Organização não-governamental
NIDDM	Non-Insulin-Dependent Diabetes Mellitus (Diabetes Mellitus não-dependente de insulina)
RAI	Royal Anthropological Institute (Instituto Antropológico Real)
PAE	Programa de ajustamento estrutural
UMNO	Partido da aliança na Malásia
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PNUMA	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura
USAID	United States Agency for International Development (Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional)
WWF	World Wildlife Fund (Fundo Mundial para a Vida Silvestre)

Apresentação

Em 1998, a Unesco, em co-edição com a Editora Papyrus, publicou no Brasil o Relatório Mundial sobre Cultura e Desenvolvimento – Nossa Diversidade Criadora – coordenado por Pérez de Cuéllar, que obteve boa aceitação não apenas nos círculos tradicionalmente comprometidos com o desenvolvimento cultural, como também em setores vinculados às políticas de desenvolvimento. Muitas das teses do Relatório Cuéllar despertaram interesse transdisciplinar e multisetorial. E nem poderia ser de forma diferente, pois o Relatório tocou fundo em questões que se imbricam em campo mais amplo das políticas de desenvolvimento e que, via de regra, têm sido deixadas de lado pelos que formulam ou conduzem políticas públicas.

A experiência de atuação da Unesco no Brasil, um país de rica diversidade cultural, tem mostrado a importância do fator cultural para o sucesso de inúmeras inovações. Pode-se mesmo afirmar que o êxito de boa parte das iniciativas inovadoras que hoje assistimos em áreas como as da educação, da cultura, dos direitos humanos, de saúde e da cultura de paz decorre, entre outros fatores, do respeito aos valores culturais dos grupos para os quais se destinam essas inovações sociais. O desafio maior consiste sempre em como converter a lição extraída de experiências bem sucedidas em princípios norteadores de políticas públicas mais amplas.

É nesse quadro e nessa perspectiva que o lançamento no Brasil do livro *As Dimensões Culturais da Transformação Global*, organizado por Lourdes Arizpe, adquire expressão e relevância cultural e pública, pois ao mesmo tempo em que representa uma contribuição de qualidade ao debate acadêmico, poderá converter-se em referência para a renovação de horizontes das políticas de desenvolvimento social e econômico.

O livro organizado por Lourdes Arizpe resultou do XIII Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas, realizado na cidade do México, *Impacto de Experiências Exitosas no Trabalho com Jovens de Camadas Populares* como apoio da Unesco, sobre o tema *As Dimensões Culturais e Biológicas da Transformação Global*. Esse evento contou com a participação de diferentes especialistas que, sob diversos enfoques, exerceram suas

reflexões, a partir da antropologia, sobre o imbricamento da cultura com um mundo que muda e oscila em ritmo e velocidade sem precedentes.

Creio ser oportuno destacar nessa apresentação uma observação de Lourdes Arizpe feita na introdução. Ela disse que em um mundo no qual a rápida transformação global gera incertezas, é vital abrir espaços para o debate e disseminar novos achados como os encontrados neste livro. Esperamos, diz ela, que os leitores realizem ações para construir um futuro sustentável em uma condição de “mundo cheio”.

Abrir espaços é o que a Unesco Brasil pretende com a publicação desse livro. Abrir espaços para pensar a cidadania e a ética no contexto de “um mundo cheio”. Esta expressão foi usada por Goodland para alertar sobre os perigos de um paradigma de desenvolvimento calcado nas forças de mercado. Do ponto de vista antropológico, observa Fredrick Barth, um dos colaboradores desse livro, a crise do “mundo cheio” requer uma visão mais holística de toda a organização social, que proporcione, segundo Arizpe, uma consciência mais ampla da diversidade cultural contemporânea, afastando-se da visão unilinear e etnocêntrica.

Dá a importância desse livro no contexto da diversidade cultural pois quanto mais avança o processo de mundialização mais essa diversidade se mostra em toda a sua extensão e implicações. A diferença e o respeito que ela requer tornou-se um marco de referência obrigatório. Assim sendo, é preciso estar atento para as observações feitas por Karl-Eric Knutsson, outro colaborador dessa obra, de que as pessoas não vivem em setores. Vivem em uma realidade total que contém vários níveis ou aspectos distintos, em diversas combinações, constelações e misturas. Esses aspectos da realidade necessitam de uma abordagem holística para penetrar suas diferentes dimensões e verificar o que é válido e relevante para cada pessoa em cada situação específica.

Portanto, estou certo de que a publicação no Brasil do livro organizado por Lourdes Arizpe representa uma contribuição não apenas para os estudos e pesquisas que se desenvolvem no campo da cultura e do desenvolvimento, como para os que trabalham com políticas públicas, pois o conhecimento da diversidade cultural é imprescindível para a concepção e execução de projetos sociais e culturais que tenham por finalidade uma efetiva promoção humana.

Jorge Werthein
Diretor da UNESCO no Brasil

Prefácio

Em seu ensaio publicado neste livro, Michael Redclift afirma: “o problema com nosso discurso sobre o meio ambiente e o desenvolvimento é que ele se baseia em critérios do passado.” O fato de que um debate tão crucial esteja aprisionado no passado para a grande maioria das pessoas – ao mesmo tempo em que a humanidade colide com o futuro – ressalta a urgência de, pelo menos, proceder a uma completa revisão de nossos termos de referência.

Esta coleção de ensaios contém parte do pensamento recente de treze antropólogos e etnólogos, e propõe ousadamente uma mudança de perspectiva a fim de explorar as fronteiras do novo contexto global em direção ao qual o mundo se precipita em alta velocidade. Algumas questões são aqui levantadas; uma das mais importantes é o desafio de presumir um salto qualitativo em nosso entendimento sobre o que está em jogo no atual intercâmbio de culturas em todo o mundo – isso sem falar no que está por vir.

A organizadora deste volume, Lourdes Arizpe, Diretora-Geral Adjunta da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), também contribui para o debate e conclui que esse espaço de troca de idéias constitui um instrumento vital para a humanidade, no momento em que ingressa em uma nova era tecnológica e de pluralismo cultural e social.

Introdução

(Lourdes Arizpe)

A cultura será sem dúvida uma das principais questões da sustentabilidade, do desenvolvimento e da governabilidade no século XXI. Isso porque ela fornece os elementos constitutivos da identidade e da fidelidade étnica; molda os comportamentos de trabalho, poupança e consumo; forma a base do comportamento político; e, mais importante ainda, constrói os valores que orientam a ação coletiva com vistas a um futuro sustentável em um novo contexto global.

Cientistas, instituições nacionais e internacionais e ONGs em todo o mundo já enfrentam esse desafio. Os antropólogos têm a tarefa especial de fornecer conhecimentos e propostas nesse campo que, como assinala Eric Wolf em seu ensaio, sempre fizeram parte de sua área de pesquisa. Entretanto, a perspectiva deve agora ser diferente – assim como a linguagem. Em vez de estudos comparativos em um mundo que converge em direção aos Estados-nação, estamos hoje diante de um mundo de micronacionalidades e mercados macrorregionais; em vez de pensar que as culturas deverão fundir-se no longo prazo, vivemos em um mundo pluricultural e multipolar. Esse novo mundo está emergindo de uma nova rede de comunicações e de tecnologia da informação. Em outras palavras, os parâmetros para a compreensão do mundo mudaram. Nesse novo contexto global, devemos repensar nossa compreensão da cultura e do desenvolvimento.

Os primeiros sete capítulos – escritos por Fredrik Barth, Eric Wolf, Roberto Cardoso de Oliveira, Maurice Godelier, David Maybury-Lewis, Lourdes Arizpe e Karl-Eric Knutsson – apresentam uma perspectiva geral de temas contemporâneos a partir de uma

análise cultural do novo contexto global. Os cinco capítulos seguintes tratam de aspectos específicos de cultura e desenvolvimento em diferentes regiões: a questão do gênero no Caribe, por Helen Safa; a questão étnica na Europa do Leste, por Valery Tishkov; o meio ambiente no Canadá, por Michael Redclift; a televisão no Mediterrâneo, por Philip Carls Salzman; e o desenvolvimento na África, por Paul Nchoji Nkwi. Por fim, Paul Baker examina o papel da multidisciplinaridade e dos programas internacionais de pesquisa no âmbito da cooperação entre as ciências sociais e naturais em um contexto global.

A UNESCO e a União Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas publicam conjuntamente esses estudos, que foram apresentados na sessão plenária do XIII Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas, realizado no México em agosto de 1993. O tema central do Congresso foi “As Dimensões Culturais e Biológicas da Transformação Global.”

No capítulo de abertura, Fredrik Barth sublinha que “a diversidade cultural global representa uma forma preciosa de capital ou recurso, comparável à diversidade biológica.” Assinala que é necessária, hoje, uma crítica do conceito de desenvolvimento nos termos colocados pela “condição de mundo cheio.” Sobretudo porque a transformação da organização da produção e da tecnologia no Sul resultou da substituição de meras diferenças culturais por diferenças entre riqueza e pobreza. Ele explica que, em nosso mundo atual, a atividade industrial ultrapassou “um limiar decisivo de escala em relação ao ecossistema global”, pelo qual, entre outras coisas, as funções de absorção e escoamento falham por causa do excesso de carga sobre os processos ecológicos. Há uma mudança qualitativa de uma condição de “mundo vazio”, dotado de novas fontes de exploração, para uma condição de “mundo cheio.” Portanto, conclui Barth, os modelos de desenvolvimento devem incorporar esse novo conhecimento por meio de uma abordagem cultural holística que proporcione uma consciência mais ampla da diversidade cultural contemporânea, afastando-se da visão unilinear e etnocêntrica. São também necessárias novas instituições que facilitem decisões racionais individuais e coletivas em uma condição de “mundo cheio”, bem

como uma moralidade humana que oriente tais decisões de forma a assegurar um futuro para a vida na terra. Conclui afirmando que é imperativo encontrar modos efetivos de fortalecimento da integridade de outros modos culturais de existência em um contexto global.

O processo de globalização, ressalta Eric Wolf, conduziu à intensificação da migração transnacional, à distribuição mundial de bens através de fronteiras nacionais e à vasta ampliação na densidade e intensidade de comunicações globais. Para enfrentar esse desafio, Wolf argumenta que devemos reexaminar nosso conceito central de cultura pela análise, entre outros fatores, de como a cultura molda as observações e percepções da sociedade e da natureza, e expandir a escala e o escopo da compreensão antropológica do mundo contemporâneo. Ele indaga sobre como as pessoas lidam hoje com a coerência cultural, quando grande parte da aprendizagem cultural depende de situações e contextos específicos. Uma dessas formas é a construção de identidades, repertórios de entendimentos culturais que se tornaram mais variáveis em resposta à acelerada mobilidade social e geográfica e às novas formas e processos de produção. Atualmente, conclui, cada grupo étnico pode ter sua justa causa característica, traduzida em sua carteira particular de significados culturais. A perspectiva antropológica deve situar essa “justa causa” em um contexto no qual reagem e operam tanto os formadores de identidade quanto os que a buscam.

Para Roberto Cardoso de Oliveira, a condição étnica constitui um “campo privilegiado para a observação empírica de fatores morais e éticos.” Em seu ensaio, ele discute a moralidade de ações levadas a cabo por governos nacionais que devem ser interpretadas à luz de um código de ética global. Ele nos lembra do “pronunciamento sobre direitos humanos” de Melville Herskovits apresentado às Nações Unidas, que consagra o relativismo cultural extremo. Ralph Beals reage argumentando que, embora o extremo relativismo cultural busque conter o etnocentrismo, em sistemas políticos que negam aos cidadãos o direito à representação ou a ajuda a populações mais frágeis, o relativismo acabaria por levar, na prática, à aceitação do etnocentrismo. Cardoso de Oliveira assinala que o pensamento de Herskovits faz com que ele caia em contradições, e afirma

que “quase meio século depois, precisamos nos questionar se chegamos perto de uma solução para essas contradições.” Ele nos alerta que o conceito de cultura não é suficiente, por si só, para colocar de forma apropriada a questão da moralidade. Como disse o filósofo Ernst Tugendhal, “é inaceitável considerar algo certo e bom porque foi estabelecido por costume, sem provar se esse algo é de fato certo e bom.” Uma solução para esse dilema, segundo Cardoso de Oliveira, é distinguir entre cultura e normas. Por fim, ele reconhece as dificuldades humanas e políticas a serem superadas em relação ao código de ética da responsabilidade aplicável a todo o mundo; aplicável, por exemplo, na defesa da preservação de normas indígenas particulares, como a prática de infanticídio dos tapirapés, que viola a ética universal – segundo a qual o infanticídio é considerado, do ponto de vista universal, um crime contra os direitos humanos. Essas regras morais universais estão consignadas em convenções proclamadas por organizações internacionais como as Nações Unidas. O autor enfatiza que essas regras não podem ser ignoradas “sobretudo porque, em última análise, respaldam o discurso indigenista no momento de defender o direito à sobrevivência (cada vez mais necessário) dos povos indígenas ou do meio ambiente no qual eles e todos nós vivemos.”

Para alguns, a globalização é vista como um risco porque pode significar uma crescente ocidentalização. Maurice Godelier, em seu ensaio, indaga de forma pertinente se o Ocidente é o espelho ou a miragem da evolução da humanidade. Ele traça o processo de ocidentalização do mundo em três períodos, ao longo dos quais a Europa Ocidental e os Estados Unidos se tornaram o centro permanente da contínua expansão da economia de mercado, que teve efeitos diferenciados sobre comunidades tribais e étnicas em várias partes do mundo. Ele faz a distinção, contudo, entre sociedades tribais tais como as de Nova Guiné, que podem pertencer à mesma comunidade étnica e, apesar disso, fazem guerras entre si, e o tipo europeu de grupo étnico, no qual a soberania política pertence ao Estado. Nesse último caso, o mesmo grupo étnico pode pertencer a vários Estados, sendo simultaneamente dominante em uns e dominado em outros. Tais diferenças interagem com a diver-

sificação do processo de globalização, que se expande hoje não apenas no Ocidente, mas também no extremo Oriente, na medida em que o Japão e os quatro “tigres” expandem suas economias ao mesmo tempo em que preservam os valores asiáticos. Godelier assinala que, hoje, muitos pensam que o Ocidente não deve ser imitado de forma alguma, ou que deve ser imitado apenas parcialmente e de forma muito seletiva. Devemos compreender essas atitudes de resistência, esse desejo de preservar ou reanimar a identidade cultural. O autor afirma, curiosamente, que a “defesa dos padrões ‘tradicionais’ de pensamento e comportamento, *ou daqueles considerados como tais*, só pode ser realizada, paradoxalmente, por meio da integração das comunidades em estruturas globais que, ao mesmo tempo, minam a existência daqueles padrões.” Nesse contexto, a antropologia tem um papel importante na revelação da violência oculta que existe nas relações interculturais e dentro de cada cultura. Essa violência deve se tornar visível para que venha a ser contida e suprimida, abrindo o caminho à paz.

Em seu ensaio intitulado “Convivendo com a questão étnica: a necessidade de um novo paradigma”, David Maybury-Lewis sublinha a necessidade de se repensar a dimensão étnica no quadro do Estado-nação. Assinala que a antropologia estabeleceu que a questão étnica não é fator nem primordial nem circunstancial, mas constitui uma combinação dessas escalas de prioridade. Paralelamente, cientistas políticos têm reavaliado seu otimismo original sobre a capacidade potencial dos Estados-nação de apagar as fidelidades étnicas. O autor analisa vários casos. Explica que as nações da Europa ocidental “não se conformam à concepção cívica de Estados uniformes, mas podem ser definidas, em grande parte dos casos, em termos de sistemas simbólicos manipuláveis de inclusão e exclusão.” Por outro lado, afirma, os países das Américas que possuíam vastas populações indígenas foram estabelecidos como Estados excludentes nos quais os índios tinham negada, na prática, a cidadania plena. Maybury-Lewis cita exemplos na África e na Ásia. Chama a atenção para o fato mais importante do potencial de manipulação política da questão étnica em muitos Estados homogêneos, e acrescenta que essa manipulação também pode ser internacional. O autor conclui

afirmando que “é obviamente necessária uma nova abordagem que busque tratar da dimensão étnica por meio da formulação de sistemas sociais e políticos que possam acomodá-la.”

A escala e a complexidade dos fenômenos culturais e sociais contemporâneos, salienta Lourdes Arizpe, demandam uma nova compreensão das interações entre culturas, Estados-nação, mercados regionais e o advento de sistemas globais de informação e comunicação. Limiares culturais são atravessados à medida que migrações, mudanças demográficas, reivindicações étnicas e interpretações de processos culturais globais transformam os domínios de referência nos quais os povos definem suas identidades e padrões de comportamento. Para tanto, propõe a autora, precisamos acrescentar uma referência geográfica aos dados culturais, desenvolver conjuntos de dados transnacionais mais apropriados e lidar com a nova “globalidade” como uma nova “localidade.” Arizpe emprega dados de campo da floresta de Lacandón, no sul do México, para mostrar como as populações locais estão rapidamente reorganizando sua percepção de relacionamento entre sua “localidade”, que chama atenção pelo acelerado desmatamento, e a nova “globalidade”, na qual interpretam os interesses de outras comunidades e países. Uma nova abordagem antropológica em relação à cultura em um contexto global, sugere a autora, é necessária para orientar o estabelecimento de políticas nacionais e internacionais de desenvolvimento.

Karl-Eric Knutsson traz à discussão a “realidade do povo” ao descrever como o mundo está pressionando para dentro das montanhas o povo tamang, na zona rural do Nepal. Ele analisa uma forma particularmente horrorizante pela qual o mercado global está-se expandindo, como explicitamente indicado no título da primeira seção de seu ensaio intitulado “Vendendo a própria filha para comprar uma TV: a última fronteira do consumismo global.” O autor atinge em cheio o problema afirmando que “o potencial gerador de renda do mercado sexual tem poucos rivais na área da vila – se é que há rivais (...) A brutalização dos relacionamentos entre as famílias (...) agrava a disparidade entre os sexos.” Com base nessas realidades, ele argumenta que uma nova perspectiva deve ligar a análise etnográfica com a reflexão sobre a globalização. Contudo, sublinha, a verdadei-

ra nova questão não é que o mundo está-se tornando “um”, mas que ele está – pelo menos por longo tempo – se tornando “muitos”, e operando em uma escala cada vez mais global. Como podemos analisar essas novas realidades? O autor cita um comentário provocador de J. Wallerstein, que afirma que a cultura “é um ‘não-objeto’ inventado para nós pela ciência social do século XIX (...) Enfatizar a cultura para contrabalançar a ênfase que outros puseram na economia ou na política não soluciona o problema (...) Assim, eu recorro à linguagem conceitual existente para me comunicar. Mas afirmo que estou em busca de um termo melhor.” Para superar esse problema, Knutsson propõe o conceito de “constelação cultural” para descrever imagens, idiomas e expressões de significado que tendem a coincidir com campos de gravidade sociais.

As mudanças nos papéis femininos e nas relações entre os sexos ocupam lugar privilegiado na agenda da cultura, do desenvolvimento e da globalização. Um dos efeitos mais visíveis tem sido a “feminização do trabalho” na economia global, que é analisada por Helen Safa em Porto Rico, Cuba e na República Dominicana. Seus dados mostram o enfraquecimento da segregação profissional pelo sexo, na medida em que um crescente número de mulheres ingressam em profissões, posições eclesiásticas e no setor público. Haverá mudanças culturais resultantes do aumento na participação feminina no trabalho? Safa descobriu que o ganho de salários deu às mulheres, de fato, uma maior autonomia, que conduziu a um maior poder de negociação em seus lares; isso, contudo, não se estendeu ao local de trabalho ou ao serviço público, ainda vistos como reservados ao homem.

Outro assunto relevante em cultura e desenvolvimento, amplamente reconhecido, é a questão étnica, que surgiu com particular potencial belicoso na Europa do Leste. Valery Tishkov escreve que “os recentes eventos em países pós-comunistas expuseram uma tendência bastante comum, que é o desenvolvimento de um conteúdo étnico altamente manifesto em um contexto de profundas mudanças sociais e de reformas radicais.” Ele examina como “a dimensão étnica é construída e reconstruída por certas ações verbais que refletem condições contemporâneas: entre elas, relações de poder entre gru-

pos sociais e os significados interpretativos que as pessoas dão a essas condições.” Ao reconhecer as longas e extremamente dolorosas injustiças cometidas no passado contra os grupos étnicos na ex-URSS, ele descreve as tentativas de reconstrução de fidelidades étnicas na Rússia e no norte do Cáucaso, levando em conta o papel da *intelligentsia* e a estrutura das relações de poder. O problema mais difícil, assinala Tishkov, é que as fronteiras políticas da Rússia não correspondem às fronteiras étnicas, o que o leva a concluir que “escolher uma fórmula para a sociedade plural constitui o caminho para um novo entendimento no Estado russo.”

O meio ambiente é, evidentemente, outro tema contemporâneo em cultura e desenvolvimento, e talvez o que abranja todos os outros temas em relação a seus efeitos. Todavia, como Michael Redclift objeta em seu ensaio, “o problema com nosso discurso sobre o meio ambiente e o desenvolvimento é que ele se baseia em critérios do passado.” Isso porque, argumenta, “o discurso global sobre o destino do planeta foi iniciado no Norte, embora o desenvolvimento sustentável constitua um projeto global. Trata-se de um discurso global unilateral, do qual estamos tentando arrancar benefícios sem examinar os processos que exigem um acordo global.” Em seu ensaio, o autor examina três exemplos: dois provenientes do Reino Unido contemporâneo e um de um imigrante canadense na década de 1840. Os exemplos mostram que todas as avaliações sobre o meio ambiente são informadas por compromissos especiais que buscam objetivos sociais específicos. Ao analisar modelos de desenvolvimento na “*nemesis* global”, Redclift sublinha que os economistas não podem dar o devido valor ao meio ambiente: eles lhe atribuem valor meramente monetário. O autor cita um exemplo a fim de demonstrar que o valor do meio ambiente para os homens, e especialmente para as mulheres, em comunidades que habitam nas florestas, vai além de seu valor em termos monetários. Essa dimensão cultural de temas ambientais deve, portanto, ser incorporada em modelos de desenvolvimento.

Para muitos, o efeito mais visível da globalização é a expansão da televisão. Da Sardenha ao Sahel e ao Rajastão, a televisão está criando, senão uma “aldeia global”, certamente uma redefini-

ção global de visões culturais locais. Essa é a visão de Philip Carl Salzman: um “cavalo de Tróia eletrônico.” Ao analisar o impacto cultural da televisão através de exemplos etnográficos na Itália, Egito e Sudão, e de seu próprio trabalho de campo na Sardenha, o autor identifica cinco grandes tendências: a) as elites são superadas pelo fluxo de informações; b) o consumo é adotado como uma orientação apropriada; c) modelos urbanos, metropolitanos e cosmopolitas são legitimados para a vida e para o trabalho; d) o estabelecimento de ideologias científicas e de Estado é defendido de forma autoritária; e e) certas línguas, dialetos, conceitos e termos tornam-se privilegiados. Salzman conclui que a “televisão expande de forma radical e seletiva os termos de referência a partir dos quais os espectadores locais fazem suas escolhas, e o brilho de suas ofertas estimula a reconstrução criativa de sociedades e indivíduos.” Alguns levantamentos, contudo, mostram que comunidades pequenas e locais podem se ver como vítimas da chegada da televisão, enquanto comunidades maiores podem reagir adaptando-se e explorando recursos externos.

Todos esses temas acima destacados convergem para o problema de levar em consideração a cultura nos modelos de desenvolvimento. Para Paul Nchoji Nkwi, “a cultura está para o povo assim como o coração para o corpo”; o problema do desenvolvimento na África é que “os valores culturais autóctones têm sido abandonados em favor de modelos ocidentais importados que a população local não pode nem alcançar, nem reproduzir.” O autor examina a história africana desde o período pré-colonial até o presente a fim de descrever os enormes constrangimentos e problemas que os africanos tiveram de enfrentar no processo de desenvolvimento. Nkwi defende a posição de que, “na África, o sucesso de programas de desenvolvimento – na produção e distribuição de alimentos, saúde, habitação e educação – depende cada vez mais da sensibilidade à diversidade étnica, à variação intracultural, e mesmo à cultura das burocracias modernas.” Esses temas só podem ser tratados a partir de um ângulo multidisciplinar.

Paul Baker argumenta em seu ensaio que a multidisciplinaridade constitui, na verdade, o único caminho; o autor demonstra como a pesquisa confinada dentro de linhas disciplinares entrou em colap-

so nos últimos vinte anos. Nenhum pesquisador individual pode comandar a amplitude do conhecimento exigido nem mesmo para formular uma abordagem de pesquisa para lidar com os problemas da transformação global, ou as conseqüências da *panmixia* acelerada. O autor descreve o Programa Biológico Internacional estabelecido pelo ICSU nos anos 60 e o Programa “O Homem e a Biosfera” da UNESCO (MAB), que mostram as vantagens das informações de base e de alta qualidade técnica como guia para ações. O Projeto Andino da Universidade de Cuzco, no Peru, e o Projeto Tokelau no Pacífico Sul são exemplos de projetos multidisciplinares que obtiveram êxito que corroboram a conclusão de Baker no sentido de que as ciências culturais devem se unir às ciências sociais e biológicas no quadro de esforços cooperativos para alcançar sucessos reais no enfrentamento dos desafios de compreensão e de tratamento da transformação global.

Em um mundo no qual a rápida transformação global gera incertezas, é vital abrir espaços para o debate e disseminar novos achados como os encontrados neste livro. Esperamos que os leitores realizem ações para construir um futuro sustentável em uma condição de “mundo cheio.”

A diversidade cultural global em uma “economia de mundo cheio”

Fredrik Barth

O termo globalização é freqüentemente empregado para evocar toda e qualquer tendência dentro da ampla gama existente no mundo de hoje. Seria mais útil se o empregássemos para designar quais transformações geram verdadeiras mudanças de paradigmas, sinalizando a necessidade de desenvolver novos conceitos e teorias para a compreensão dos eventos em curso. Uma dessas mudanças ocorre nos parâmetros da economia global, com enormes implicações para o pensamento antropológico.

Em síntese, a urgência de passar, em nosso pensamento econômico, de uma “racionalidade de propósito único” para uma “racionalidade de conseqüências múltiplas” decorre do fato de que a atividade industrial ultrapassou um limiar decisivo de escala em relação ao ecossistema global. O economista Goodland (1991: 17) elaborou diagrama sobre esse fato (ver figura 1). Nessa representação, o subsistema econômico, hoje em acelerado crescimento, é retratado como tendo duas interfaces com o ecossistema global no qual se insere: as funções de entrada e de saída do ecossistema.

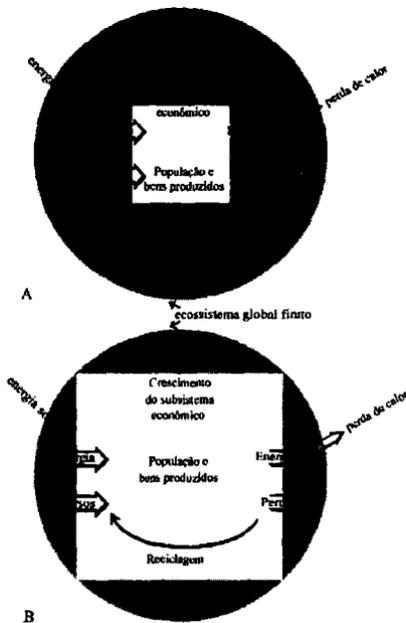
Uma “economia de mundo vazio”

No contexto do que Goodland chama de “economia de mundo vazio”, como a que conhecemos até recentemente, alguns pressu-

postos básicos sobre as inter-relações dentro desse sistema parecem ao mesmo tempo plausíveis e exeqüíveis. Em primeiro lugar, as funções de entrada do ecossistema eram tratadas como suscetíveis de expansão infinita, capazes de prover as necessidades de energia e de recursos do subsistema econômico. Em um “mundo vazio”, quando os recursos naturais ou de energia se tornavam escassos – por esgotamento ou pelo crescimento da escala da economia –, era possível completá-los pela incorporação de energia ou recursos de outras fontes. As atividades de detecção e exploração de novos recursos deram grande ímpeto à expansão do imperialismo e do “sistema mundial.” Da mesma forma, o desenvolvimento da tecnologia expandiu a base de recursos naturais e energéticos exploráveis, possibilitando um crescimento adicional, particularmente durante a frenética industrialização do século XX.

FIGURA 1

O ecossistema global finito em relação ao crescimento do subsistema econômico (Goodland, 1991)



Outra interface entre o subsistema econômico e o ecossistema no qual se insere está representada na função de saída. Toda atividade econômica produtiva gera o que os produtores consideram resíduo e transforma outras formas de energia em calor. Tais efeitos são difusos e lançados fora. No ecossistema global, os resíduos são naturalmente reciclados e, portanto, removidos, enquanto o calor é dissipado e perdido em forma de radiação.

No contexto de uma “economia de mundo vazio”, sempre houve novas fontes ou recursos a serem descobertos; também havia acúmulos muito localizados e temporários de calor e resíduos a serem combatidos, sem aparentemente apresentar conseqüências globais. O ponto crucial é que em tal “mundo vazio” pareceu sempre possível *ignorar* a maior parte da amplitude das conseqüências¹ materiais diretas da atividade produtiva, consideradas irrelevantes para a economia; era sensato e possível operar dentro da visão estreita de uma economia voltada para a produção de bens, com seus custos correspondentes de energia e recursos naturais. Assim, na economia institucionalizada no moderno sistema mundial, apenas essas duas categorias de conseqüências, ao lado da variável de demanda, estão refletidas nos preços de mercado dos bens. Podemos dizer que se um conjunto de atividades produtivas tem as conseqüências materiais $c_1, c_2, c_3, \dots, c_n$, apenas a c_1 (bem produzido) e a c_2 (recursos consumidos na produção) são consideradas relevantes para a economia; por outro lado, as conseqüências c_3-c_n são desconsideradas e poderiam ser ignoradas, visto que haveria a expectativa de que desapareceriam no processo de dissipação e reciclagem sistêmica.

¹ Estou concentrando a análise inteiramente nas conseqüências materiais que afetam o meio ambiente e o habitat humano, e *não* no extenso conjunto de conseqüências sobre a mudança de estilos de vida, valores, auto-imagens e cultura em geral produzidos pela distribuição em massa de bens. Fiz isso para poder concentrar-me nas questões ambientais – por si mesmas já muito complexas – que podem ser menos familiares para a maior parte dos antropólogos. As outras questões são, pelo menos em parte, discutidas em outros capítulos deste livro (p.e. Knutsson, Wolf). Em última análise, as duas categorias de temas se tornam tão intimamente ligadas que será preciso abordá-las dentro de uma perspectiva abrangente.

Uma “economia de mundo cheio”

Com o aumento em escala da população humana, da agricultura e especialmente da atividade industrial no presente século, o subsistema econômico cresceu rapidamente, ao passo que o ecossistema global permaneceu infinito ou mesmo reduziu marginalmente sua escala. As pressões sobre as funções de “entrada” global foram por muito tempo reconhecidas no mundo industrializado, tendo sido retratadas no estudo “Os limites do crescimento” (Meadows, 1972). Goodland (1991) confere ênfase especial no recurso finito e renovável representado pela produção de fotossíntese terrestre. Ao citar Vitousek (1986), nota que a economia atual alcançou um nível no qual se apropria de 40% da biomassa produzida pela radiação solar. A duplicação da população humana, esperada para daqui a 35 anos, levaria a uma taxa ecologicamente insustentável de apropriação de 80% da biomassa no ano 2020. Sem dúvida, em algum lugar dessa escala, ocorre um salto qualitativo de um “mundo vazio”, com novas fontes a serem exploradas, em direção a um “mundo cheio”, no qual a degradação do ecossistema pode resultar do crescimento adicional das taxas de apropriação da biomassa.

Contudo, as funções de “saída” são hoje vistas como ainda mais críticas. A capacidade de dissipação e de reciclagem do ecossistema global provavelmente já foi ultrapassada de forma significativa e de várias maneiras. São exemplos de processos ecológicos cada vez mais evidentes: o espectro do aquecimento global causado pelo efeito estufa resultante da emissão de CO₂ e da poluição atmosférica; o perigo da degradação do escudo de ozônio causada pela emissão de CFC; o crescente nível de poluição oceânica; e os riscos ambientais da acumulação de resíduos nucleares. Uma coisa é comum a esses processos: há um limiar a partir do qual os níveis de resíduo da produção industrial excedem a capacidade de reciclagem do ecossistema; tais resíduos, conseqüentemente, acumulam-se no meio ambiente, com efeitos específicos e extremamente perigosos. Tudo isso resulta das atividades produtivas do homem na escala que indiquei como *c3-cn*. Para o propósito do raciocínio que desenvolvo neste capítulo, os desacordos entre cientistas quanto à identificação

precisa dos níveis alcançados até hoje em processos específicos – aquém ou além do limiar – têm importância secundária. O que é importante é a estrutura comum a esses processos e sua relação com a mudança de paradigma para uma condição de “mundo cheio.”

Essa é a questão geral e a mais importante. Com o crescimento de um subsistema econômico dentro de um ecossistema finito, um número crescente de limiares será transposto sempre que as funções de “saída” do sistema começam a falhar por causa da sobrecarga dos processos no ecossistema. Num contexto de “economia de mundo vazio”, seriam afetadas as funções de dissipação e de reciclagem de resíduos. Em consequência, transformações no *habitat*, que não eram de forma alguma buscadas ou desejadas, resultam de atividades estritamente voltadas para a produção de bens. Parte desse dano age no sentido de reduzir ainda mais a capacidade de autolimpeza do ecossistema, exacerbando o círculo vicioso da deterioração.

A mistificação causada pelos preços das mercadorias

Sob as condições de um “mundo cheio”, somos forçados a uma conclusão surpreendente: o preço de qualquer mercadoria trazida ao mercado atual não será mais uma medida da utilidade do produto para os consumidores. Deixe-me elaborar a idéia. Em um mercado moderno monetarizado, a pressão contínua da demanda por um bem de determinado preço gera a decisão (no lado da oferta do sistema) de produzir maior quantidade desse bem. Essa forma institucional de mercado pode ser vista como uma organização do processo decisório coletivo que confere aos consumidores o poder de participar da elaboração de decisões sobre as atividades produtivas. Entretanto, os consumidores tomam essas decisões na ausência de informações sistemáticas ou de referências sobre particularidades das atividades produtivas em questão², ou ainda das consequências

² Assim, por exemplo, quaisquer preocupações que o consumidor pudesse ter sobre as condições de trabalho, a proteção de reservas ambientais ou a observação dos direitos e patentes de propriedade intelectual devem ser veiculadas por outros meios institucionais que não mercados e preços – em particular por uma legislação especial.

materiais (*c3-cn*) dessas atividades, visto que só dispõem de informações sobre o bem produzido e seu preço.

Em uma economia de “mundo vazio”, como disse, o bem e seu preço podem ser tidos como as únicas conseqüências materiais de relevo, já que as outras conseqüências materiais da atividade produtiva, tais como os resíduos, não teriam nenhum efeito sobre o bem-estar humano se simplesmente desaparecessem na reciclagem e dissipação produzidas pelo ecossistema. Em um “mundo cheio”, por outro lado, isso não é mais possível. As outras conseqüências materiais não desaparecem: os consumidores estão “comprando”, além da mercadoria, um pacote completo de conseqüências materiais. Muitas dessas conseqüências afetam de forma negativa e perigosa o bem-estar dos consumidores, embora a conexão entre a decisão de compra e suas conseqüências lhes permaneça invisível. O preço da mercadoria mistifica essa conexão. Os consumidores decidem comprar ou não, comparando entre o custo da mercadoria e sua utilidade esperada. Todavia, pelo mesmo ato de compra, os consumidores também “votam” em um outro processo decisório coletivo que gera uma ampla gama de conseqüências para os rumos da atividade produtiva. Essas conseqüências não serão recicladas e dissipadas, mas permanecerão como efeitos definitivos de uma decisão feita com base em outros tipos de considerações, muito mais estreitas. Os consumidores da economia de “mundo cheio” são erroneamente levados pelo preço da mercadoria a incentivar atividades de produção cujas conseqüências são inteiramente desconsideradas por eles, e que também, em parte, provavelmente contrariam seus próprios interesses.

O princípio “poluidor paga”

No quadro dos pressupostos culturais do mundo industrial, bem como do mercado, tal como hoje instituído, ambientalistas esclarecidos, economistas e políticos lutam para superar essa mistificação por meio do estabelecimento de um sistema de sobretaxas e multas sobre empresas cujas atividades produtivas causam poluição, de forma a tornar visíveis essas disfunções, em última análise, nos preços das mercadorias. Isso permitirá ou forçará os consumidores a

considerarem uma gama mais ampla de conseqüências no momento de fazer escolhas de consumo, optando por atividades produtivas alternativas. Não há dúvida de que isso pode fornecer modos alternativos de influência sobre atividades produtivas e limitar alguns riscos ambientais dentro do quadro das instituições existentes. Por outro lado, eu consideraria essa proposta um esquema relativamente inútil como solução geral para o colapso estrutural das instituições econômicas modernas em um “mundo cheio.” Sua eficácia depende inteiramente de três pressupostos insustentáveis: 1) o perfeito conhecimento – e a possibilidade de conhecimento efetivo – de todas as conseqüências de cada atividade produtiva, e de seus efeitos ramificadores sobre o ecossistema global; 2) uma adequada gestão destinada a regular e alocar sobretaxas ambientais sobre todas as atividades produtivas, o que requer uma enorme estrutura burocrática, maior que a das instituições socialistas de planejamento e de estabelecimento de preços que metade do mundo está descartando, tendo em vista sua impraticabilidade; e 3) a vontade política e o poder de gerenciamento global para implementar ações em um contexto de: a) “dilema do prisioneiro”, segundo o qual coalizões políticas frágeis atualmente estabelecidas por regimes nacionais tornam suicida a busca de políticas idealmente ótimas, caso haja má fé – o que não pode ser esperado; b) as relações de poder, tal como hoje constituídas, que tornam possível às empresas multinacionais e às várias instituições financeiras e bancárias guiadas por interesses obtusos – e não pela otimização do bem-estar humano – bloquear a imposição de sobretaxas que considerem inconvenientes.

Algo ainda mais fundamental é necessário: novas instituições que facilitem decisões racionais individuais e coletivas em um quadro de “mundo cheio”, bem como uma moralidade humana que oriente essas decisões de forma a assegurar o futuro da vida na terra.

Onde a antropologia entra em cena?

Há dois motivos pelos quais os antropólogos necessitam considerar esses temas prementes com particular atenção: em primeiro lugar, as questões levantadas têm implicações amplamente ramifica-

das e requerem uma visão mais holística de toda a organização social, cultura, moralidade de ações e escolhas e visões alternativas de uma boa vida; em segundo lugar, até os ambientalistas, economistas e escritores mais comprometidos não parecem atentos à diversidade cultural global contemporânea, e trabalham a partir de uma visão homogeneizadora, unilinear e etnocêntrica. Eles não são, portanto, capazes de cuidar dos interesses do conjunto dos povos da Terra, nem tampouco estão cientes da gama mais ampla de opções abertas para o futuro. Os antropólogos parecem estar sós na compreensão de que o *Homo sapiens* é uma espécie polimórfica do ponto de vista comportamental³ – e é exatamente sobre as mudanças e opções de comportamento humano que estamos falando. Além disso, a variedade cultural não constitui apenas um legado de um passado tribal, mas também uma criação contínua através dos processos normais da vida humana. Faço um apelo aos colegas em favor de um compromisso para representar e utilizar a visão de que: as vidas humanas são, portanto, menos transitivas e comparáveis ao redor do mundo, muito mais do que o discurso ambientalista supõe; as concepções do futuro humano são sempre fixadas cultural e historicamente, e devem lutar para superar essas limitações; e que a diversidade cultural global representa uma forma preciosa de capital ou recurso, comparável à diversidade biológica.

As mesmas instituições que hoje não conseguem lidar com uma situação de “mundo cheio” também sofrem no processo de destruição do capital cultural e das vidas humanas que nele se baseiam. Há bases muito mais sólidas que o mero relativismo moral para resistir a essa destruição. Algumas atividades e orientações culturais são evidentemente, de modo geral, muito mais nocivas que outras.

³ Como antropólogos, sabemos disso a partir da sinergia de vários tipos de informação – por exemplo, a diversidade etnográfica de costumes alimentares, de habitação, de relações de acasalamento, nutrição e de estruturas de grupo; de uma visão policêntrica da história cultural; e da familiaridade com a diversidade das adaptações ecológicas. Outros cientistas sociais, no máximo, consideram as taxas ligeiramente desiguais de ascensão rumo a uma condição mundial moderna (leia-se ocidental).

As soluções para a “crise do mundo cheio” devem ser buscadas na análise e revelação das conexões e alternativas na mais ampla gama possível de estilos de vida. Assim, sugiro que: a) reformemos nossas sensibilidades e moralidades para torná-las mais adequadas aos enigmas da condição de “mundo cheio”; e b) empreguemos nosso conhecimento da organização social e seus efeitos comportamentais no tratamento dos problemas essenciais da “crise do mundo cheio”. Precisamos de novas instituições e de uma nova moralidade.

Uma moralidade transcultural mais adequada

Observe como certos parâmetros estratégicos nas relações entre populações humanas que seguem diferentes perspectivas culturais foram mudados no novo contexto global do “mundo cheio.” O reabastecimento de recursos em um “mundo vazio” tinha sua ênfase na exploração, apropriação e controle, incentivando o imperialismo que sempre condenamos e o neocolonialismo que deploramos. Entretanto, o imperialismo não constitui um tema atual, e certamente não é tema que devemos lutar para identificar e desmascarar. No paradigma emergente da economia de “mundo cheio”, a atenção se transfere das “entradas” para as “saídas” do sistema, que se distribuem de forma muito diferenciada. As “entradas” se situam em pontos particulares do mundo. As “saídas” são funções abertas e acessíveis que permitem a difusão global – na atmosfera, nos oceanos e no aquecimento global –, ou podem ser trazidas para dentro do sistema, com o depósito concentrado de resíduos perigosos.

As novas estratégias de dominação não exigem a conquista imperial, nem mesmo o controle neocolonial: elas dependerão da retenção de mercadorias e da difusão das outras conseqüências da produção, de forma que possam espalhar-se ao sabor dos ventos e das correntes sobre os fracos e pobres – que não recebem benefícios, e sim a parte do leão das disfunções mundiais. Haverá também grande espaço para esquemas de alta tecnologia que dão proteção local contra as conseqüências nocivas no momento em que os benefícios estiverem sendo consumidos – mas nenhuma proteção quando as

conseqüências negativas estiverem sendo disseminadas. Assim, os *habitats* e as vidas de outros podem ser destruídos sem o imperialismo ou a infiltração neocolonial. Grande parte do que acontece no mundo pode ser discretamente removida da esfera política ao ser inserida nos processos de mercado, ou mascarada pela ênfase tática na retórica ambiental global. Precisamos de idéias incisivas e de ideais para desmascarar essas formas de dominação. Do contrário, os bilhões de consumidores das economias avançadas e pós-industriais do mundo podem escolher mercadorias com base em etiquetas de preço enganadoras, com uma consciência limitada dos custos que estão sendo disseminados e impostos sobre outras populações que vivem de forma diferente. Os antropólogos devem esforçar-se por articular uma compreensão desses processos e uma moralidade que trate dessas desigualdades globais de forma mais adequada do que as ideologias obsoletas da era do “mundo vazio.”

As contradições inerentes aos esforços de desenvolvimento do terceiro mundo

Também precisamos criticar as concepções de desenvolvimento nos novos termos estabelecidos pela condição de “mundo cheio.” Os esforços de promoção de maior equidade, por meio da ajuda ao desenvolvimento, feitos em nome da “moralidade do mundo vazio” no sentido de disponibilizar bens de produção industrial e técnica às populações pobres do mundo também devem ser reavaliados. Os critérios simplesmente humanitários permanecem inteiramente válidos, mas podem não mais ser adequados para distinguir entre esforços benignos e nocivos. Remédios, livros escolares e meios de transporte provavelmente transformam estilos de vida menos destrutivos em um “mundo cheio” em estilos mais destrutivos de maneira muito mais rápida do que o fazem produtos como Levi’s e Coca-Cola. Portanto, ainda raciocinando da perspectiva estreita do bem-estar material: se os esforços de desenvolvimento forem julgados em termos de suas conseqüências materiais sobre o meio ambiente global e sobre a população do mundo, tais esforços não podem ser promovidos

simplesmente porque contribuem para o crescimento do produto regional de áreas subdesenvolvidas.

Isso nos leva a posições conhecidas da antropologia em defesa de estilos de vida alternativos; mas também sugere maior urgência e um conjunto adicional de argumentos para o debate. Nas últimas décadas tem havido enorme crescimento do interesse das populações do terceiro mundo em ter acesso aos bens industriais; houve também profundas mudanças estruturais nos modos de produção do Sul, cuja organização e tecnologia são cada vez mais transformadas em conformidade com os modelos do Norte. Essas tendências têm sido promovidas e encorajadas por meio da ajuda ao desenvolvimento. O resultado, contudo, tem sido que o que antes eram diferenças culturais têm-se tornado cada vez mais diferenças entre pobreza e riqueza. Os esforços realizados com base em uma solidariedade admirável, com vistas a reduzir o fosso de desigualdade, levam parcela cada vez maior da população para as atividades produtivas e de consumo mais nocivas em um “mundo cheio.” O discurso secundário e hoje praticamente ausente sobre desenvolvimento “alternativo” e sobre cenários tecnológicos “apropriados” poderia ser radicalmente fortalecido se fosse integrado nesse paradigma emergente de tensão ecológica global em uma “economia de mundo cheio.” É imperativo que antropólogos encontrem caminhos eficazes e práticos para fortalecer a integridade de outros estilos de vida, a fim de resistir a essas tendências, restaurar a força dos modos de produção e das visões de uma boa vida cujas conseqüências são mais benignas em um “mundo cheio.”

Lidando com as questões em casa

A maior parte da tarefa, contudo, consiste em empregar o que pode ser obtido pela análise antropológica (comparativa ou não) para influenciar o pensamento, o debate e a ação nas áreas cruciais de crescimento econômico e de destruição do *habitat* global. Certamente, deverá haver critérios para extrair e construir uma perspectiva antropológica que possa ajudar a expor tendências viciadas, destruir idéi-

as e organizações que as sustentam e elaborar visões alternativas para a vida humana. Para que tenhamos êxito, precisamos combinar a força de nossa tradição de micropesquisas finamente elaboradas que demonstrem as realidades da vida humana com novas técnicas de análise de comparações e tendências globais; precisamos também sensibilizar formuladores de políticas e o público em torno de nossas preocupações. Neste ensaio, fui deliberadamente tentativo e generalista sobre que critérios poderiam ser empregados, e chamei a atenção do leitor para certas direções. Fiz isso porque todos precisamos fazer esforços os mais originais e criativos possíveis, nas frentes mais amplas, para mobilizar a antropologia a fim de que ela tome a si e influencie o curso do debate sobre esses temas tão prementes.

Referências

GOODLAND, R. et alii (ed). *Environmentally sustainable economic development: building on Bruntland*. Paris, UNESCO, 1991.

MEADOWS, D.; RANDERS, J.; BARENS, W. W. *The Limits of growth*. Nova Iorque, Universe Books, 1972.

VITOUSEK, P. M. et alii. Human appropriation of the products of photosynthesis. *BioScience*, 1986.

WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT, 1987. *Our Common Future*. Oxford, Oxford University Press, 1987. (Relatório Bruntland).

As perspectivas globais na antropologia: problemas e possibilidades

Eric R. Wolf

É importante, hoje, explorar as possibilidades de uma antropologia voltada para a compreensão dos processos que levam sociedades e culturas a estabelecerem relacionamentos em escala global. Contudo, não devemos nos decepcionar pensando que estamos prestes a descobrir algo totalmente novo. Essa visão de nossa tarefa tem sido sempre implícita na definição da antropologia como o estudo comparativo da humanidade. Temos predecessores nessa tarefa. Precisamos aprender com eles o que levou a becos sem saída e o que provou ser produtivo, podendo ser hoje útil para nós.

Devemos recordar, a propósito, o legado de Angel Palerm (1974, 1976, 1977), que acreditava firmemente na antropologia como uma busca contínua e cumulativa de questões certas e respostas úteis. Nesse espírito, desejo esboçar os caminhos nos quais os esforços anteriores podem contribuir para nossas tarefas atuais.

Histórias sobre nossa disciplina geralmente representam o caminho da antropologia como o desdobrar de três estágios: teorias evolucionistas iniciais, que foram suplantadas pelo difusionismo, que por sua vez conduziu à crítica dos funcionalistas. Em minha opinião, essas abordagens não são mutuamente excludentes, mas complementares. Esse é especialmente o caso quando examinamos sua relevância para a antropologia global. Tentarei indicar o porquê disso.

Vamos recordar que as perspectivas evolucionistas supunham a unidade da humanidade e um único “caminho” para o gênero humano que ia dos ancestrais – passados e contemporâneos – até seus descendentes, cada vez mais aprimorados. A evolução da cultura humana foi vista como um movimento linear através de estágios sucessivos ou de uma tipologia de limiares que iam da simplicidade à complexidade na relação e nas ações dos homens entre si e com a natureza. Cada sociedade e cultura particular era tratada como um exemplo independente de realização cultural e colocada em sua posição apropriada na escada do progresso. Esse procedimento não é mais aceitável. Ao mesmo tempo, contudo, podemos ainda fazer um uso produtivo, no contexto da antropologia global, das perspectivas abertas pelos evolucionistas na evolução dos sistemas de uso de energia e no desenvolvimento da complexidade organizacional, desde que abandonemos o discurso moralizador vitoriano sobre a razão e o progresso, dentro do qual essas teorias foram originalmente empacotadas.

Os difusionistas, que vieram em seguida, criticaram essa concepção de um caminho linear que ia da brutalidade ancestral até a civilização. Lançaram dúvidas sobre o método de colocar populações contemporâneas, dotadas de cultura, dentro de degraus na escada do progresso. Invocaram, em vez disso, os fenômenos de contatos e interações entre as várias culturas, passadas e presentes. Da mesma forma que os evolucionistas, postulavam uma humanidade comum, mas a visualizavam como uma construção de múltiplas culturas e intercâmbios culturais recíprocos. Note-se que muitos difusionistas não rejeitaram as perspectivas evolucionistas em si, mas condicionaram a evolução à acumulação e recombinação de elementos culturais adquiridos no curso dessas interações.

O termo “evolução multilinear”, introduzido na antropologia por Robert Lowie, incorpora esse raciocínio. Os processos de evolução que levam a um crescente controle da energia ou produzem organizações cada vez mais complexas passaram a ser entendidos como resultado de relacionamentos interativos em áreas culturais e esferas de interação, e não como realizações independentes de sociedades isoladas, cujas culturas seriam inteiramente fechadas em si mesmas.

Nossos esforços de hoje, no sentido de conceber uma antropologia global, podem aproveitar-se do entendimento desses ancestrais difamados em torno da elaboração cultural no contexto de interações particulares no tempo e no espaço. As culturas são moldadas por contextos, reagem a eles, incorporam essas reações e levam adiante esses efeitos ao encontro de novas interações. Mesmo os exemplos de progressos ou transformações evolucionistas devem ser compreendidos como resultantes de interações, e não como realizações revolucionárias e idiossincráticas.

Se o difusionismo surgiu como uma resposta crítica aos esquemas de evolucionismo linear, o funcionalismo apareceu como a crítica do difusionismo. Os funcionalistas objetaram o que chamavam de “história conjectural” baseada na distribuição geográfica de traços culturais. Como pensavam que era impossível “fazer história”, sua solução consistiu em concentrar a atenção nas sociedades e culturas existentes como sistemas integrados que respondiam a necessidades humanas. Temos uma dívida para com os funcionalistas, visto que nos ensinaram como determinar e analisar relações funcionais, mas não mais compartilhamos sua desconfiança com relação à história. Podemos hoje “fazer história” por meio do uso disciplinado de testemunhos documentais e orais, aprendendo muito sobre como os povos do mundo foram levados a estabelecer relações mais intensas entre si. Podemos também nos distanciar da visão por eles nutrida de que sociedades e culturas são quase organismos nos quais todos os elementos se encontram ligados por estreitos vínculos funcionais. Para nós, que vemos hoje os arranjos humanos no contexto de perturbações causadas por processos globais, essa integração deve ser demonstrada, antes de ser pressuposta.

Também aprendemos, contudo, que apenas em raras instâncias há esferas de interação isoladas. De forma geral, esferas menores se conectam com esferas mais amplas, e macroesferas com superesferas; uma compreensão adequada deve estar de acordo com essas conexões. Essa questão foi levantada há mais de 60 anos, quando os antropólogos estenderam sua observação participativa e inquiridora às aldeias, vilarejos e cidades das complexas sociedades modernas. No México, Robert Redfield foi o primeiro a explorar a relação en-

tre o povo de Tepoztlán e a cidade chamada de “La Capital.” Ele foi além do simples dualismo para considerar (Redfield, 1955) arranjos mais diferenciados de comunidades dentro de comunidades, de “todos” dentro de “todos.” Ele buscou, finalmente, lidar com civilizações inteiras, especialmente com seus distintos sistemas de comunicação cultural. Nessa tentativa, manifestou idéias evolucionistas ao ver uma incorporação sucessiva de “todos” antigos e menores dentro de novos níveis de integração (Redfield, 1942); essas idéias também orientaram o trabalho de Julian Steward (1950).

Essas abordagens nos ensinam muito, mas também têm-se provado limitadoras. Essas limitações se prendem, a meu ver, à própria maneira pela qual as ciências sociais se definiram inicialmente. Elas postularam um domínio do *sui generis* social e conferiram à interação social uma dinâmica essencial própria. Isso as conduziu a tratar das unidades sociais – lares, vilas, cidades, regiões e nações – como entidades sociais coesas definidas precipuamente por sua sociabilidade interna, cada qual produzindo um universo social próprio e diferenciado. A sociedade poderia ser facilmente vista como um edifício construído sobre a soma dessas unidades, que agem como blocos. Cada cultura era tratada de forma semelhante como um domínio de “costumes” com sua própria dinâmica, “carregados” por tais unidades sociais diferenciadas. Os funcionalistas enfatizaram que a interação social e os costumes podem ter aspectos formais, mas também possuem funções a desempenhar a serviço das necessidades psicobiológicas ou das exigências sociais estruturais. Contudo, essa forma de análise ainda fundamentou seu método de pesquisa no estudo da interação social como tal.

Podemos indagar, contudo, se referências às necessidades e estruturas são por si mesmas evidentes ou auto-explicatórias, ou se as necessidades e estruturas não têm de ser explicadas. Podemos levantar a questão considerando o trabalho de Julian Steward, que desenvolveu um modelo de estudo chamado “ecologia cultural”, que busca explicações na interação de grupos culturais com microambientes particulares.

Quando iniciou seu estudo em Porto Rico no final da década de 40, contudo, Steward confrontou-se com um problema novo que

levantava questões sobre a relação entre os ecossistemas locais ou regionais com o processo gerado pelo capitalismo transformador. Detalhar as formas pelas quais o povo de Porto Rico obtinha energia de seus *habitats* particulares não era suficiente, por si próprio, para demonstrar que a produção de várias lavouras poderia ser facilitada – mas não ditada – pelo meio ambiente insular (Steward, 1956). A escolha de lavouras particulares era dirigida pela operação do mercado capitalista sob a égide política dos Estados Unidos, uma dinâmica externa muito mais ampla.

Para entender sistemas como o de Porto Rico, a ecologia cultural necessitava chegar a termo com a noção de que, entre indivíduos, certas relações sociais estratégicas ocorrem entre o meio ambiente e seus habitantes. Isso é o que Marx chamava de “relações sociais de produção”, relações que controlam a mobilização e desenvolvimento do trabalho na transformação antrópica da natureza. Marx argumentava que essas relações geram forças que não se detêm nas fronteiras de cenários sociais particulares, mas as superam e vão mais além. Os marxistas também argumentavam que visto que esses modos de controle não existiram em todo o tempo, mas tinham uma história, a pesquisa histórica pode produzir uma compreensão de seu desenvolvimento. As vicissitudes da política contemporânea ameaçam fazer submergir esse raciocínio, mas a antropologia global não poderia negá-las, senão com seu próprio risco.

Essa lição foi trazida à antropologia no final dos anos 50, quando cientistas sociais – especialmente na América Latina – começaram a tratar da questão dos diferenciais de poder entre sociedades, regiões e comunidades, bem como entre as pessoas que as compõem. O questionamento inicialmente tomou a forma da teoria da dependência, que tentou compreender a assimetria nos mercados e no poder entre as potências centrais e os países menos desenvolvidos. A ênfase nas assimetrias de poder e de intercâmbio foi desenvolvida em contraste deliberado com as teorias correntes na época sobre o processo de modernização.

André Gunder Frank foi um dos primeiros a tomar nota do posicionamento hierarquizado e assimétrico de diferentes regiões do mundo no sistema global contemporâneo. Frank (1966) também

levantou a questão – aparentemente paradoxal – sobre o que está por trás do “desenvolvimento dos subdesenvolvidos” em um mundo no qual deveriam supostamente desenvolver-se. Muitos chegaram a compreender que a resposta a essa questão exigia a intervenção da história, mas um novo tipo de história – mais orientada para a compreensão de estruturas de política econômica e menos para a elucidação de eventos.

As teorias de modernização, contra as quais os “dependen-
tistas” e Frank dirigiram seus argumentos, são mais bem entendi-
das como um reavivamento do evolucionismo unilinear. As teori-
as, de fato, vieram em duas variantes: a ocidental, capitalista, e a
do Leste, socialista. Ambas as versões tomaram o desenvolvimen-
to europeu ocidental do feudalismo ao capitalismo como um mo-
delo que guiava a interpretação da história. Divergiam entre si no
sentido de que a variante ocidental via no capitalismo o estágio
final do desenvolvimento, ao passo que o modelo do Leste projeta-
va a transcendência do capitalismo por meio da “construção do
socialismo em um país” (Stalin). Ambas as perspectivas, contudo,
se apoiavam na noção de que o desenvolvimento dependia da li-
quidação das formas de organização tradicional. Ambas buscavam
a mudança por meio da industrialização e da organização em larga
escala. Ambas viam o desenvolvimento como a repetição, de algu-
ma forma, da *success story* européia.

Ambas as variantes apareceram de forma complementar e
hostil, cada uma desconsiderando as ênfases mais salientes da outra,
à medida que avançavam em caminhos ortodoxos sob os imperati-
vos da competição política. A variante ocidental enfatizava a esco-
lha individual e a mobilidade. Postulava um horizonte ilimitado de
necessidades humanas a serem satisfeitas por meio do mercado. Tra-
çava uma diferenciação social, incluindo a estratificação, a formula-
ção de escolhas e as tomadas de risco em mercados, mas desconsi-
derava temas de estrutura e hegemonia de classe no Estado. A vari-
ante do Leste enfatizava aspectos de classe e dominação de classes
sobre o Estado. Considerava limitada a gama de necessidades, sen-
do possível controlá-la por meio de sanções sociais e políticas. Ad-
vogava a industrialização e as organizações de larga escala, mas dava

pouca atenção à diferenciação e mobilidade sociais que a acompanhavam. Definindo a política apenas em termos de classe, reduziu a possibilidade da competição política entre os grupos de interesse que se formavam.

Ambas as variantes também sofreram de interpretações simplificadas e rígidas da história. A variante ocidental negligenciou os quatro longos séculos de perturbações provocadas pela formação de Estados e pela diferenciação de mercados ocorridas entre os períodos da sociedade tradicional do feudalismo do século XIV e o advento da industrialização. Também excluiu de sua visão as relações predatórias da Europa com outros continentes. A variante do Leste, por outro lado, simplificou exageradamente o curso do desenvolvimento com sua visão de movimento evolucionário linear do feudalismo ao capitalismo e daí ao socialismo, desconsiderando as complexas interações e caminhos de transformação nos três Mundos: Primeiro, Segundo e Terceiro.

As tentativas na década de 60 de expandir os limites da antropologia, a fim de incluir questões de política econômica e história, impuseram um enorme desafio para a disciplina. A antropologia foi forjada na observação participativa no seio de populações específicas em localidades demarcadas. Hoje, antropólogos encontram um universo de referência de muito maior profundidade histórica e escala geográfica. O retorno das perspectivas evolucionistas foi um dos sintomas desse desafio, na medida em que os antropólogos eram chamados a explicar o chamado terceiro mundo, a parte do mundo na qual tinham acumulado habilidades especiais. Mas também eram chamados a ligar esses conhecimentos locais a teorias de modernização da transição socialista. Tudo isso se mostrou difícil para pessoas treinadas em metodologias altamente centradas em locais específicos.

Da mesma forma que a antropologia foi confrontada com esse novo desafio, contudo, a disciplina enfrentou uma enorme transformação interna. Isso se deveu inicialmente ao advento do estruturalismo francês. A antropologia sempre foi influenciada pela lingüística; o estruturalismo francês, entretanto, conferiu primazia à lingüística especial de Ferdinand de Saussure, como modelo orientador do

estudo da cultura. A marca característica dessa lingüística estava em que ela tratava a língua como um sistema de símbolos cuja capacidade de produzir significados dependia da relação mútua entre a própria língua e seus significados, e não da relação com objetos no mundo externo à língua.

O estruturalismo antropológico francês aplicou essa idéia à compreensão da cultura como um sistema de símbolos interdependentes. O mundo fornece os elementos a partir dos quais a mente constrói esses sistemas, mas não determina como esses sistemas são organizados internamente nem os modos pelos quais eles atribuem significados ao mundo. Portanto, o estruturalismo reverteu entendimentos que haviam permitido explicar o mundo por meio da referência à sua materialidade. Tanto a ecologia quanto a organização social passaram a ser vistas como já mapeadas na mente, antes mesmo que a ação humana pudesse ser realizada no mundo. Embora Lévi-Strauss (1966) formalmente reconhecesse a “indiscutível primazia da infra-estrutura”, a lógica de sua “tendência lingüística” excluía toda a causalidade do contexto do sistema cultural de símbolos. Em sua perspectiva gramatológica da cultura, não havia lugar para a “percepção imaculada”, como afirma Sahlins (1985: 147).

Nesse sentido, quando a disciplina era chamada a expandir sua escala e escopo, a fim de incorporar mais do que estava sendo produzido no mundo, muitos antropólogos se refugiaram mais uma vez no estudo de culturas particulares, dessa vez vistas não como quase-organismos funcionalmente integrados, mas como sistemas de significados independentes e totais. Cada cultura passava a ser estudada como um conjunto de textos, elaborados por meio de um sistema distintivo de representações mentais. Ironicamente, isso coincidiu com um período de intensificação da migração transnacional, com uma produção mundial de mercadorias através de fronteiras nacionais e com o vasto crescimento na densidade e intensidade de comunicações mundiais.

Também ironicamente, antropólogos optaram por um caminho dentro da lingüística que enfatizava sistemas gramaticais fechados e estáticos, em vez de buscar inspiração na etnografia da retórica que se desenvolvia paralelamente. Entrementes, essa ênfase na

língua, dentro da ação social – que muito deve ao trabalho de Malinowski (1935) sobre a língua falada em contextos sociais particulares – tinha-se tornado um campo dinâmico de estudo do discurso como parte da compreensão do papel da cultura na vida social.

Diante dessa mudança no desenvolvimento de nossa disciplina, devemos reexaminar nossa caixa de ferramentas intelectual, em especial nossa concepção central de cultura. Isso nos leva a vários questionamentos. Em primeiro lugar, devemos confrontar o impasse lógico que criamos ao ver as mentes tão inteiramente determinadas pela cultura que são incapazes de perceber, observar ou experimentar algo na natureza ou na sociedade que esteja além dos limites de seu sistema simbólico. Com esse modelo mental, não haveria a possibilidade de uma história cumulativa em qualquer parte do mundo. Em segundo lugar, devemos escapar da armadilha gramatical considerando devidamente as críticas teoricamente sofisticadas da completa arbitrariedade dos sistemas simbólicos (Friedrich, 1979). Em terceiro lugar, devemos questionar a idéia de cada cultura como um grande sistema separado de significados, quando é historicamente evidente que as culturas sempre tomaram emprestado umas das outras; além disso, nossa evidência etnográfica demonstra constantemente como a formação de fronteiras é continuamente desafiada e perturbada pelas interações entre culturas.

Permitam-me focar essa última questão. Desejo enfatizar especialmente que a cultura é um fenômeno variável e distributivo, e não homogêneo e unitário. Quaisquer que tenham sido seus revezes, os difusionistas insistiram nesse aspecto e demonstraram etnograficamente a freqüência das transferências culturais através das fronteiras, criando conexões de entendimentos convergentes entre grupos, mesmo quando tais grupos lutavam ou se uniam. Essa transculturação, como chama Fernando Ortiz, não produz uniformidade, mas heterogeneidade e diferenciação.

Também é claro que esses repertórios de formas e entendimentos culturais não são os mesmos para todas as categorias de pessoas dentro de um grupo, mas diferem segundo o sexo, a idade, a profissão, o conhecimento, a habilidade de trabalho, nível e classe social. Isso levanta a questão sobre o que une esses repertórios vari-

áveis. Os participantes da interação social não necessitam partilhar todos, ou a maioria, de seus entendimentos comuns. A interação pode prosseguir com base em apenas poucos critérios, comumente partilhados, que definem o quadro da interação (Wallace, 1961), da mesma forma como pacientes interagem com doutores em uma clínica médica, ou jardineiros cambojanos lidam com donos de casa em um subúrbio da Califórnia.

Além disso, há uma variabilidade na resposta a contextos e quadros de comportamento. Há algum tempo atrás, alguns antropólogos falavam da “biculturação” (Polgar, 1960) das crianças indígenas norte-americanas – sua socialização em duas culturas, uma, branca, adquirida no contexto da escola, das repartições públicas e do trabalho; e outra indígena, aprendida no contexto familiar. Devemos incorporar a idéia de que as pessoas apreendem mais de uma cultura, e se valem desses diferentes repertórios culturais quando confrontadas com situações distintas.

Esse tipo de aprendizagem contextual e aquisição cultural tem-se expandido, primeiramente, com a migração rural-urbana, e em seguida com o vasto crescimento do movimento de pessoas através de fronteiras nacionais e continentes. Os povos combinam seus entendimentos culturais apreendidos ainda na infância, em contextos culturais particulares, com outros entendimentos culturais adquiridos ao longo das experiências de trabalho ou com a TV, que está em toda parte. Júlio de la Fuente (1948) descreveu a expansão do que chamou a cultura do *pochos* mexicana, que denota repertórios culturais de mexicanos móveis, social e geograficamente, na fronteira entre o país e os Estados Unidos. Mais recentemente, Ulf Hannerz (1987) falou da criouliização cultural no mundo, tirando o termo “crioulo” das línguas simplificadas e compostas que surgiram para facilitar as comunicações transculturais dentro do avanço do sistema mundial dos séculos recentes.

Hoje, somos todos *pochos* ou crioulos, embora devamoinadar o real sentido desses termos. Educados em uma tradição na qual todos os elementos de uma cultura eram tidos como intimamente relacionados, do ponto de vista funcional ou estrutural, nós, antropólogos, estamos mal-preparados para situações nas quais os reper-

tórios culturais devem ser aglomerados dentro de um contexto, como brinquedos amontoados, diferentemente de todas as formas de visão unitária. Tendemos a pensar sobre culturas, especialmente as do chamado mundo primitivo, como totalidades ou organismos nos quais todos os aspectos estão combinados ou intrincadamente ligados uns aos outros, com significados abrangentes gerados através de um sistema simbólico comum dramatizado em ritos e rituais. Talvez mesmo as culturas antropológicas “clássicas”, que nós sempre invejamos, nunca tenham existido dessa forma, mas permaneciam unidas por processos organizados de poder, controle e influência que prometiam apoio em troca de conformidade, e acenavam com a perda desse apoio em caso de descumprimento das regras.

Se grande parte do aprendizado cultural atual depende da situação e do contexto, como as combinações de elementos culturais adquirem coerência organizada? Uma forma pela qual esse assunto está sendo levantado na antropologia contemporânea é por meio da preocupação com a identidade do indivíduo, grupo étnico ou de toda uma nação. Identidades, contudo, não são dadas, mas construídas. Se as definições de identidade envolvem caracterizações de atributos e a fixação de fronteiras ao redor de unidades definidas em contraste com outras unidades, deve haver um contexto causal. Além disso, sabemos que a busca pela identidade varia historicamente, intensificando-se ou se retraindo no tempo. Houve grande crescimento da demanda por identidade com o advento do Estado-nação e com o desenvolvimento colateral do nacionalismo, que pretendeu criar um povo unificado e identificável a partir de diversas populações com identidades próprias. Atualmente, a demanda por identidades cresce mais uma vez, precisamente à medida que as pessoas respondem a mudanças na divisão social do trabalho, em sua relação com os governos, em reação aos novos modos de comunicação e à medida que seus repertórios culturais se tornam mais heterogêneos.

Esses repertórios de entendimentos e práticas culturais não se encaixam facilmente em qualquer noção tradicional de cultura como um conjunto integrado de formas e significados. Os povos reúnem seus repertórios no curso de suas vidas à medida que se movem de um contexto cultural a outro. Pode-se chamar esses conjuntos de

entendimentos e práticas de “carteiras culturais.” As pessoas que as têm aprendido adquirem também com elas a capacidade de desenvolver e empregar conhecimentos relevantes na condução de seus comportamentos em situações determinadas. Tais “carteiras” são carregadas por indivíduos, mas são também socialmente ativadas, tanto no sentido de que são partilhadas com outras, dentro de contextos específicos, como no sentido de que os próprios contextos definem ou impedem o acesso a redes de relacionamentos sociais.

Com o crescimento da mobilidade social e geográfica e com a intensificação das comunicações, as “carteiras” não apenas se tornaram mais variadas, em resposta à multiplicação de contextos que as evocam; os próprios contextos deixaram de ser apreendidos e definidos primariamente no âmbito de relações pessoais e interações locais. As interações são agora veiculadas através de encontros impessoais e apenas vagamente tangenciais nas arenas dos mercados, da mídia e das instituições gestoras de poder.

Receio, porém, que a caracterização do problema em termos tão gerais ainda não seja suficiente. Precisamos ser capazes de relacionar os contextos das interações sociais com as forças estruturais que as geram e definem suas funções. Por exemplo, precisamos entender o que ocorre quando modos capitalistas de produção e distribuição, e as políticas que os acompanham, atingem diferentes áreas do globo. Estamos testemunhando o desenvolvimento de novas formas e processos de produção que empregam novas tecnologias de informação, exploram novas fontes de energia, se beneficiam de novos e mais flexíveis métodos de financiamento e empregam novas rotas e sistemas de distribuição para circular seus produtos (Rothstein e Blim, 1992). Essas novas formas competem com os complexos industriais centralizados dos primeiros tempos da industrialização em larga escala. Lançam raízes em localidades novas e geograficamente dispersas, e recapitulam, em um plano organizacional superior, os sistemas de produção da “industrialização antes da industrialização”, dessa vez combinando aspectos de produção fabril com os ateliês artesanais. Velhas áreas importantes são desindustrializadas, e áreas que antes eram marginais são levadas para dentro do circuito da acumulação capitalista.

Socialmente, isso conduziu à mobilização e ao recrutamento de novas formas de mão-de-obra, bem como à formação de uma nova camada de recrutadores de trabalho, pessoal técnico supervisor, comerciantes e intermediários financeiros. As formas concentradas de produção, nas quais a administração centralizada comandava grande número de pessoas, estão sendo substituídas por formas de organização mais dispersas e temporárias. Nessas novas empresas, as funções são freqüentemente levadas a cabo por equipes que recrutam com base em parentesco, amizades ou conhecimento local. Os trabalhadores que desempenham tarefas mais casuais são originários do crescente volume de mão-de-obra imigrante. As relações capitalistas se expandem, mesmo à medida que sua base produtiva se torna mais esparsa, descentralizada e variada.

O crescimento dessas novas formas de capitalismo flexível pode, simultânea e paradoxalmente, fortalecer o apelo a uma aparente solidariedade étnica primordial, ao mesmo tempo em que mobiliza recursos humanos para a ação no contexto de um capitalismo intensificado. Cenários sociais e culturais mais segmentados também darão lugar a novas políticas locais ou regionais opostas às demandas de governos centralizados que “taxam e gastam” recursos que as pessoas, no plano doméstico, desejam guardar para seus próprios propósitos.

Não podemos, evidentemente, avançar a causa de uma antropologia global sem romper o dilema para nós criado pela “opção gramática” da “tese lingüística.” Precisamos encontrar uma forma de conceber a cultura que nos permita lidar com as realidades de uma economia política na qual arranjos diversificados e em mutação nos planos sociais e culturais são levados a novas conexões entre si. Esses arranjos têm causas e criam novos contextos de poder e produção. As pessoas experimentam esses arranjos ao mesmo tempo como dificuldades e oportunidades, e moldam suas experiências dentro de “carteiras” para enfrentar os desafios de cenários em mutação. Nesse processo, as pessoas também encontram classificações e identidades que lhe são impostas ou alocadas, incorporando ou confrontando essas imposições e criando novas definições acerca de quem são ou de quem se tornaram como resultado de suas ações. Por conse-

guinte, a construção de identidades também necessita ser vista dentro dos contextos de poder e da economia, se considerarmos nossa missão como a de tentar explicar o mundo, e não meramente fornecer material exótico para sua diversão.

A mente humana opera, na verdade, pela definição de contrastes e pela busca de analogias. Esses significados, porém, também têm um trabalho a fazer: eles classificam as pessoas e estabelecem categorias de inclusão e exclusão, igualdade e hierarquia, comando ou liderança. Não são, contudo, nem evidentes nem se reforçam a si mesmos; exigem consenso ou opróbrio social, persuasão ou força, para garantir sua estabilidade e eficiência.

Até mesmo Lévi-Strauss (1966: 234-5) reconheceu explicitamente que as sociedades necessitam de “procedimentos eficazes” que limitem a possibilidade de antagonismos sociais cumulativos. Quando as mulheres do Havai subiram ao cais do navio do Capitão Cook, para traficar com marujos ingleses, foram desencorajadas de continuar a fazê-lo, não tanto pelo jogo de significados em suas mentes, mas pela chegada de um chefe em sua canoa de guerra. Se é correto que as “carteiras” culturais anteriores de contextos locais particulares foram comunicadas preponderantemente através de canais locais e sancionadas por autoridades locais, por outro lado, a expansão da escala de poder e comunicação trouxe em quase todos os lugares agentes e agitadores externos – regionais, nacionais e internacionais – cuja influência rivaliza e muitas vezes supera o escopo e a competência de pretendentes locais ao poder.

Se hoje as nações estão-se diversificando ou se desintegrando em grupos étnicos, certamente questões semelhantes podem ser levantadas sobre as identidades formadas. Cada grupo étnico pode ter sua justa causa característica, expressa em sua “carteira” particular de significados culturais. Mas cabe-nos localizar essa justa causa em cenários de poder e de modos de produção, aos quais respondem tanto os formuladores de identidade quanto os que a buscam, e dentro dos quais devem operar. Acredito que temos recursos e instrumentos intelectuais na antropologia para compreender o que está ocorrendo no mundo, tanto no nível dos processos locais quanto em planos mais restritos. Sabemos de muito, mas precisamos saber de muito mais. Há tarefas para muitas mãos.

Referências

- DE LA FUENTE, J. Cambios socioculturales en México. *Acta Antropológica*. México, v.3, n.4, 1948.
- FRANK, A.G. The Development of Underdevelopment. *Monthly Review*. Nova Iorque, v.8, n.4, p. 17-31, 1966.
- FRIEDRICH, P. The Symbol and its relative non-arbitrariness. In: DIL, A. S. (ed.). *Language, context and the imagination: essays by Paul Friedrich*. Stanford, Stanford University Press, 1979. p. 1-61.
- HANNERZ, U. The world in creolization. *Africa*. Londres, v. 57, n.4, p. 546-59, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, C. The savage mind. Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966.
- MALINOWSKI, B. *Coral gardens and their magic*. Nova Iorque, American Book Company, 1935. (An ethnographic theory of language and some practical corollaries; 2, parte 4).
- PALERM, A. Historia de la etnología. México, SEPINAH, 1977. 3 v.
- POLGAR, S. Biculturalization of mesquakie teenage boys. *American Anthropologist*, Menasha, Wis., v.62, n. 2, p.217-35, 1960.
- REDFIELD, R. Introduction to levels of integration in biological and social systems. In: CATTEL, J. (ed.). *Biological Symposia*, v. 18. Lancaster, Pa, Jacques Cattell Press, 1942.
- REDFIELD, R. *The little community: viewpoints for the study of a human whole*. Chicago, University of Chicago Press, 1955.

ROTHSTEIN, F.; BLIM, M. (ed.) *Anthropology and the global factory: studies in the new industrialization in the late twentieth century*. Nova Iorque, Bergin & Garvey, 1992.

SAHLINS, M. D. *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.

STEWARD, J. H. Area research: theory and practice. *Bulletin*. Nova Iorque, Social Science Research Council, n. 63, 1950.

STEWARD, J. H. *The people of Puerto Rico*. Urbana, University of Illinois Press, 1956.

WALLACE, A. F. C. *Culture and personality*. Nova Iorque, Random House, 1961.

A questão étnica: qual a possibilidade de uma ética global?

Roberto Cardoso de Oliveira

Neste ensaio, discuto a moralidade como tema suscetível de estudo antropológico. A discussão explorará duas avenidas. Em primeiro lugar, tentarei explicar o conceito de moralidade de maneira consentânea com a pesquisa interdisciplinar; em segundo lugar, procurarei demonstrar que o conceito pode ser empregado de forma útil na pesquisa empírica antropológica. Ambas as avenidas nos conduzirão ao mesmo ponto de chegada, qual seja, o debate sobre a possibilidade de uma ética global. O que me leva a tratar de assunto tão abrangente é a própria amplitude do tema “sociedade, evolução e globalização.” Embora a ênfase deste capítulo recaia sobre a questão étnica como campo privilegiado da observação empírica de fatores morais e étnicos, creio que isso não exige que se restrinja o escopo das idéias que pretendo desenvolver. Espero que essas idéias sejam de interesse não apenas para os etnólogos e especialistas de culturas indígenas, mas para a comunidade de ciências sociais em geral. O reavivamento dos grupos étnicos em todo o mundo na segunda metade do século XX também levanta novas questões. Tais questões têm sempre sido enquadradas em termos políticos e econômicos, que sem dúvida lhes conferem um nível mais elevado. Neste estudo, pretendo examiná-las em termos éticos, em uma tentativa de compreender como a questão étnica se relaciona com a moralidade dos atos realizados ou cobertos por governos nacionais. Isso per-

mitirá uma interpretação desses atos à luz do código global de ética, o que constitui uma perspectiva incomum dentro da antropologia.

A moralidade como tema antropológico

A moralidade constitui um tema popular de estudo da filosofia, mas o é muito menos na antropologia. Parece que os antropólogos preferem passar adiante questões morais para aqueles que são mais aptos a tratar do assunto – possivelmente os próprios filósofos. Os antropólogos podem ser cautelosos com a possibilidade de que seus estudos tomem inesperadamente um curso que os levem a um beco sem saída. Refiro-me principalmente a questões de valores e, portanto, a julgamentos de valor, pois estes são inerentes à moralidade, e têm-se provado ameaçadores para aqueles – sobretudo antropólogos – que têm sido treinados a fugir dos preconceitos em todas as suas formas. Contudo, a luta contra o etnocentrismo, embora generosa e cientificamente saudável, não deve nos impedir de enfrentar o desafio da moralidade com os instrumentos de nossa disciplina, ao invés de vê-la como importante matéria para o trabalho de outros. Por último, como podemos julgar os atos de indivíduos de outras sociedades, orientados por valores específicos de suas culturas? É claro que esse não é o papel do antropólogo, mas de juízes, moralistas e, sobretudo, de homens e mulheres comuns em suas tarefas habituais. Todos são compelidos a julgar cada ato que eles e outros realizam com vistas a orientar sua própria conduta. O antropólogo, em seu trabalho, apenas verá o significado do fator moral com o objetivo de melhor compreender, de buscar uma maior clareza para si próprio e para seus leitores e alunos. Tendo isso em mente, creio ser importante voltar à questão da moralidade, anterior à nossa disciplina, como tema suscetível de estudo antropológico.

Permitam-me sublinhar que não tratarei da ética do antropólogo como cientista ou como cidadão, visto que o assunto é frequentemente discutido em nossa comunidade profissional. Além disso, trata-se de um tema diferente e, embora atualmente muito tópico, não tem lugar aqui. Pretendo tratar dos fatores morais como objeto

de pesquisa e reflexão em termos de moralidade e, portanto, como um conceito poderoso capaz de pôr à luz os eventos da vida social que temos deixado de considerar – parcial ou totalmente. Tentarei demonstrar isso a seguir.

É estranho achar que, embora o conceito da moralidade tenha estado presente desde o início da antropologia, parece ter sido impedido de ser considerado uma das condições, possivelmente a principal, sobre a qual nossa disciplina se fundamenta. Voltemos às origens francesas, apenas para ilustrar o argumento. Lucien Lévy-Bruhl, um filósofo com vocação antropológica, estudou primeiro sociologia, mas em seguida moveu-se para a antropologia. Refletiu sobre a moralidade com ênfase particular na responsabilidade, mas em seguida eliminou seus pressupostos metafísicos quando voltou sua atenção para a reconstrução teórica das mentalidades (primitivas e européias) com vistas a criar uma verdadeira ciência social⁴. Para Lévy-Bruhl (1884), a ordem moral não poderia mais ser vista em termos deontológicos e normativos, mas como um tema da “ciência dos costumes” – em outras palavras, da antropologia. Ele experimentou isso como um avanço pessoal de sua posição de filósofo para a de sábio, ou, como diríamos hoje, um cientista ou pesquisador. Contudo, ironicamente, o desaparecimento da moralidade como tema de estudo filosófico levou a seu quase completo desaparecimento do trabalho antropológico. Seria justo empregar um clichê para dizer que jogamos o bebê junto com a água de banho. Pelo menos é o que transparece quando revemos a literatura antropológica em busca de informações sobre moralidade – embora seja um dos valores centrais de qualquer cultura, visto ser um componente de toda sociedade.

Outros escritores modernos cujas obras já se tornaram clássicos da antropologia, como Raymond Firth (1964) ou Louis Dumont (1966, 1983) trataram do tema do valor nas sociedades cultas e não-cultas sem sequer tocar na questão da moralidade. Esses autores pa-

⁴ Desenvolvi essas idéias em meu ensaio (Cardoso de Oliveira, 1991), que ofereceu uma interpretação dessa obra.

reciam mais preocupados com questões axiológicas mais gerais, tais como as formas pelas quais os valores se encaixam em contextos religiosos e ideológicos, evitando qualquer tentativa de examiná-los em termos de moralidade. Tendo mencionado esses antropólogos, devo também trazer Melville Herskovits (1948) para o quadro. Ele foi sem dúvida o maior defensor do relativismo cultural, e seu “Pronunciamento sobre Direitos Humanos” aparentemente mostra que ele foi um dos poucos a tratar dessa questão. Além disso, no célebre Simpósio Internacional de Antropologia realizado nos Estados Unidos em 1951, sob os auspícios da Fundação Wenner-Gren, David Bidney (1954) afirmou, ao analisar a questão dos valores, que a obra de Herskovits estava longe de ser livre de ambigüidades. Voltarei a Herskovits quando for examinar brevemente as relações entre relativismo e moralidade. Enquanto isso, continuaremos a explorar o pensamento de alguns autores cujas descobertas nos aproximam – algumas vezes sem querer – do campo da moralidade, na medida em que suas obras legitimam a consideração de juízos de valor.

Com uma veia mais interdisciplinar, a contribuição de outro antropólogo clássico, Clyde Kuckholn, também merece menção: na antologia “Rumo a uma Teoria Geral da Ação”, e, em particular, seu ensaio “parsoniano” “Valores e orientações valorativas na teoria da ação” (Kluckholn, 1962). Embora Kluckholn não tenha examinado a moralidade, mas se tenha limitado a tratar de procedimentos de valoração (declarações de valores) como um conjunto único, ele chamou de “dimensão de conteúdo” quando os valores morais são combinados com valores estéticos e cognitivos (Kluckholn, 1962). Obviamente, a bibliografia antropológica moderna é extensa, não se podendo tentar aqui cobri-la toda, menos ainda registrar as referências ocasionais ao nosso tema em monografias sobre culturas individuais ou grupos étnicos, mesmo que eu fosse competente para fazê-lo.

Vamos agora tornar à questão da moralidade e do relativismo. Herskovits apresentou seu trabalho acima mencionado em 1947, em nome da Associação Antropológica Americana, à Comissão das Nações Unidas para Direitos Humanos. Tratava-se de um texto altamente prático baseado na teoria do relativismo cultural, da qual ele

era o principal proponente na época. Foram estabelecidos alguns pressupostos básicos, como: a) o vínculo estreito entre as diferenças individuais e culturais significa que o respeito por um implica o respeito por outro; b) a afirmação do respeito pelas diferenças culturais é validada pelo fato científico de que não existe nenhuma técnica de avaliação qualitativa; e c) a afirmação de que modelos e valores são relativos apenas às culturas das quais se originam. Herskovits se apegou a sua teoria no contexto da Declaração de Direitos Humanos: o que é considerado direito humano em uma sociedade pode ser considerado anti-social em outra (Herskovits, 1947). Obviamente, ele se baseou em modelos de liberdade e justiça que, embora *per se* universais, podem variar em conteúdo de uma sociedade a outra. Os relativistas culturais, nota Beals, têm tanto receio do etnocentrismo, da intolerância que se instala, que estão dispostos, pelo menos em teoria, a tolerar qualquer violação de seus modelos culturais por outras sociedades, sob o argumento de que, em que pese às conseqüências que houver para os outros, eles ainda seriam coerentes com o princípio da relatividade dos valores. Essa posição tão extrema, que leva o relativismo cultural ao seu extremo, revela as contradições de Herskovits. Beals assinala que Herskovits teve de admitir que em circunstâncias nas quais os sistemas políticos negam aos cidadãos o direito à representação ou buscam conquistar povos mais fracos, tais atos refletem valores universais negativos, e que considerá-los inaceitáveis não geraria o estigma de etnocentrismo. Como reconciliar essas posições aparentemente contraditórias ?

O pensamento ultrapassado e liberal de Herskovits coloriu sua crença de que o Estado liberal tem o direito de afirmar seus direitos na prática, e até mesmo mobilizar seus cidadãos para defendê-los. Contudo, devemos aceitar que ele também reconheceu a existência de valores que transcendem culturas individuais, e que, por essa razão, devem estar consignados na Declaração de Direitos Humanos – sendo, portanto, universalmente válidos. O fato de que Herskovits deixou de olhar mais profundamente essa questão altamente ética o levou a cair na armadilha de suas próprias contradições. É como se a antropologia, como disciplina independente, fosse incapaz de pesquisar o assunto de forma abrangente com

seus próprios recursos, a despeito da posição ideológica de Herkovits. Quase meio século depois, precisamos perguntar se estamos mais perto de resolver essa contradição (ou outras similares). Penso que a melhor abordagem é voltar para outras disciplinas, especialmente a filosofia. Não tentarei tratar de assuntos filosóficos, como a justificação última (*Letzbegründung*) de padrões morais ou o significado da antítese racionalidade / irracionalidade das normas morais a partir de um ponto de vista científico. Isso também significa evitar a “falácia naturalista”; em outras palavras, não confundir proposições empíricas sobre o que existe de fato com proposições sobre o que deveria existir. Tais questões, embora importantes, como tantas outras associadas à investigação filosófica, não devem desviar-nos da matéria substantiva que estamos investigando. Eu sustento que, embora tomando emprestado de uma disciplina relacionada, posso demonstrar, em termos antropológicos, que a moralidade não constitui um fenômeno irreduzível.

Em duas ocasiões (Cardoso de Oliveira, 1990a, 1990b), recorri ao tratamento da hermenêutica crítica tradicional da moralidade como exemplificado por autores como Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Embora haja diferenças em suas abordagens, essas não são importantes para a matéria de que pretendo tratar. Para simplificar, empregarei a expressão “ética discursiva”, de Habermas, para descrever grosso modo a linha de raciocínio que adotarei, pelo menos inicialmente. Vou simplesmente apresentar alguns conceitos que, para o propósito dessa discussão, considero centrais para a ética discursiva. Mas, em primeiro lugar, deve ficar claro que qualquer tentativa de reduzir qualquer coisa à ética discursiva seria uma supersimplificação grosseira, visto que toda a teoria é um fluxo e está cheia de controvérsias. Por enquanto, vejamos o que podemos utilizar de uma obra como a antologia intitulada “A controvérsia da ética comunicativa” (Benhabib e Dallmayr, 1990), publicada nos Estados Unidos, com contribuições e críticas de Apel e de Habermas. Em primeiro lugar, é essencial para nós, antropólogos, distinguir entre costumes (convenções), *Sittlichkeit*, em alemão, e moralidade, *Moralität* (ou bons atos baseados em princípios a serem identificados pelos antropólogos por meio de uma etnografia apropriada). Isso

nos leva a um segundo conceito, à ética dialógica, voltada para padrões democraticamente estabelecidos dentro de uma comunidade de comunicação e argumentação (conceitos “apelianos” por excelência). Isso equivale a substituir a noção cartesiano-kantiana de “eu penso” pela de “nós argumentamos.” Em terceiro lugar, o conceito de que a humanidade é dotada de competência comunicativa (guardando a teoria de Habermas), o que a expõe inexoravelmente ao modelo dialógico. Esse grupo de conceitos, creio, é suficiente para elaborar uma abordagem da moralidade e uma nova forma de colocá-la firmemente dentro do campo da antropologia. A referência a esses conceitos no que se segue ajudará a esclarecê-los ainda mais.

Penso que a maior contribuição da ética discursiva para a redefinição do tema da moralidade em termos antropológicos foi afastá-la da análise axiológica tradicional – em outras palavras, do relativismo como ideologia incontroversa em antropologia (não sem malícia). Ela introduziu o conceito relativista sadio de que os valores só podem ser entendidos dentro de contextos culturais específicos – embora esse problema também possa ser examinado à luz do conjunto de conceitos acima indicado. Isso significa, como pretendo demonstrar, que apenas o conceito de cultura não é suficiente para tratar do tema da moralidade de forma apropriada. Ao contrário, em certo sentido, ele serviu para obscurecer a visão do antropólogo. Segue-se que minha primeira distinção é feita entre a cultura, no sentido de costume, e as normas. Isso implica que o que já é parte da tradição ou do costume não pode necessariamente ser tomado como normativo. Esse, creio, é o ponto crucial. No meu entendimento, a antropologia precisa hoje desatar o nó górdio e nos livrar da contradição acima discutida. O filósofo Ernst Tugendhat vem ao nosso auxílio quando afirma que “é inaceitável julgar algo como certo e bom porque estabelecido pelo costume, sem se provar que esse algo é certo e bom.” O filósofo encara isso como “não apenas contrário à concepção moderna de filosofia, mas também contrário à filosofia desde Sócrates”: uma atitude radical da razão, *Rechenschaft* (Tugendhat, 1988). Isso não significa, contudo – devemos deixar as coisas claras para evitar desentendimentos – que os valores morais não possam estar presentes nos costumes. Isso tanto em termos gerais, quanto

– e sobretudo – em culturas simples. Poderia ser afirmado, como propôs Simmel, que há uma continuidade entre os pólos da moralidade e da legalidade, estando o costume entre eles (cf. Simmel, 1950: 100)⁵. A dinâmica entrelaçadora dessa continuidade, o próprio fato de que o costume oscila entre dois pólos, demonstra que essas três dimensões sociais não apenas podem existir, mas devem existir, considerando-se distintas uma da outra. Podemos, portanto, estabelecer a diferença assinalada entre o costume e a moralidade e identificar a razão como um elemento operador essencial nesta última. Portanto, podemos aplicar essa distinção em nossa consideração da moralidade dentro de nosso campo de estudo.

A questão étnica, a ética e a moralidade

O objeto de minha pesquisa, desde algumas décadas, no âmbito dos povos indígenas, tem sido as relações interétnicas em contextos nacionais, isto é, nos quais a dominação política estatal está nas mãos de um grupo étnico. Isso significa que povos etnicamente diferentes que vivem em uma sociedade dominada por um único grupo étnico são minorias sociais e étnicas, não importando seu número relativo. É verdadeiro afirmar que os grupos étnicos nativos da América do Sul são inquilinos em suas próprias terras, territórios historicamente ocupados por forças coloniais. Temos aqui uma situação que exemplifica verdadeiramente a questão étnica. Abner Cohen (1974: xi) pensava que a questão étnica é essencialmente a forma de interação entre grupos culturais que operam em contextos sociais comuns. Essa definição, como se notará, torna o conceito

⁵ É digno de nota que Simmel teve o cuidado de distinguir entre lei e moralidade. Ele discordava da visão segundo a qual a moralidade, o costume e a lei se desenvolvem como matérias acumuladas em uma condição “germinal” (dentro de uma unidade normativa original). Ele pensava que esse estado “germinal” se perpetuava no que chamamos de costume, e que o costume representa uma fase de não-diferenciação da qual emergem duas formas em diferentes direções: a lei e a moralidade (Simmel, 1950: 99).

não apenas aplicável aos grupos étnicos indígenas; ela o estende a outros grupos culturais ou étnicos, cujos destinos estão nas mãos do Estado-nação dominante, e que não têm voz, especialmente no processo decisório. Nessa altura da discussão, podemos indagar como valores culturais singulares que informam o comportamento desses grupos se comparam com os chamados valores nacionais, deliberadamente hegemônicos, impostos pelo Estado. É claro que grandes tensões são geradas, especialmente quando o conflito se opera no campo de valores morais. Poderia ser dito que aqui há uma superposição. A questão étnica se sobrepõe aos domínios da ética e da moralidade combinados. Em nossa disciplina, nós obscurecemos esse fato dando preferência ao conceito de cultura.

Nessa perspectiva, algumas considerações sobre a ética enquanto conceito podem iluminar o caminho de nossas pesquisas. Preliminarmente, devemos distingui-lo do conceito de moralidade, embora para fins práticos e diários essa seja uma distinção puramente analítica. A moralidade trata “do que é igualmente bom para todos”, enquanto a ética se ocupa de algo diferente. Ela engloba a necessidade de “auto-esclarecimento”, ou de esclarecimento de quem somos e de quem gostaríamos de ser (Habermas, 1993), de forma que saibamos naturalmente quais são nossas obrigações e dúvidas. Isso significa que enquanto a moralidade envolve a “boa vida”, no sentido de uma vivência boa e correta em termos quotidianos, a ética eleva os deveres ao patamar dos mais nobres valores humanos e, portanto, de seres sociais. Pensar em ética em termos de deveres, ao lado de sua responsabilidade – para empregar a linguagem de Habermas – é pensar nela como o plano onde os hábitos concretos de vida estão ligados aos deveres, embora estes últimos estejam tão intimamente ligados com os primeiros que perdem sua força normativa (Habermas, 1989). Trata-se de um problema puramente filosófico, ou podem os antropólogos tratar dele em suas pesquisas empíricas?

Em minha opinião, os sistemas interétnicos fornecem um exemplo excelente de como temas como a moralidade e a ética são fenômenos passíveis de descrição e interpretação. Tentarei ilustrar meu argumento com alguns exemplos, observados por mim mesmo

ou por outros, nos quais esses fenômenos foram identificados. Trata-se de valores que, de fato, transcendem seus sistemas culturais respectivos quando afetados por situações críticas (i.e. crises). A literatura etnológica não mostra que os sistemas interétnicos (pode-se qualificá-los de “fricção interétnica”) experimentam situações de crise de forma endêmica? Há, portanto, muitas situações semelhantes. Desejo tratar de uma, especificamente, porque ela exemplifica o conflito entre diferentes valores e decisões práticas que podem seguir.

Registrei esse caso quando visitei os índios tapirapés com Charles Wagley. Tratava-se da prática do infanticídio e a reação de freiras católicas que habitavam na aldeia. Fomos confrontados com o choque entre valores ocidentais (ou cristãos) e valores tribais, especialmente no que tange ao sentido da vida. Os índios tapirapés, que moram no vale do rio do mesmo nome, estabeleceram a prática de eliminar o quarto filho. Era uma tentativa de manter a população em número reduzido e assegurar a sobrevivência, na medida em que o ecossistema não poderia sustentar mais de mil indivíduos. Curiosamente, eles descobriram, após séculos de experiência, que, para manter a população em um nível estável, um casal não poderia ter mais de três filhos. Uma vez estabelecida a prática, era difícil erradicá-la, mesmo após uma queda dramática na população que, no momento em que estávamos realizando o trabalho de campo, se mantinha em 54 indivíduos! Ao final, as missionárias, graças a poucas iniciativas – das quais há várias versões registradas – persuadiram o grupo indígena a abandonar o infanticídio⁶. A interação comunicativa de perfil muito positivo foi aplicada a um sistema interétnico formado por missionárias e índios, carregando a marca da sociabilidade “democrática.” Wagley e eu observamos uma comunidade de

⁶ Há pelo menos duas versões dessas formas de persuasão: uma ocorrida em 1957 (Cardoso de Oliveira, 1959: 10), e outra feita por Cecília Roxo Wagley, coletada em 1965 (Wagley, 1977: 136, n. 64). Embora admitindo a existência de algumas discrepâncias entre elas, ambas confirmaram o papel desempenhado pelas missionárias na eliminação do infanticídio tapirapé por meio do diálogo. É justo, portanto, afirmar que temos aqui algo semelhante ao discurso ou “quase-discurso” ético? Talvez sejamos capazes de verificar isso mais adiante.

comunicação genuína (como hoje interpreto o que vi naquele momento) entre os dois grupos. Nenhum dos habituais mecanismos repressivos e autoritários associados aos missionários foi evidenciado. É verdade afirmar que a Missão das Irmãzinhas de Jesus foi diretamente responsável pela hábil defesa de argumentos em favor do abandono do infanticídio. Se isso foi ou não plenamente alcançado, é irrelevante. Wagley tem suas dúvidas. Ele afirmou que não está de forma alguma certo se houve mais casos de infanticídio depois de as freiras terem persuadido o povo tapirapé de romper as normas sobre tamanho da família. Ele preferiu duvidar que o infanticídio tenha completamente desaparecido, a despeito do fato de que as freiras cuidavam das índias grávidas (Wagley, 1977). Embora a intervenção missionária sobre a libertação dessa prática não tenha sido totalmente eficaz, isso não deprecia seu significado ético. Do ponto de vista das freiras, elas cumpriram seu dever de preservar a vida. Tampouco diminui seu sentido moral, que consistia em eliminar da cultura indígena um hábito que as irmãs julgavam ameaçador à existência boa e correta. Elas atribuíam o maior valor ao indivíduo, enquanto os tapirapés claramente colocavam a comunidade acima de todos os outros valores. Duas moralidades suscetíveis de intercâmbio por meio do diálogo persuasivo, de uma argumentação racionalmente elaborada.

Ao analisar esse evento, temos a oportunidade de explorar o conflito entre valores morais (o valor relativo da vida individual dos índios tapirapés comparado com a força dos valores das missionárias), e uma abordagem criativa das soluções “negociadas” entre comunidades com crenças diferentes. Temos, portanto, duas posições que podem ser fundidas no quadro do diálogo interétnico para formar uma única comunidade de comunicação e que, pelo menos em alguns exemplos, podem atuar como uma comunidade de argumentação. Contudo, o diálogo interétnico não é sempre conduzido dentro de linhas argumentativas e democráticas. Todos os pesquisadores têm experiência de campo nesse particular.

Na maioria dos casos, não há qualquer diálogo entre os membros de dois grupos étnicos que travam contato. Apenas para citar um exemplo, descreverei um segundo relacionamento interétnico – dessa vez, entre os tükúna da parte superior do Rio Solimões e um

agente oficial do Departamento de Proteção dos Índios. Trata-se da reação desse agente em relação à quebra das regras tribais que regem o casamento, que ele ignorava. Sua visão (nesse caso, a do agente externo) era a de que não havia nada de imoral em um homem casar-se com sua enteada. Eis a história como retratada em meu livro “O Índio e o Mundo dos Brancos” (Cardoso de Oliveira, 1981: 65-6):

Um homem do clã Jaguar apaixonou-se por sua enteada, a filha de um homem do clã Auái. Em outras palavras, ambos eram membros da mesma moiety (normas exogâmicas). O casamento foi proibido pela comunidade tükúna, para a qual isso representava incesto, sendo, portanto, totalmente imoral a seus olhos. Apesar disso, o casal persistiu, apoiado pelo agente do posto indígena de Tucunas. Este afirmou que ‘não há nada de errado em um casamento entre um homem e sua enteada, desde que eles não sejam parentes de sangue’. Portanto, temos um grande conflito entre duas concepções de parentesco, a dos tükúna e a ocidental, alinhadas em campos semânticos opostos. O desfecho foi uma fuga, sem qualquer possibilidade de retorno do casal incestuoso à comunidade ou qualquer área tükúna. Hoje eles são, ou foram, parte da subclasse dos subúrbios de Benjamin Constant.

Esse segundo caso ilustra claramente uma ausência de comunidade de comunicação, que é um pré-requisito para o diálogo. Devo assinalar, além disso, que os agentes do Departamento de Proteção dos Índios (com quem trabalhei durante minha pesquisa) tiveram uma política de ausência de diálogo com os índios sob sua jurisdição. Como estavam firmes em suas convicções, o único propósito era o de dar ordens ou orientações para conduzir “seus índios” à civilização. Lembro-me das horas que passei conversando com esses agentes e, mais tarde, com os da FUNAI, tentando convencê-los das conseqüências adversas de suas atitudes etnocêntricas. Ocorre que essas divergências de valores podem ter conseqüências mais sérias e afetar não apenas os indivíduos, mas toda a população. Infelizmente, há sempre exemplos numerosos no plano da assistência social (muitos virão à mente do leitor).

Permitam-me voltar ao trabalho das missões religiosas (católicas e protestantes) junto aos povos indígenas, com o objetivo de fazê-los comportar-se de acordo com os princípios da moralidade cristã. O caso da Missão Salesiana e dos índios bororos ilustra meu argumento anterior. Os salesianos forçaram os bororos a se livrarem de suas casas comunitárias com receio de que isso os levasse a praticar o pecado do incesto. Os missionários revelaram, assim, sua incapacidade de compreender que os índios jamais violariam as regras do clã a respeito do incesto. Essa reviravolta na cultura tribal interferiu na organização circular de suas aldeias e, portanto, em seus parâmetros simbólicos de organização social e cosmologia. A moralidade cristã que permeava a política missionária sem dúvida impediu os missionários de aprenderem sobre o estilo de vida dos bororos – que era igualmente bom e correto. A etnografia poética de Lévi-Strauss (1955) ilustra o conteúdo moral desse estilo de vida. Ele alerta:

A sociedade bororo tem uma lição a dar ao moralista. Ele deve ouvir os informantes indígenas. Como fizeram comigo, eles descreveram a representação da dança na qual cada metade da aldeia é compelida a viver e respirar através da outra metade, uma pela outra. Eles trocam suas mulheres, seus bens e serviços com cuidado mútuo, seus filhos e filhas se casam entre si, e eles enterram os seus mortos; cada metade reafirma à outra que a vida é eterna, que o mundo é seguro e que a sociedade é justa. Para confirmar essas verdades e sustentar suas crenças, seus sábios elaboraram uma cosmologia magnífica. Eles a integraram no planejamento de suas aldeias e no modelo de suas casas.

Tudo o que os religiosos fizeram foi destruir seu modo de vida e provocar o colapso da sociedade bororo.

Não seria difícil mencionar dúzias de casos que testificam a confrontação interétnica na qual pressupostos morais e deveres étnicos têm causado danos indizíveis, às vezes com a melhor das intenções. A forma míope pela qual os salesianos transformaram a ordem cultural bororo, pensando que o que faziam era seu dever, marca os limites do modo de ação missionário. Atualmente, eles são considerados ultraconservadores. É verdade que a Igreja Católica na Améri-

ca Latina, encorajada pela Teologia da Libertação, está ansiosa por mudar seu estilo e trabalhar sobre bases éticas diferentes – portanto, sobre diferentes concepções de deveres, como evidenciado pela ação do CIMI. Está claro que as linhas de demarcação têm mudado em relação à ética, de um lado, e à moralidade, de outro. Essa é uma situação cambiante para a qual os antropólogos devem estar atentos. Contudo, não desejo sobrecarregar este ensaio com casos e exemplos que já são familiares. Simplesmente desejo assinalar que o perfil mais elevado de temas morais nos atritos interétnicos se deve à comparação direta que pode ser feita entre sistemas de valores distintos. Isso de forma alguma exclui o valor da pesquisa da moralidade juntamente com a ética em sistemas culturais que têm pouco contato com outros sistemas. Isso também é válido porque um antropólogo, ao trabalhar sobre a etnografia de qualquer tipo de povo, deve necessariamente fazer comparações. Pesquisadores de campo observam e comparam em termos de sua própria visão, visto que, como todos sabemos, não há posição neutra. Antes de avançar em direção às considerações finais, devo mais uma vez sublinhar que os conceitos morais e éticos sempre se tornam mais tangíveis quando observados em sistemas interétnicos. Isso é indubitável porque tais conceitos se encontram em seu estado mais crítico quando expressam um conflito entre sistemas.

É possível uma ética global?

Gostaria, muito brevemente, de fazer alguns comentários adicionais para introduzir minhas conclusões tentativas sobre a viabilidade de um código de ética global, tema sobre o qual a discussão está apenas em seu início. Devo iniciar afirmando que a moralidade, como um megaconceito (para empregar a expressão irônica de Geertz), nos atolará na filosofia. Contudo, se tratarmos de suas manifestações empíricas – como os antropólogos deveriam fazer, e como tentamos fazer com os três exemplos (os índios tapirapé, tükúna e bororo) –, a moralidade assume um significado muito especial. Como conceito abstrato ou definição, como escreveu Mauss, precisamos

que o conceito identifique os fenômenos que tentamos descrever ou inscrever etnograficamente. Do contrário, como poderemos encontrá-los na pesquisa empírica, se não sabemos o que procuramos?

No início deste capítulo, foi sublinhado que nem tudo que é parte da tradição ou cultura pode (ou deveria) ser usado como padrão ou critério para julgar o que é bom ou correto. A afirmação demonstra que a cultura como conceito obscurece uma dimensão difícil da vida na sociedade, que raramente aparece sob escrutínio etnográfico. Da mesma forma, a visão sofisticada da cultura de Geertzian como conceito semiótico não parece servir a nosso propósito. É aqui que o trabalho sobre a ética discursiva acima referido pode trazer alguma luz. Pelo menos ele me capacita a colocar o discurso nativo em primeiro lugar (de forma alguma novo na pesquisa antropológica), e tentar pinçar o que Habermas chamaria de “fragmentos da razão.” Sem etnocentrismo ou quaisquer reservas sobre a identificação de exemplos de irracionalidade no discurso nativo (para ser claro, não somente “nativo”, não somente indígena), penso que os chamados fragmentos da razão são nada mais do que a prática do argumento observável dentro de comunidades de comunicação. Algumas comunidades de comunicação são encontradas em diferentes grupos sociais ou étnicos, e mais especialmente onde há contato entre grupos. Quando focalizamos esses grupos, encontramos que a moralidade em um contexto interétnico é um sistema de duas vias. Em termos de exemplos empregados, os juízos morais foram formados pelo campo dos agentes externos – os missionários sobre os tapirapés, os agentes oficiais sobre os tükúna e os salesianos sobre os bororos. Enquanto no primeiro e único caso o argumento racional prevaleceu por causa do critério demonstrado (sem considerar as emoções envolvidas), nos outros, aparentemente nenhuma tentativa foi feita de estabelecer um diálogo que pudesse ser visto como derivado da ética discursiva.

Voltemos ao caso dos tapirapés. Não posso dizer se os argumentos das Irmãzinhas de Jesus a mim apresentados sobre a imoralidade do infanticídio foram os mesmos usados com os índios para persuadi-los a abandonar o costume. Podemos quase imaginar as cento e uma formas empregadas para convencê-los. Possivelmente,

alguns ou quase todos esses argumentos a mim apresentados estavam entre eles. Mas é também importante examinar a postura ética por elas adotadas para persuadir, em vez de coagir, os índios a abandonar o costume tradicional. Os tapirapés, por sua parte, foram movidos por pelo menos um dos argumentos – que me impressionou quando discuti o tema com eles –, qual seja, o de que qualquer morte poderia apressar a destruição completa da aldeia, visto que havia apenas poucos habitantes. Os tapirapés concordaram, e nos disseram que as freiras também haviam levantado esse ponto – tendo, suponho, provavelmente os convencido. Pelo menos nesse caso, é correto afirmar que os primeiros movimentos foram feitos – a partir da ética das missionárias – na direção de criar uma comunidade de comunicação e argumentação capaz de resolver um conflito cultural por meio da persuasão.

Isso nos leva a alguns argumentos conclusivos. O primeiro está relacionado à alegada incomensurabilidade dos sistemas morais. Nesse sentido, ao usar o conceito de cultura com seu relativismo inerente, os antropólogos naturalmente vieram a aceitar a cultura e seu quadro moral como incomensurável. Se aceitamos, contudo, a consistência do argumento apresentado no início deste capítulo, pelo qual o costume ou a tradição deveriam ser distinguidos da moralidade sobre a base de que esta última é necessariamente governada por regras abertas à argumentação racional, segue-se que os juízos morais podem sempre ser “negociados” dentro de comunidades de comunicação, como proposto pela ética discursiva. Quando essas comunidades de comunicação compreendem pelo menos dois grupos étnicos em interação – como ilustrado nos casos etnográficos acima discutidos –, vemos como a prática da razão – que certamente não está confinada à cultura ocidental – pode emergir naturalmente. Isso ocorre se os grupos envolvidos operam em modo dialógico e mostram sua disposição de aceitar o argumento mais forte sobre os juízos morais apresentados discursivamente. Essa abertura ao argumento mais forte apenas é possível, no final, porque os grupos opostos não são totalmente impenetráveis à razão. Eles são mutuamente permeáveis, como indicado na teoria da “fusão dos horizontes” (*Horizontverschmelzung*). Contanto que os grupos étnicos estejam dispostos a

entrar em diálogo, na prática, eles já estão comprometidos com um acordo possível. Acordo em primeiro lugar sobre as regras que governam o diálogo que, por si próprio, torna viável a comunicação interétnica; em segundo lugar, sobre os juízos morais em discussão que atualizariam a comunidade de argumentação, como defendido pela ética discursiva.

Minha segunda consideração, que igualmente sublinha a importância da ética discursiva para a abordagem antropológica, está relacionada a casos nos quais, em vez de um encontro etnográfico de mentes, ocorre um confronto real sem possibilidade da desejada fusão dos sistemas. Há algum tempo atrás comparei notas sobre ética e antropologia com um dos melhores cientistas sociais do Brasil, o ensaísta Sergio Paulo Rouanet⁷. Em um artigo mais voltado a questões cognitivas sobre temas presentes em diversas culturas, Rouanet (1990) afirma que, embora descarte a indefinição das fronteiras entre grupos sociais cujos valores estão em total oposição (ele se referia ao apartheid na África do Sul), um relacionamento dialógico “pode produzir bons resultados em termos da compreensão do sistema.” Sua ênfase, nesse artigo, recaía sobre as dificuldades de interação entre o antropólogo e os nativos (no caso, os *afrikaners*, racistas brancos que habitam naquele país) e não entre os últimos e a população negra reprimida. Portanto, em certo sentido, temos mais uma ilustração semelhante à dos casos tapirapé, tükúna e bororo, mas ocorridos em outro continente. Contudo, o que deve ser notado é que para o pesquisador *per se*, que examina rigorosamente o elemento cognitivo dos valores morais de qualquer grupo étnico ou sistema interétnico, o primeiro passo, em termos de ética, é tornar os valores morais tangíveis à investigação etnográfica. E, para voltar à proposta de Habermas sobre a ética do discurso, concordaremos com Rouanet no sentido de que seria melhor falar de um “quase-discur-

⁷ Em nosso diálogo (Cardoso de Oliveira, 1990a; Rouanet, 1990), concordamos, em princípio, sobre a eficácia teórica e prática da ética discursiva na antropologia. Rouanet desenvolveu suas idéias em detalhe e cunhou a expressão “antropólogo comunicativo” para descrever aqueles, entre nós, cujo trabalho etnográfico segue os cânones da ética argumentativa.

so” quando aludimos aos resultados da comunicação intercultural. Isso se aplica igualmente à comunicação entre o antropólogo e os que ele está pesquisando, bem como entre grupos étnicos em contato. Da mesma forma, gostaria de salientar que, em que pese à posição teórica adotada pelo antropólogo em seu trabalho sobre a moralidade dos grupos étnicos ou do sistema interétnico, trata-se de uma área que recomenda muito maior atenção no futuro da etnografia e mesmo nos estudos indigenistas.

Meu último ponto é relativo ao ponto de vista do indigenista. Já tratei desse assunto por duas vezes (Cardoso de Oliveira, 1990a, 1990b), e penso que é relevante suscitá-lo mais uma vez nesse contexto. Quero especificamente tratar da moralidade em relação aos sistemas interétnicos e o papel do Estado-nação, com referência à proposta de H. Groenewald (citado por Apel, 1985), pela qual se pode distinguir três áreas sociais nas quais entram em cena os valores morais e, obviamente, sociopolíticos. Ele chama essas áreas de esferas e as arranja em três níveis: micro, meso e macro. As normas morais de natureza especial, que são sempre observáveis em relações muito íntimas (e.g. as que regem a vida sexual) pertencem à microesfera. Os interesses humanos vitais e as normas morais que os acompanham assumem uma dimensão universal (e.g. as que regem os direitos humanos). O cânone relativista prontamente produz argumentos sólidos para a inviolabilidade dos valores morais contidos nas normas da microesfera. Contudo, quando se trata da macroesfera, o antropólogo não acha tão simples advogar a preservação de normas indígenas particulares – como as práticas infanticidas dos tapirapés. Esses costumes violam a ética universal, segundo a qual o infanticídio é considerado, de um ponto de vista universal, um crime contra os direitos humanos. Essas regras morais universais estão consignadas em convenções proclamadas por organizações internacionais como as Nações Unidas. Elas não podem ser ignoradas por várias razões – sobretudo porque, em última análise, respaldam o discurso indigenista no momento de defender o direito à sobrevivência (cada vez mais necessário) dos povos indígenas ou do meio ambiente no qual eles e todos nós vivemos. Confesso que há dificuldades de hermenêutica e de política a serem superadas em relação ao código de ética de responsabilidade a ser aplicado em escala mundial. Nesse sentido, gostaria de voltar a um caso tópico, que li em

um documento da Conferência Internacional de Direitos Humanos recentemente realizada em Viena. Trata-se dos quase insuperáveis obstáculos que o comitê de redação encontrou para a elaboração da Declaração de Direitos Humanos. Os redatores recorreram, em última instância, a um interessante procedimento político-hermenêutico que o plenário da Conferência em seguida também adotou.

É precisamente na tentativa de atualizar a ética da responsabilidade que maiores dificuldades serão encontradas na implementação de políticas públicas pelos Estados-nação que procurarem pautar-se pela moralidade de seus atos. Isso nos coloca firmemente na mesosfera, isto é, segundo Groenwald, no campo da política nacional. Esta última é guiada pelo que se tornou conhecido como “razões de Estado”, geralmente tidas como neutras. Temos, por décadas, testemunhado o peso que o apartheid tomou em nome das razões de Estado. No Brasil, a relutância do governo em responder às demandas indígenas e o apoio sem reservas dado à influente comunidade empresarial têm produzido a aniquilação de grupos étnicos que a história terá de contar. O lugar singular do Brasil no discurso indigenista, que pretende ser ético, se situa invariavelmente na mesosfera. O lugar onde os valores morais particulares da microsfera, inerente aos grupos indígenas, pode ser medido contra os valores universais da macrosfera como consagrados na Carta dos Direitos Humanos. Somente quando a ética da responsabilidade é levada à mesosfera, que, no sentido estrito, deve englobar não apenas Estados-nação, mas cada um de nós, haverá chance de que a moralidade um dia venha a se tornar o fundamento das políticas indigenistas públicas. Será então muito mais que um mero objeto de pesquisa e reflexão.

Referências

- APEL, K.O. El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. *La transformación de la Filosofía*. Madrid, Tauros Ediciones, n.2. 1985.
- BENHABIB, S.; DALLMAYR, F. (ed.) *The communicative ethics controversy*. Cambridge, Mass., Mit Press, 1990.

BIDNEY, D. The concept of value in modern anthropology. In: KROEBER, A. L. (ed.). *Anthropology Today: an encyclopedic inventory*. 2.ed. Chicago, University of Chicago Press, 1954. p. 682-99.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A situação atual dos Tapirapé. *Boletim do museu paraense Emilio Goeldi*, jul. 1959. (Nova série: Antropologia).

_____. *O índio e o mundo dos brancos*. 3.ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

_____. Saber, a ética e a ação social. *Revista Internacional de Filosofia*, v.13, n.2, p.7-22, out. 1990.

_____. Práticas interétnicas y moralidad. por un indigenismo (auto)crítico. *América Indígena*, v.50, n.4, p. 9-25. out./dez. 1990.

_____. *Razão e afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência/UNICAMP, 1991. (CLE Series; 8).

COHEN, A. *Urban Ethnicity*. Londres, Tavistock Publications, 1974. (ASA Monographs; 12.).

DUMONT, L. *Homo hierarchicus: essai sur le système de castes*. Paris, Gallimard, 1966.

_____. *La valeur chez les modernes et chez les autres: essais sur l'Individualisme*. Paris, Éditions du Seuil, 1983. p. 222-62.

FIRTH, R. *Essays on social organization and values*. Londres, Athlone Press, 1964. (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology; 28).

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, 94).

_____. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1993. (Biblioteca Tempo Universitário, 95).

HERSKOVITS, M. Statement on Human Rights. *American Anthropology*. v.49, p.539-43, 1947.

_____. *Man and his works*. Nova Iorque, Knopf, 1948.

KLUCKHOLN, C. Values and value-orientations in the theory of action. an exploration in definition and classification. In: PARSONS, T.; SHILS, E. A. (ed.). *Toward a general theory of action*. Nova Iorque, Harper Torchbooks, 1962. p.388-433.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes tropiques*. Paris, Librairie Plon, 1955.

LÉVY-BRUHL, L. *L'idée de responsabilité*. Paris, Hachette, 1884.

_____. *La morale et la science des moeurs*. Paris, Presses Universitaires de France, 1927.

ROUANET, S. P. Ética e antropologia. *Estudos Avançados*, v.4, n.10, p.111-50, set./out. 1990.

SIMMEL, G. *The Sociology of George Simmel*. Nova Iorque, The Free Press, 1964.

TUGENDHAT, E. *Problemas de ética*. Barcelona, Editorial Crítica, 1988.

WAGLEY, C. *Welcome of tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1977.

O Ocidente é o espelho ou a miragem da evolução da humanidade?

Reflexões sobre o processo de ocidentalização do mundo e seus laços com o desenvolvimento da antropologia

Maurice Godelier

Este capítulo tem como objetivo apresentar o desenvolvimento das sociedades humanas a partir de um ponto de vista global. Embora possamos observar qualquer aspecto da realidade desde um ponto de vista global ou parcial, uma abordagem global seria particularmente apropriada se, na realidade que experimentamos e buscamos analisar, há processos globais que afetam o desenvolvimento da maioria das sociedades humanas e, conseqüentemente, o destino de bilhões de seres humanos. Tais processos efetivamente existem. Basta mencionar o crescimento cada vez mais rápido da população mundial e os dramáticos efeitos sobre certos ecossistemas de formas predatórias contemporâneas de exploração de recursos naturais. Há um processo particular ao qual estão direta ou indiretamente ligados os processos que acabo de mencionar – um processo central, e ao qual o desenvolvimento e o possível destino futuro de nossa disciplina estão também intimamente ligados: a antropologia social, as ciências etnológicas.

Esse processo central e global tem duas dimensões: a expansão da influência ocidental em todo o mundo, e a gradual ocidentalização do mundo sob a influência do Ocidente. Esse processo, iniciado antes de 1492, ganhou tremendo ímpeto com a “descoberta” e

conquista das Américas pelas potências européias. Desde então, o Ocidente expandiu cada vez mais sua influência sobre todo o mundo e, embora tenha tido de renunciar suas colônias, o processo de ocidentalização mundial continuou sem interrupção.

A antropologia social, ou etnologia, como era chamada no passado, deve sua origem e seu destino à contínua expansão do Ocidente. Nasceu da necessidade sentida por alguns países europeus de estudar mais de perto duas formas muito diferentes de realidade. De um lado, os modos de vida e pensamento dos povos da África, Ásia e da América pré-Colombiana, que a Europa estava descobrindo e gradualmente submetendo a seu comércio, sua religião ou meramente ao império de sua espada, à medida que conquistava seus territórios. Onde quer que tivessem de governar, comercializar e evangelizar, soldados, missionários e administradores teriam, cedo ou tarde, de aprender as línguas, a maior parte das quais não eram escritas, e se familiarizar com costumes exóticos – nem que fosse para erradicá-los.

Por outro lado, na própria Europa, pelo menos a partir do século XVI, a formação gradual dos Estados-nação levou à realização de um inventário dos costumes dos bascos, eslovenos, valáquios, etc., em virtude de razões normalmente ligadas aos “direitos” em conflito. As comunidades locais ou grupos étnicos entravam em conflito com os poderes que os dominavam, tais como a baixa ou alta nobreza e os representantes de Estados e igrejas.

A prática etnográfica, seja a dos pioneiros de primeira geração ou dos atuais profissionais, sempre foi definida, precipuamente, como recurso a um método: a observação participativa, ou seja, o contato prolongado para os observadores, quase sempre de origem externa, com a comunidade que estavam estudando.

Em vista das duas séries de contextos nos quais ela se desenvolveu na Europa, a etnografia sempre caminhou em um contexto de desigualdade de status entre observador e observado, desigualdade essa que sempre expressou uma relação de dominação entre a sociedade ou grupo social do observador e do observado. Esse pano de fundo de dominação continua a pesar sobre a antropologia, e é até o que cada vez mais a condena aos olhos de vários povos que,

desde sua independência, reivindicam ser objeto de estudos sociológicos ao invés de antropológicos.

Mas será que isso condena a antropologia a nunca ter sido e nunca ser mais do que um conjunto de representações mais ou menos eruditas que sociedades dominantes têm das sociedades por eles dominadas, representações essas que, na prática, legitimam essa dominação? Está a antropologia, por suas origens, condenada a legitimar aventuras nacionalistas e imperialistas? Esse é um risco constante, embora a antropologia tenha sido capaz de se estabelecer como uma disciplina científica que evita a manipulação por interesses étnicos, nacionalistas ou imperialistas, aos quais está constantemente exposta. Prova disso, como veremos, é o trabalho de Lewis Henry Morgan, o etnólogo norte-americano do século XIX, fundador da antropologia científica. Esse trabalho contraditório, por um lado, conferiu à etnologia seu conteúdo científico por meio da mudança de foco de análises e conceitos, afastando-os das representações dominantes do Ocidente; por outro lado, sua obra levou à construção, em *Ancient Society* (1877), de uma visão especulativa da história da humanidade que é retratada como tendo viajado ao longo de um caminho que vai da selvageria e do barbarismo primitivos até a mais elevada civilização (Morgan, 1963). Essa visão, naturalmente, foi primeiro estabelecida na Europa Ocidental, e subsequente na América anglo-saxônica, republicana e democrática. Mais uma vez, a Europa e a América do Norte operaram como o espelho e a medida do desenvolvimento da humanidade. Seja como for, voltaremos à natureza da ruptura feita por Morgan, que o capacita a outorgar à antropologia um status científico parcial.

Vamos primeiramente retornar ao processo central, global e de duas vertentes que, por um lado, está refletido na expansão mundial do Ocidente e, por outro, na ocidentalização gradual do resto do mundo sob a influência direta ou indireta do Ocidente.

Esse processo global, que se iniciou antes de 1492, foi ao mesmo tempo contínuo e descontínuo, diversificado e semelhante, à medida que prosseguia nos cinco séculos subsequentes, e foi inevitavelmente modificado em suas formas e efeitos de acordo com o tempo, com os países que estiveram à frente do Ocidente (Inglá-

terra, França, Holanda e Espanha) e com as sociedades dominadas por esse processo. O que é fundamental, contudo, é o fato de que as transformações induzidas se tornaram gradualmente irreversíveis, tanto para o Ocidente quanto para o resto do mundo. Podemos identificar, grosso modo, três eras distintas na formação do Ocidente capitalista.

Os séculos XV e XVI foram o prelúdio; os séculos XVII e XVIII, os estágios iniciais; a partir de meados do século XIX, em alguns países, o sistema já tinha começado a florir. A Europa Ocidental e os Estados Unidos da América se tornaram os centros permanentes da expansão contínua desse tipo de economia e sociedade; em relação a esse centro, o resto do mundo se tornou dividido em várias periferias que eram, em vários graus, distantes do centro e a ele subordinadas. A periferia imediata do Ocidente se situava dentro da própria Europa – a Europa Central e do Leste. As outras periferias foram primeiramente os povos que o Ocidente colonizou diretamente – embora deva ser feita uma distinção entre as colônias povoadas pelos europeus e as que se contentaram com a sujeição a essa dominação sem serem de fato por eles povoadas.

É evidente que os efeitos não poderiam ter sido os mesmos nas sociedades tribais da África e da Nova Guiné, que nunca foram integradas em Estados ou sociedades pré-coloniais, tribais ou não, como foram parte integrante de Estados multiétnicos como os impérios Asteca ou Inca. Na Europa, a sociedade tribal já havia desaparecido há bastante tempo, com a possível exceção de alguns vestígios que ainda podem ser encontrados na Albânia ou no Cáucaso. O que não havia desaparecido, contudo, eram os grupos étnicos. Entretanto, deve-se ter em mente que um grupo étnico na Nova Guiné não significa o mesmo que um grupo étnico na Europa.

Contudo, antes de analisar a ocidentalização do mundo, devemos nos munir de uma definição atual de Ocidente. Quais são os componentes fundamentais que, quando ligados e combinados no Ocidente, podem ser dissociados e recombinaados com outras formas de realidade social e cultural em outras partes do mundo? Em minha opinião, o Ocidente, como no caso de qualquer “forma” de sociedade, é uma mistura do real e do imaginário, de fatos, padrões, produ-

tos materiais e formas de pensamento que perfazem um formidável campo de atividade que, ao mesmo tempo, exerce poder de atração sobre outras sociedades. Essa energia é obtida de quatro fontes diferentes, e elas se concentram em quatro eixos diferentes, quatro sistemas institucionais, cada um dos quais possui sua própria lógica, seus valores e símbolos. Hoje, o Ocidente é uma combinação de:

1. Economia de mercado, mas não qualquer tipo de economia de mercado: uma economia baseada no sistema capitalista, que pressupõe a posse privada de meios de produção e de dinheiro; que é impulsionada pela transformação de dinheiro em capital e que tem, como objetivo, o fortalecimento desse capital, isto é, a acumulação do lucro. Tudo isso é alcançado por meio da competição entre produtores e consumidores.
2. A produção em massa industrializada de bens de produção e de consumo, de meios de comunicação e de destruição. Essa produção em massa pressupõe a aplicação contínua na indústria das descobertas das ciências naturais e da informação.
3. A democracia parlamentar combinada com o sistema pluripartidário.
4. Por último, a ideologia dos direitos humanos, que, conforme o caso, substituiu ou suplantou o cristianismo. Até o fim do século XIX, os países do Ocidente, ou seja, a Europa Ocidental e a América do Norte, reivindicavam ter oferecido à “civilização” a “verdadeira religião”, a de Cristo. Hoje, o cristianismo não é mais uma questão de Estado para esses países, e a cartilha pela qual rezam agora é a dos direitos humanos, que também serve de referência para a Carta das Nações Unidas.

A ocidentalização do mundo pode portanto ser definida como a expansão para além do Ocidente de um ou outro desses quatro componentes. Essa expansão foi muitas vezes imposta, mas também é cada vez mais o resultado das transformações desejadas por setores particulares da população das sociedades não-ocidentais.

Obviamente, o atual processo global de ocidentalização tem pouco a ver com o que ocorreu nos séculos XVI e XVII. Naquele período, a Europa era governada por monarquias mais ou menos absolutistas, e não por democracias parlamentares. Não havia pro-

dução industrial baseada no uso em larga escala de máquinas e de mão-de-obra assalariada, mas fábricas tradicionais e indústrias artesanais. Além disso, a ideologia dos direitos humanos não surgiria antes do século XVIII e da Revolução Francesa. Em suas colônias na América, os europeus estabeleceram comunidades brancas igualitárias na América do Norte, onde a população indígena era gradualmente eliminada, ou sociedades coloniais nas quais as populações indígenas, por meio dos brancos, vieram a ser sujeitadas às relações de servidão pessoal ou coletiva, como ocorrido nos países da América Central e do Sul. Ao mesmo tempo, a Europa Central e a do Leste, sob o efeito do comércio e da urbanização na Inglaterra, França, Alemanha e Holanda, experimentaram transformações sociais que pareciam ir contra a correnteza. Na Prússia Oriental e na Polônia, havia o que historiadores alemães denominavam de desenvolvimento da servidão secundária, enquanto nas províncias valaquianas da atual Romênia a servidão individual do campesinato aparecia pela primeira vez.

Nesse contexto, durante os estágios iniciais da expansão ocidental, não havia evidência de capitalismo periférico nas bordas de uma Europa que estava se tornando cada vez mais capitalista. Hoje, contudo, somos testemunhas de como, após a queda do Muro de Berlim, a Europa do Leste deseja adquirir, tão logo quanto possível, as estruturas da economia de mercado capitalista e as estruturas políticas da democracia parlamentar.

Entretanto, se tivermos de levar em conta o período no qual o contato inicial foi estabelecido entre as sociedades ocidentais e não-ocidentais, é igualmente importante levar em consideração o que as sociedades não-ocidentais realmente eram antes desse contato. Estas poderiam facilmente compreender tanto pequenas tribos na Oceania ou na Amazônia, quanto subcontinentes como a Índia, sob os rajás do século XVIII, ou a China imperial nos dias da guerra do ópio. Embora a Índia possa ter temporariamente perdido sua soberania política nas mãos dos britânicos, ela nunca perdeu sua profunda identidade cultural fundada no sistema de castas.

Um novo fenômeno hoje é o de que a ocidentalização do mundo também se tornou um fator oriental: o Japão e os quatro “ti-

gres” estão entre os primeiros a desenvolver a economia de mercado no Extremo Oriente, juntamente com a alta tecnologia e certas formas de democracia parlamentar. Onde quer que se encontrem os sete países mais ricos do mundo, seis deles vêm do Ocidente, e o sétimo é o Japão. O Japão nunca foi uma colônia ocidental, e deliberadamente eliminou a conversão de sua população ao cristianismo levado pelos missionários europeus.

Proponho referir-me a alguns poucos exemplos a fim de ilustrar certos aspectos das várias formas assumidas pela ocidentalização do mundo. Como mencionado anteriormente, uma dessas formas foi a contínua expansão do mercado e da produção mercantil. Também o foi a monetarização da economia e, mais ainda, da interação social. Gradualmente, muitos aspectos da vida social passaram a necessitar de dinheiro a fim de operar e se expandir. Dotes de casamento sofreram tremenda inflação em alguns países, mas os efeitos da monetarização das relações sociais não tiveram estritamente sentido único. Na Nova Guiné, por exemplo, as pessoas estão hoje comprando porcos de fazendas industriais como presentes, em contexto de trocas competitivas entre tribos. Bens passaram a ser usados como presentes, ao mesmo tempo em que presentes se tornaram bens. Até mesmo objetos sagrados usados em rituais de iniciação e que não podiam de forma alguma ser comercializados, em virtude do fato de que garantiam a continuidade de um poder particular ou de status dentro de uma sociedade, são hoje comprados e vendidos por tribos.

Vamos agora considerar a introdução em larga escala de técnicas e produtos importados do Ocidente ou de países capitalistas industrializados. No início deste século, antes de as tribos no interior da Nova Guiné terem consciência da existência de europeus, produtos europeus já haviam sido introduzidos em suas sociedades, como machados e outras ferramentas produzidas em fábricas em Solingen e Sheffield. Antes mesmo de terem visto qualquer pessoa branca, essas tribos haviam começado a aumentar sua produção tradicional e a fazer comércio para adquirir ferramentas de aço das tribos que tinham contato com os europeus. Antes de serem colonizadas pela Grã-Bretanha ou Alemanha, elas já tinham começado a depender parcialmente da Europa, em termos materiais e econômicos, a fim

de manter suas atividades tradicionais de agricultura e guerra. Enquanto, ao mesmo tempo, essas tribos podiam ainda usar suas próprias moedas e fazer escambo, uma vez colonizadas, elas tinham que pagar cada vez mais pelo que desejavam em moeda ocidental.

Por último, e esse é talvez o aspecto da ocidentalização mais difícil de ser analisado, parece que uma sociedade não-ocidental poderia ser considerada como virtualmente ocidentalizada, uma vez que, não contente com o dotar-se de um regime parlamentar, passasse a se referir abertamente à Declaração de Direitos Humanos como padrão universal que lutasse por aplicar. Deve ser lembrado, para que não haja nenhuma ambigüidade ou contradição no que tenho a dizer, que a Declaração de Direitos Humanos na Europa foi fruto de uma luta gigantesca contra a vassalagem e a servidão sob os regimes feudais anteriores, e que constituiu uma imensa vitória popular pela qual as pessoas puderam pensar, agir e se expressar sem serem presas pela polícia real. A Declaração de Direitos Humanos continuará, sem dúvida, por um longo tempo, a exercer uma influência libertadora no mundo. Contudo, como no caso de qualquer texto abstrato, a Declaração pode ser usada em outro contexto histórico com intenções bem diferentes.

Deve ser lembrado ainda que essa Declaração, nascida no Ocidente, não se limita a demandar direitos políticos similares para todos os cidadãos de determinado Estado. Ela também afirmou, em termos abstratos, que qualquer indivíduo, independentemente de gênero ou status social, deveria desfrutar na sociedade de direitos iguais aos dos outros, quais sejam, os de pensar, falar e agir livremente.

A Declaração de Direitos Humanos pode portanto ser vista como o padrão último que todas as sociedades do mundo devem implementar a fim de assegurar que seus cidadãos gozem de desenvolvimento e liberdade. Conseqüentemente, serve, de alguma forma, como uma definição da “verdadeira natureza do homem”, bem como do que, na natureza humana, transcende todas as diferenças históricas e culturais.

Nisso repousa a definição que deve ser adotada em nome do progresso e que pode servir para aferir o grau de progresso alcança-

do em várias culturas e sociedades em uma escala humana global. No topo dessa escala, não será surpresa encontrar os povos do Ocidente, autores da Declaração de Direitos Humanos. A “verdadeira natureza do homem” provavelmente desempenhará o mesmo papel que a obrigação anterior imposta sobre todos os povos da terra de reconhecer o cristianismo como a “verdadeira religião.”

Com esse uso político da Declaração de Direitos Humanos, o Ocidente aparece uma vez mais como o espelho no qual se refletem todas as sociedades que formam a humanidade – e pelo qual é medido seu grau de desenvolvimento.

Entretanto, foi o verdadeiro desenvolvimento do Ocidente que levou a religião a se tornar uma questão individual comparável a outros costumes culturais. Enquanto nos primeiros períodos da expansão colonial ocidental o cristianismo constituía questão de Estado e doutrina a ser exportada e imposta, hoje – e isso constitui uma ruptura com o passado – o Ocidente pareceria ter apenas um alvo, qual seja, incentivar o reconhecimento e a implementação dos direitos humanos em todo o mundo. O Ocidente chega ao ponto de prometer, em troca, às sociedades que seguirem esse caminho, auxílio financeiro e tecnológico e proteção militar. O exemplo mais espetacular é a recente ajuda prometida à Rússia pós-comunista.

Tudo isso pareceria sugerir que o Ocidente constitui uma combinação relativamente coerente de realidade material e imaterial, padrões, valores, símbolos, técnicas, produtos e relacionamentos sociais – um conjunto que tem consciência de ser diferente de tudo o que foi ou está sendo feito em algum outro lugar, diferente ou superior; em suma, o que se vê regularmente como um modelo a ser imitado ou imposto. Não devemos lamentar o fato, contudo, de que para muitos seres humanos no mundo o Ocidente não deveria de forma alguma ser imitado – ou pelo menos sê-lo parcialmente. Outros acreditam que o Ocidente poderia ser combatido e eliminado das mentes das pessoas. Não é necessário grande esforço para descobrir a existência de múltiplas formas e atos de resistência contra o Ocidente.

Poucas pessoas não conseguem entender tais atos de resistência e o tamanho desejo de preservar ou reconquistar a identida-

de cultural. Os que estão envolvidos no tema nos recordam constantemente que a humanidade apenas alcançou seu desenvolvimento por meio do reconhecimento das diferenças, e que, portanto, a homogeneização de padrões de comportamento e pensamento dentro de um único quadro só poderá ameaçar o futuro. Isso não deveria, contudo, esconder-nos o fato de que praticamente nenhuma sociedade no mundo atual pode se desenvolver sem incorporar algo que venha do Ocidente – sejam ferramentas, armas, técnicas, idéias ou relacionamentos sociais. Mesmos os vilarejos ou comunidades étnicas que lutam para defender sua identidade só podem fazer isso permitindo a centenas de seus membros partirem em busca de seus próprios meios de existência na ampla sociedade que as engloba e domina. A defesa dos padrões “tradicionais” de pensamento e comportamento, ou aqueles considerados assim, só pode ser alcançada, paradoxalmente, por meio da integração das comunidades em estruturas globais – as mesmas que ao mesmo tempo minam sua existência. Isso explica porque muitas das estruturas chamadas arcaicas ou “primitivas” não são mais do que falsas representações embutidas em processos globais nos quais assumem novos significados. Seja como for, somente podemos resistir se abandonarmos alguma coisa de nós mesmos.

Creio que essa visão global do processo histórico de expansão ocidental e da ocidentalização do mundo fornece o quadro no qual a antropologia social pode ser alimentada, desenvolvendo e alcançando sua vocação.

Para ilustrar isso, permitam-me retornar ao trabalho de Lewis Henry Morgan e mostrar como, paradoxalmente, a antropologia profissional elaborada no Ocidente somente se estabeleceu como disciplina científica precisamente ao realizar um redimensionamento fundamental nos processos intelectuais ocidentais. Ela abandonou a prática da observação participativa conduzida por todos os tipos de agentes e se tornou finalmente disciplina científica quando, com Morgan e outros, realizou uma ruptura com a etnografia dos missionários, viajantes e soldados. O que foi exatamente essa ruptura?

A ruptura se iniciou quando Morgan descobriu relações de parentesco entre os índios sênecas que continham sua própria lógi-

ca, bem distinta de qualquer outra encontrada em sistemas europeus. Nas situações onde os europeus empregavam diferentes termos para distinguir entre o pai e os irmãos do pai, chamados “tios”, os índios não faziam distinção, e se referiam a todos esses homens com o mesmo termo que Morgan escolheu para traduzir “pai.” Ele também descobriu entre os índios iroquis que os grupos exogâmicos eram compostos de acordo com um princípio de filiação bem diferente do usado na Europa, pelo qual a descendência dependia exclusivamente das mulheres, ao que ele se referiu como “matrilinear.” Ele tinha portanto descoberto que as relações de parentesco, os princípios de descendência e as regras que governavam a residência tendiam a estabelecer um sistema. Ele assumiu a tarefa de comparar dez ou mais sociedades indígenas da América do Norte que, na época, já viviam confinadas em reservas isoladas do mundo dos brancos, embora prontas para estimular a curiosidade do cientista. A diversidade das estruturas terminológicas descobertas deu a Morgan a idéia de realizar um levantamento do parentesco em escala mundial.

Mais de mil questionários foram enviados a missionários e administradores coloniais e, graças às respostas, o homem se encontrou, pela primeira vez na história, de posse da mais vasta quantidade de informação jamais disponível sobre relações de parentesco na humanidade. Ao analisar as respostas a seu questionário, Morgan se deu conta do fato de que a imensa diversidade empírica das terminologias de parentesco representava variações em um número limitado de tipos fundamentais de organização da terminologia de parentesco, tipos contemporâneos que, após Murdock, chamamos de “havaianos”, “esquimós”, “dravdianos”, e assim por diante. Essas foram descobertas de fundamental importância, na medida em que possibilitaram levantar hipóteses, como as de que: as relações de parentesco formam a base de um sistema; a diversidade empírica dessas relações pode ser reduzida a tipos maiores; mudanças que afetam as relações de parentesco não são totalmente o resultado de coincidências, mas demonstram certos padrões de regularidade.

Na época, em vista da maneira pela qual a ciência era popularmente percebida, pensava-se que, em seguida, algo equivalente a leis seria descoberto por trás desses padrões de regularidade, semelhantes às leis que governavam a própria natureza.

Está claro que a ruptura com a etnografia de missionários resultou de um redimensionamento da análise etnológica em relação aos padrões intelectuais e à realidade social do Ocidente.

Após Morgan, os sistemas ocidentais de parentesco, de tipo cognitivo, não podiam mais ser vistos senão como casos particulares da experiência humana de parentesco, formas de parentesco com sua própria lógica, que eram reconhecidamente distintas das outras, mais exóticas, mas nas quais uma lógica específica também devia ser reconhecida. Após Morgan, foi possível indagar o que significa um “pai.” O que é a paternidade em sociedades nas quais os indivíduos empregam o termo “pai” para designar um vasto conjunto de homens que podem até pertencer a gerações mais jovens que eles próprios? Além disso, também foi possível indagar se o conceito europeu de “consangüinidade” – a idéia de que um indivíduo partilha o sangue de seu pai e de sua mãe – possui significado universal. Esse certamente não é o caso em muitas sociedades matrilineares, nas quais não se considera que o esperma tenha função na concepção de uma criança.

Vamos mais uma vez voltar-nos para Morgan que, após ter dado à etnografia novo propósito, novos métodos e resultados científicos iniciais, empenhou-se em utilizar o que tinha descoberto para construir, em sua *Ancient Society*, uma visão especulativa da evolução da humanidade, na qual esta era observada como estando em movimento ao longo das fases de selvageria, barbárie e civilização, deixando traços em cada estágio de alguns dos tipos de parentesco conforme sublinhado em seu trabalho anterior, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1853). Mais uma vez, o Ocidente se tornava o espelho e a medida do desenvolvimento da humanidade.

A moral da história é portanto muito clara. A antropologia só pode existir e se desenvolver como disciplina científica, movendo-se metodologicamente para fora do centro, não apenas em relação ao Ocidente, mas também em relação a todos os padrões de ambiente e cultura aos quais pertencem os antropólogos por nascimento ou educação. A análise teórica das culturas também pertence ao curso de uma cultura particular. Trata-

se, contudo, de uma cultura induzida pela prática científica, sujeita a critérios e métodos de verificação, cujos propósitos nada têm a ver com esses critérios e objetivos de ambientes culturais espontâneos que se encontram embutidos no funcionamento de sociedades históricas.

Como ilustração, tomemos o exemplo dos mitos. Há não muito tempo, foi elaborada uma teoria no Ocidente segundo a qual a sociedade pode ser reduzida a um jogo com três jogadores: o mercado, o Estado e o indivíduo; a religião, a arte e outros aspectos culturais podiam ser vistos como expressões do domínio privado, partilhadas ou não por indivíduos, e cujo exercício era garantido por direitos humanos. Mais recentemente, outra teoria tentou reduzir essa tríade em um duo. A idéia, formulada seriamente, era que um passo adicional poderia ser dado no sentido de que todas as responsabilidades coletivas assumidas pelo Estado poderiam ser privatizadas. A sociedade não seria mais uma soma de indivíduos, competindo entre si em um vasto, mercado de bens e serviços a fim de satisfazer suas necessidades e desejos. Naturalmente, essa visão se baseava, tanto quanto a anterior, na idéia nunca questionada de que todas as necessidades e todos os meios de satisfazê-las podiam ser medidos em termos monetários. Também pressupunha, ainda mais fundamentalmente, que tudo no domínio social poderia ser objeto de troca comercial.

Não é tão difícil ver que tais “teorias” são meramente mitos e miragens, visto que tudo não pode estar sujeito à troca no plano social; tampouco podem os relacionamentos sociais ser reduzidos à soma de contratos negociados e acordos entre indivíduos.

Tais representações da sociedade e do indivíduo são mitos que, como tal, revelam algo da ordem social no Ocidente e captam, de forma ilusória, as aspirações que se originam nas profundezas dessa ordem. Conseqüentemente, essas teorias não operam apenas como mitos, mas também como miragens.

De acordo com essa visão utilitária, o indivíduo se torna um ser sem qualquer conteúdo cultural particular, sem sexo,

um operador abstrato que possui o poder ilusório de comprar e vender todos os seus relacionamentos com outros, tanto dentro do mercado como dentro do Estado, segundo o princípio de que ele compreende quais são seus interesses. É óbvio que essa representação não corresponde à realidade, e que a distância em relação ao que é real é o que de fato o faz operar como norma ideológica dentro da realidade. Como qualquer outra norma ideológica, ela pode estar sujeita à análise antropológica e sociológica.

Por fim, parece que, no Ocidente, estamos experimentando os efeitos combinados de um duplo desencanto com o mundo, para tomar a expressão de Max Weber. No século XIX, o mundo estava desencantado com a religião, que se tornou questão privada. A política assumira o lugar de maior instituição de integração coletiva. Subseqüentemente, no início deste século, a revolução bolchevique nutriu a esperança de construção de um mundo melhor feito pela humanidade e para a humanidade, sem referência a Deus. No espaço de poucas décadas, em vez de uma utopia, o socialismo proveu ser um instrumento de terror e um sistema social totalmente ineficiente. Esse mundo duplamente desencantado já alcançou o fim da história, como alguns gostam de prever?

Terá ele provado definitivamente que a história, ou seja, a irreversível sucessão de várias formas de sociedade não tem qualquer sentido particular? O que nos ensinaram as transições sucessivas para o capitalismo e as abortadas para o socialismo é que dois aspectos da vida social – os relacionamentos econômicos e políticos – constituem as forças mais poderosas que geram não apenas transformações na sociedade, mas mudanças de sociedade. Também parece que esses relacionamentos tendem a se manter entre um número de afinidades estruturais genuínas – tais como a da economia de mercado com parlamento e a da economia planificada com ditadura de um único partido. Isso é provavelmente o que restará de uma natureza reconhecida e universal no pensamento de Marx.

Como todas as ciências sociais, a antropologia deve, hoje, renunciar à ilusão de que um único aspecto da vida social cons-

tituiria o fundamento geral e único de todos os outros aspectos da vida social. Seja esse fundamento o econômico, para alguns povos, ou o religioso, para outros, como às vezes afirmado em relação à Índia, ou ainda o político, como tem sido dito em relação à Grécia antiga, nenhuma dessas teorias fornece uma chave universal para a compreensão da realidade.

No uso combinado das ciências sociais, todas necessárias para a análise da sociedade, a antropologia fornece algo de único. Ela luta, com seu método, para observar o que os povos fazem e dizem sobre seus próprios relacionamentos sociais, e portanto sobre si próprios. Em que pese à tendência entre muitos antropólogos de condensar informações produzidas e comportamentos observados dentro de interpretações pré-estabelecidas, a antropologia tem os meios de contradizer e limitar esse etnocentrismo. Isso significa ampliar de forma mais metódica o redimensionamento da análise antropológica em relação aos pressupostos culturais de antropólogos, empenhando-se para traçar a linhagem histórica desses pressupostos.

O leitor terá entendido que acredito que a antropologia não é uma disciplina em declínio, nem que está em meio de uma crise geral – mesmo que os antropólogos de fato estejam. Pode-se esperar que ela desempenhe um papel indispensável ainda por muito tempo. Isso porque, se o significado da humanidade não está concentrado em uma única parte de si mesma, todas as sociedades continuarão a ter um sentido, mesmo se algumas continuam a negar qualquer significado para todas as outras sociedades, exceto para elas próprias.

É precisamente nesse contexto que os antropólogos, mais que quaisquer outros profissionais, podem detectar manifestações de violência não apenas ideológica, mas também social e material dentro de relacionamentos interculturais, tanto quanto dentro de cada cultura particular. Sua profissão, reconhecidamente, não os predestina a ocupar posições elevadas em autoridade, tais como as que os capacitaria a agir diretamente sobre a sociedade como um todo; os antropólogos têm, contudo, certas responsabilidades, porque são capazes de trazer à atenção do público certas formas

de violência que não são comumente reconhecidas, ou que algumas pessoas – uma sociedade é composta de pessoas de todos os tipos – se esforçam intencionalmente em esconder. Cada um de nós sabe que a violência deve aparecer às vezes como tal para que algumas pessoas decidam agir a fim de contê-la – se possível suprimi-la completamente. A experiência também nos ensina que quando a violência nos relacionamentos sociais e no pensamento começa a ser contida ou suspensa, possibilidades em termos de pensamento e ação, até então impossíveis, começam a aparecer.

Referência

MORGAN, L. H. *Ancient society, or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. Cleveland, World Publishing Co., 1963. (reimpressão da edição de 1877).

Convivendo com a questão étnica: a necessidade de um novo paradigma

David Maybury-Lewis

A Guerra Fria terminou. Há uma década atrás, a perspectiva de término do confronto nuclear entre as superpotências teria ocasionado uma combinação de perplexidade e regozijo. Agora que realmente ocorreu, parece que o fato gerou, curiosamente, muito pouca empolgação. Até mesmo na Alemanha, onde uma espécie de euforia de massa acompanhou a destruição do Muro de Berlim e a reunificação do país, o ânimo atual parece ser o de amargo desapontamento e insatisfação.

Muito dessa atual ansiedade deriva, ao que parece, de um sentimento generalizado de que, embora o mundo possa não estar à beira da aniquilação nuclear, ele permanece sendo um lugar caótico, violento e, agora, nem mesmo previsível. É como se tivéssemos acordado de um pesadelo nuclear para encontrar nossos piores temores realizados em termos de conflitos étnicos e de guerras totalmente devastadoras. Os terríveis acontecimentos na ex-Iugoslávia são apenas um exemplo, entre muitos, de conflito étnico. A amplitude e a selvageria desses conflitos são tomadas no Ocidente para confirmar nosso conhecimento convencional de que a questão étnica é um elemento pernicioso nos assuntos humanos, e que povos sensíveis e Estados racionais deveriam tentar abolir o problema – ou pelo menos minimizá-lo.

A tradição iluminista do pensamento político ocidental enfatiza o Estado como a matriz racional e progressista da organização

social. De fato, Rousseau assinalou, no *Contrato Social*, que o Estado deve representar a “vontade coletiva” de um povo que, em uma sociedade igualitária, se relaciona em bases iguais com o Estado que o representa. Desde o período de Rousseau, o pensamento político ocidental tendeu a enfatizar a concepção cívica do Estado como a forma mais desejável de organização social, especialmente quando considerado como veículo de uma única nação, sem o elemento complicador de divisões étnicas⁸. Nessa perspectiva, a questão étnica e os laços étnicos minam o Estado-nação moderno, por serem elementos sectários e excludentes⁹. A questão étnica era então considerada arcaica, ou talvez, em termos marxistas, falsa consciência – uma ideologia ilusória que mascara as condições de classe. Seja como for, estaria destinada a desaparecer, sobrepujada pela modernização ou pela emergência de sociedades sem classe¹⁰.

Essas teorias ocidentais, tanto em suas versões marxistas quanto não-marxistas, não provaram ser boas previsoras do futuro. A modernização não tornou obsoletos os laços étnicos. Ao contrário, estes parecem conhecer uma nova regeneração. A globalização da economia mundial, a internacionalização dos processos e instituições, de bancos, negócios e até de empregos do qual todos dependemos, parecem ir de par com sentimentos agudos de nacionalismo e com a intensificação dos conflitos étnicos.

A atual ansiedade expressida pelos políticos ocidentais e pela imprensa é, portanto, muito compreensível. O fracasso de nossas teorias étnicas tradicionais nos deixou com poucas e nada atraentes opções políticas. Quando se podia argumentar, de maneira confiável, que a questão étnica estava fadada a desaparecer, fazia certo sentido ignorá-la ou suprimi-la. Agora, esses argumentos provaram

⁸ Ver Kamenka, 1973; Cobban, 1969.

⁹ Ver Worsley, 1984.

¹⁰ A ex-União Soviética representa uma curiosa anomalia a esse respeito. Segundo a teoria comunista oficial, a questão étnica estava fadada ao desaparecimento à medida que o novo indivíduo soviético superasse os últimos resquícios da “falsa consciência”; contudo, a própria União Soviética era oficialmente composta de repúblicas etnicamente definidas.

ser insustentáveis, e o mundo acordou para o fato de que não é possível ignorar ou negar a questão étnica. É hoje claro que o iluminismo ideal do Estado liberal, tão vigorosamente propugnado pelas revoluções francesa e americana, não constitui a onda do futuro, a culminação que se espera da modernização¹¹. Ao contrário, trata-se de uma idéia realizada de forma dolorosa e intermitente em certos países da Europa e seus rebentos de além-mar, ou mesmo nos casos de “retribalização” que parecem se manifestar, ou pelo menos como os jornais parecem temer¹². Enquanto isso, o resto do mundo nunca foi efetivamente destribalizado. Teme-se agora que a “balcanização”, com suas temíveis conotações de divisões e conflitos sem fim, não seja uma aberração confinada a certas áreas do globo, mas o estado normal das coisas, que pode se manifestar em qualquer lugar.

Esse cenário tenebroso é, contudo, tão equivocado quanto o otimismo anterior sobre o inevitável desaparecimento da questão étnica. Por que esse aspecto tão crucial da humanidade é persistentemente mal compreendido? Creio que a resposta se encontra na tendência a saltar para conclusões prematuras sobre a natureza da etnicidade, a natureza e as necessidades do Estado-nação e a presumida incompatibilidade entre ambos. Acreditávamos saber o significado da etnicidade, e que ela nos levaria inevitavelmente à divisão, ao tribalismo e, em casos extremos, ao separatismo. Contudo, os antropólogos assinalaram durante anos que o conteúdo cultural da etnicidade não é uniforme. Trata-se de um sentimento mínimo de solidariedade, semelhante ao parentesco, vivido por membros de um grupo. Todavia, pode ser derivado de qualquer desses fatores, ou pela combinação deles. A etnicidade pode estar baseada nas características físicas de um grupo, sendo a cor da pele a mais comum, embora não

¹¹ Ver Enloe (1973), para uma argumentação mais extensa sobre o tema, e Young (1993), para uma análise da crescente conscientização entre cientistas políticos dos percalços da teorização anterior sobre a questão étnica e o Estado.

¹² A imprensa de ambos os lados do Atlântico está cheia de referências à retribalização do mundo moderno. O tema foi discutido em certa extensão na revista *The Economist* de 29 de junho de 1991. Também foi discutido no livro de Arthur Schlesinger intitulado *The Desuniting of America*.

seja a única empregada como elemento distintivo. Pode estar baseada na linguagem, na religião ou nos costumes. Pode ser baseada na história, em uma percepção compartilhada de um passado comum, freqüentemente repleto de memórias de injustiças, que diferencia um grupo de outros ao redor. Pode ser um sentimento lançado sobre um grupo, pelo menos inicialmente, em vez de um sentimento natural desse próprio grupo.

Os indígenas americanos constituem um exemplo clássico desse tipo de etnicidade. Na época da invasão das Américas pelos europeus, esses povos, como os próprios povos da Europa, estavam divididos em uma multiplicidade de grupos separados. Foram os invasores que os chamaram de “índios”, de acordo com a famosa confusão de Cristóvão Colombo. Desde então, cada nação americana tem sistematicamente colocado em um mesmo grupo os autóctones como “índios”, desenvolvendo políticas para seus “índios”, e assim por diante, com o resultado de que os próprios povos indígenas têm sido levados a agir em conjunto como “índios” a fim de defender seus próprios interesses¹³.

É igualmente fundamental notar que essas várias características étnicas não são sempre evidentes. Elas podem estar adormecidas, ativando-se e se reativando sob condições particulares. O estudo caso a caso dessas circunstâncias é portanto muito importante. Antropólogos têm feito isso por um longo tempo, como sublinha Gellner em uma edição especial do suplemento literário do *The Times*¹⁴. Durante anos, os antropólogos têm analisado situações de pluralismo étnico e conflito em todo o mundo, em um processo de “desconstrução da etnicidade”, como diríamos hoje. Essa desconstrução tem avançado sistematicamente desde que Fredrik Barth editou uma significativa coleção de ensaios em 1969 sob o título de *Ethnic Groups and Boundaries*. Desde então, temos estabelecido que a etnicidade não é fator nem primordial nem circunstancial, mas uma combina-

¹³ Ver, por exemplo, os ensaios de Urban e Scherzer, 1991, especialmente o de Maybury-Lewis, intitulado *On Becoming Indian in Lowland South America*.

¹⁴ Ver a edição especial do *The Times Supplement* de 16 de julho de 1993, que contém artigo de Gellner sobre o futuro da antropologia social.

ção dessas escalas de prioridade. Trata-se de uma qualidade latente, possuída por todos os seres humanos (já que os humanos vivem em grupos sociais), sendo ativada circunstancialmente¹⁵. Trata-se de uma “máscara de confrontação”, como sintetizado de forma feliz por Joan Vincent (1974).

Enquanto os antropólogos repensavam a questão étnica pela análise das variáveis culturais, vinculando-as à ação política, os cientistas políticos e outros teóricos sociais começavam a repensar suas idéias sobre o Estado e suas necessidades. Crawford Young descreve, em *The Rising Tide of Cultural Pluralism*¹⁶, como a confiança teórica nos Estados-nação que marcou a literatura dos anos 60 deu lugar a apreensões e à reconsideração teórica que marca os anos 90. O ponto de inflexão veio na década de 70. Enloe publicou sua análise revisionista *Ethnic Conflict and Political Development* em 1973. A reconsideração feita por Donald Horowitz começou a aparecer em trabalhos curtos que anunciaram seu *Ethnic Groups in Conflict* (1985). Enquanto isso, o importante estudo de Young, *The Politics of Cultural Pluralism* (1976), como assinalou de forma arrependida em seu trabalho posterior, ainda demonstrava otimismo sobre o Estado-nação, que logo em seguida veio a repudiar.

A simultânea reconsideração da questão étnica e do Estado nos coloca hoje em uma posição muito melhor para compreender e avaliar a atual onda de violência étnica que parece estar varrendo o mundo. Vamos considerar alguns exemplos.

A Europa Ocidental produziu a moderna idéia do Estado, mas é hoje claro que os Estados dessa parte do mundo não realizaram as esperanças dos racionalistas que escreveram na época da Revolução Francesa. Estes esperavam que os Estados do futuro fossem informados por valores liberais, e que neles os cidadãos interagiriam em bases iguais, não importando sua identidade étnica. Nos termos de Peter Worsley (1984), esse era o modo uniforme de Estado, que ain-

¹⁵ Esse tema tem sido levantado reiteradamente nos ensaios de de Maybury-Lewis, 1984a; ver, especialmente, Despres, 1984, e Maybury-Lewis, 1984b.

¹⁶ Ver especialmente seu ensaio introdutório, *The Dialectics of Cultural Pluralism: Concept and Reality*.

da constituía o ideal na maior parte do mundo. O modo mais comum, contudo, é o hegemônico, no qual apenas uma identidade étnica é reconhecida como legítima para o Estado. O Estado é então levado a corresponder à nação, possuindo uma identidade étnica singular. Os que não pertencem a essa identidade – até porque não podem – tornam-se cidadãos de segunda classe. Os europeus ocidentais estão conscientes de sua difícil luta para coordenar Estados e nações¹⁷, e sabem hoje que têm de lutar com essa realidade ainda não concluída. Suas nações não se conformam à concepção cívica do Estado uniforme, mas são mais frequentemente definidas em termos de sistemas simbólicos manipuláveis de inclusão e exclusão. O espectro de limpeza étnica assombra o continente, não apenas na Bósnia e em outras partes da Europa do Leste, onde ela é levada a cabo em suas formas mais brutais, mas também em outros lugares. A ansiedade com relação aos “forasteiros”, a discriminação e mesmo a violência contra eles é generalizada, embora essa violência tenha recebido mais atenção na Alemanha e na França, onde os “forasteiros” atacados são muitas vezes concidadãos.

Em contraste, as Américas têm sido historicamente a região clássica de sociedades de *melting pot*¹⁸. Povos de todas as nacionalidades foram incentivados a migrar para as repúblicas americanas, sendo mesmo permitida a manutenção de certos vínculos étnicos, contanto que essas etnicidades fossem claramente compreendidas como secundárias com relação à cultura dominante do Estado no qual se haviam instalado. As principais exceções foram os índios, que sempre estiveram no local, e os negros, que foram levados contra sua vontade. Ambas as categorias foram historicamente excluídas da cidadania, ao mesmo tempo em que esforços sistemáticos foram feitos para destruir seu sentido de identidade étnica. Posteriormente, foram impelidos a abandonar suas etnicidades para se fundirem em uma corrente central, embora a maioria deles tenha conhecido a rejeição e a discriminação ao tentar essa fusão.

¹⁷ Sobre este ponto, ver Anderson, 1983; Gellner, 1983; Seton-Watson, 1977; Smith, 1971, 1981, e especialmente Hobsbawm, 1990.

¹⁸ Minha argumentação nesses parágrafos sobre as Américas foi publicada de forma mais extensa em Maybury-Lewis, 1993.

Os países americanos que abrigam vastas populações indígenas as excluíram sistematicamente da plena cidadania. Mesmo quando aos povos indígenas era formalmente outorgada a cidadania, na prática, estes não gozavam de seus benefícios. Nesses Estados excludentes, era impensável aceitar povos indígenas como grupos étnicos, dotados de direito à terra e à manutenção de suas próprias culturas, visto que confrontava a premissa básica sobre a qual suas sociedades estavam assentadas, qual seja, a de uma elite hispanizada governando sobre uma subclasse indígena.

Nesse contexto, como em muitos outros, o México se destaca como uma exceção. O país possui vasta população indígena, que apenas recentemente se tornou minoria, ainda constituindo porção substancial da população. Sua política oficial desde a reforma legislativa de meados do século XIX era destinada a esfacelar as comunidades indígenas e erradicar as culturas indígenas, com a expectativa de que os próprios índios se fundissem na cultura mestiça do país. Desde a revolução de 1910-20, e particularmente desde a presidência de Lázaro Cárdenas, nos anos 30, o país adota uma política de *indigenismo*. Oficialmente, isso significa que o Estado protegeria terras e culturas indígenas, ao mesmo tempo em que ajudaria os índios a abandoná-las, fundindo-se gradualmente na corrente geral. Em 1993, houve outra importante mudança de direção. Nesse ano, o México adotou uma nova constituição em cujos termos se tornava uma sociedade multiétnica. Ainda não estão claros os efeitos práticos dessa mudança constitucional¹⁹. No entanto, o México tem feito esforço para trazer à vida nacional essas populações indígenas, o que o distingue de outros Estados.

Países como o Brasil e os Estados Unidos, com populações indígenas relativamente pequenas e dispersas, têm sido, por outro lado, países “de inclusão.” Eles se vêem como sociedades de *melting pot*. Povos indígenas foram em princípio excluídos desse *mel-*

¹⁹ Isso é particularmente verdadeiro no momento em que escrevo este ensaio, após a sublevação zapatista no Estado de Chiapas, em janeiro de 1994, quando os negociadores governamentais não parecem dispostos a conceder aos rebeldes autonomia local para grupos indígenas que a reivindicavam.

ting pot, mas foram por algum tempo impelidos a nele se fundirem. Nesses países, as reivindicações indígenas por autonomia local e o direito de conservarem sua própria cultura são combatidos por confrontarem o ideal de *melting pot*. A amarga ironia enfrentada pelos povos indígenas é a de que se eles são numerosos, suas demandas são demasiadamente ameaçadoras para serem atendidas. Se não são tão numerosos, elas podem ser seguramente ignoradas.

Pensava-se dessa forma no Canadá, onde as reivindicações indígenas para serem reconhecidas como sociedades distintas dentro da Federação Canadense eram sistematicamente ignoradas. A política adotada nessa área, contudo, foi um dos fatores que destruíram a administração conservadora do Primeiro-Ministro Mulroney. Ele logrou elaborar uma nova constituição para o Canadá, esperando que pudesse colaborar na cura do desentendimento entre os canadenses de língua inglesa e a população francófona do Québec. A nova constituição, que reconhece o Québec como sociedade distinta dentro do Canadá, com suas próprias leis e costumes, teve de ser ratificada por todas as legislaturas provinciais antes de entrar em vigor. Todas as legislaturas a ratificaram, com exceção de duas, mas a constituição foi finalmente negada na câmara de Manitoba, onde um membro do parlamento provincial, índio ojibwa-cree de nome Elijah Harper, empregou procedimentos parlamentares daquela casa para impedir a ratificação. Ele se recusou a votar uma constituição que concedia à Província do Québec status especial dentro do Canadá como sociedade distinta, tendo em vista que reivindicações semelhantes por parte de povos indígenas do Canadá nunca tinham sido levadas a sério.

A despeito desse sumário um tanto quanto deprimente do tratamento dos direitos indígenas nas Américas, essa região do mundo é atualmente considerada algo feliz, se comparada com continentes como África e Ásia. Gurr (1993) salienta que há menos violência étnica nas Américas do que na África e na Ásia, e Horowitz (1985) sugere que isso ocorre porque muitos países da África e da Ásia ainda lutam contra sua herança pós-colonial. Nesse sentido, vale sublinhar que as Américas foram colonizadas no início da expansão européia. O colonialismo nas Américas é o mais velho dos colonia-

lismos europeus; do ponto de vista dos índios americanos, trata-se de uma colonização que ainda permanece. A história da dominação européia e pós-européia nas Américas foi pontuada por um conflito constante entre habitantes indígenas e invasores. Se formos comparar os níveis de conflito étnico nas Américas com os ocorridos em outros continentes colonizados, devemos levar em conta o maior tempo decorrido.

É certamente verdadeiro, contudo, que as áreas recentemente descolonizadas da África e da Ásia são, hoje, particularmente sujeitas ao conflito étnico²⁰. Os Estados africanos têm sido considerados notórias construções coloniais artificiais. Horowitz (1985: 75-6) contesta essa afirmação, sustentando que a artificialidade das fronteiras coloniais tem sido muito exagerada. As potências coloniais, sublinha, de fato tomaram em consideração essas fronteiras ao delimitarem seus territórios, e se esforçaram em não dividir grupos étnicos, embora isso tenha às vezes ocorrido. Ainda mais significativo é o fato de que, pelo menos na África, os grupos indígenas organizados politicamente eram muito mais reduzidos do que os territórios coloniais nos quais se encontravam. Os colonialistas ampliaram a escala na qual esses grupos indígenas passaram a operar. Visto que os Estados pós-coloniais têm fielmente defendido as fronteiras coloniais de seus domínios, segue-se que eles têm necessariamente alguns grupos étnicos – às vezes um vasto número deles – que tinham pouco em comum entre si, além da experiência colonial. Entretanto, os líderes políticos africanos têm sistematicamente insistido na integridade e viabilidade desses Estados herdados, e atacam expressões de etnicidade infra-estatal como elementos divisores. O resultado era previsível. Ou há competição entre poderosos grupos étnicos pelo controle estatal, ou o Estado tem sido efetivamente tomado e administrado hegemonicamente pelos representantes de um grupo étnico. De qualquer modo, o potencial de conflito étnico é considerável.

Na Ásia, os exemplos mais dramáticos de conflito étnico nesse momento vêm da Índia. Contudo, a Índia tem sido, ao lado da

²⁰ Horowitz (1985) enfatiza sociedades profundamente reduzidas nesses continentes e no Caribe, das quais não tratei neste ensaio.

Indonésia, uma das maiores experiências de coexistência étnica no continente. A Índia independente tentou seguir o modelo iluminista. O Primeiro-Ministro Jawaharlal Nehru insistiu em que a Índia deveria ser um Estado moderno, secular e liberal. Tal Estado recusaria o reconhecimento especial ou a acomodação de grupos étnicos. Em vez disso, deveria providenciar o quadro mais tolerante e não-sectário dentro do qual os grupos étnicos da Índia, especialmente os que se definiam por sua religião, poderiam coexistir pacificamente. O tradicional sincretismo indiano permitiu que o sistema funcionasse por um momento, mas se encontra agora sob tensão; segundo alguns, está entrando em colapso, na medida em que os conflitos entre hindus, muçulmanos e sikhs ameaçam romper o país. Há algumas lições a serem aprendidas desses eventos trágicos. Em primeiro lugar, eles sublinham a natureza indeterminada das diferenças étnicas. Elas podem não parecer significativas por longos períodos, passando então a ser ativadas até atingir o ponto de conflito. Em várias partes da Índia, grupos que prestavam culto no mesmo santuário estão agora lutando entre si para obter a exclusividade dos templos²¹. Em segundo lugar, a Índia demonstra mais uma vez que o Estado liberal é vulnerável ao conflito étnico se ignora ou suprime a etnicidade. Em terceiro lugar, a Índia demonstra as terríveis consequências de uma etnicidade que se politiza.

O potencial de manipulação política da questão étnica está presente em quase todos os Estados, com exceção de poucos homogêneos. Em um país como a Índia, grande, diversificado e com tradições milenares de clivagem e acomodação, o potencial de conflito constitui um perigo sempre presente, apenas esperando por certas circunstâncias, quando políticos inescrupulosos buscam inflamar animosidades étnicas em proveito próprio.

Essa manipulação também pode ser internacional. Estados sempre tentaram explorar as dissensões internas de seus inimigos. Depois da derrota dos impérios multiétnicos Autro-Húngaro e Otomano na Primeira Grande Guerra, uma colcha de retalhos de novos

²¹ O Professor Loki Madan comentou extensivamente, em jornais indianos, sobre as consequências da Ayodhya. Uma boa análise desses eventos também pode ser encontrada em Bayly, 1993.

Estados foi criada na Europa e no Oriente Próximo. As fronteiras desses Estados foram traçadas de forma a outorgar autodeterminação às maiorias étnicas existentes dentro delas. Visto que os novos Estados também inevitavelmente continham outros grupos étnicos, o status e a legitimidade das minorias tornaram-se um tema de discussão, o que foi explorado pelos nazistas de forma cínica na preparação da Segunda Grande Guerra. Hoje, com o rápido progresso de globalização, tudo, desde negócios a empregos, de políticas a questões étnicas, é cada vez mais afetado por forças internacionais. A manipulação internacional da questão étnica por correligionários, terroristas e governos está-se tornando a regra, e não a exceção. Tambiah (1986) escreveu sobre isso em uma reflexão sobre seu próprio país de origem, devastado, o Sri Lanka.

Nesse sentido, o contraste entre a Malásia e o Sri Lanka é instrutivo. Ambos são Estados bipolares. Na Malásia, os chineses e malaios constituem os dois maiores grupos étnicos, da mesma forma que os sinaleses e os tamils no Sri Lanka. Horowitz descreve²² como uma combinação de acasos e uma cuidadosa administração política possibilitaram ao UMNO, o partido da aliança na Malásia, apelar com sucesso para uma constituição multiétnica, acima das grandes clivagens no país. No Sri Lanka, ao contrário, diferentes circunstâncias e arranjos étnicos tornaram vantajosos para os políticos adotar diferentes plataformas étnicas a fim de polarizar um país já dividido.

As lições desse breve levantamento sobre a divisão étnica no mundo devem agora estar mais claras. A questão étnica constitui um elemento inerente aos assuntos humanos e não desaparecerá se for ignorada. Ela é também extremamente difícil de ser suprimida. O pânico dos especialistas, a que me referi acima, não é tanto causado por sua percepção de que a questão étnica grassa em todo o mundo – na verdade ela sempre esteve presente –, mas pela sua conscientização de que suas teorias anteriores sobre como lidar com isso se mostraram falhas. Uma nova abordagem é obviamente necessária, a fim de buscar tratar da questão étnica por meio da divisão de sistemas sociais e políticos que possam acomodá-la.

²² Ver Horowitz, 1985, capítulo 10.

Não há arranjo simples, e certamente não há um único, que possa resolver conflitos étnicos em todo o mundo. Precisamos, portanto, aprofundar nossa compreensão das possibilidades e impedimentos de sistemas federais ou pluralista, sistemas que oferecem incentivos a partidos multiétnicos, em oposição aos que encorajam a votação de perfil étnico. Esse tipo de compreensão somente poderá vir de estudos, caso a caso, mais extensos e sistemáticos sobre os aspectos sociais da questão étnica, tais como os que os antropólogos estão atualmente desenvolvendo. Ao mesmo tempo, é vital que teóricos políticos e sociais ampliem suas investigações sobre os arranjos políticos que promovem a harmonia étnica (ou pelo menos a coexistência), bem como sobre os que não a promovem. Tal programa depende, contudo, de se os vigorosos defensores do Estado liberal são capazes de superar seu desgosto por qualquer sistema que deliberadamente acomoda a questão étnica. O desenvolvimento da teoria sobre Estados multiétnicos constituirá um passo necessário se tivermos esperança de mudar o pensamento do público em geral no Ocidente. Segundo a sabedoria convencional, a questão étnica é perniciosa e causadora de dissensões sem fim, devendo ser portanto suprimida ou, alternativamente, devendo o Estado ser “purificado” de suas etnias. No entanto, nossas investigações demonstram que não é a questão étnica em si o problema, mas as formas pelas quais os povos lidam (ou não lidam) com ela, tentando suprimi-la. Somente na medida em que pudermos desenvolver uma teoria da etnicidade capaz de se tornar um poderoso e novo paradigma, poderemos ter esperança em alterar a sabedoria convencional, gerando mudanças em práticas repressivas que abominamos. Parece-me que o trabalho na construção desse paradigma constitui a mais importante tarefa para os teóricos sociais em geral, e para os antropólogos em particular.

Referências

ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres, Verso Editions, 1983.

- BARTH, F. (ed.) *Ethnic groups and boundaries*. Boston, Little Brown, 1969.
- BAYLY, S. History and the fundamentalists: India after the Ayodhya Crisis. *Bulletin of the American academy of Arts and Sciences*. p. 46, n.7 p.7-26, 1993.
- CORBAN, A. *The Nation State and national self-determination*. Nova Iorque, Thomas Crowell, 1969.
- DESPRES, L. Etchnicity: what data and theory portend for plural societies. In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). *The prospects for plural societies*. Washington, D.C., American Ethnological Society, 1984.
- ENLOE, C. *Ethnic conflict and political development*. Boston, Little Brown, 1973.
- GELLNER, E. *Nations and nationalism*. Ithaca, Cornell University Press, 1983.
- GELLNER, E. What do we do now?: social Anthroponology and its new global context. *The Times Literary Supplement*, 16 jul. 1993.
- GURR, T. *Minorities at risk*. Washington, D.C., United States Institute of Peace, 1993.
- HOBBSBAWM, E. *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- HOROWITZ, D. Ethnic identity. In: GLAZER; MOYNIHAN, D. (ed.). *Ethnicity: theory and experience*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.
- _____. *Ethnic groups in conflict*. Berkley, University of California Press, 1985.

KAMENKA, E. *Nationalism: the nature and evolution of an idea*. Canberra, Australian National University Press, 1973.

MAYBURY-LEWIS, D. (ed.) *The prospects for plural societies*. Washington, D.C., American Ethnological Society, 1984a.

_____. Introduction: Alternatives to extinction. *The prospects for plural societies*. Washington, D.C., American Ethnological Society, 1984b.

_____. Living in Leviathan. *The prospects for Plural Societies*. Washington, D.C., American Ethnological Society, 1984c.

_____. On becoming Indian in Lowland South America. In: URBAN, G.; SCHERZER, J. (ed.). *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin, University of Texas Press, 1991.

_____. A new world dilemma: the Indian question in the Americas. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. v.46, n.7, p. 44-59, 1993.

SCHLESINGER JR, A. *The disuniting of America*. Nova Iorque, W. Norton, 1991.

SETON-WATSON, H. *Nations and States*. Boulder, Colo. Westview Press, 1997.

SMITH, A. *Theories of Nationalism*. Nova Iorque, Harper Torchbooks, 1971.

_____. *The ethnic revival*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

TAMBIAH, S. *Sri Lanka: ethnic fratricide and the dismantling of democracy*. Chicago, Chicago University Press, 1986.

- URBAN, G.; SCHERZER, J. (ed.). *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin, University of Texas Press, 1991.
- VINCENT, J. The structuring of Ethnicity. *Human Organization*. v.33, p.375-9, 1974.
- WORSLEY, P. The three modes of nationalism. In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). *The prospects for plural societies*. Washington, D.C., American Ethnological Society, 1984.
- YOUNG, C. (ed.). *The politics of cultural pluralism*. Madison, University of Wisconsin Press, 1976.
- YOUNG, C. *The rising tide of cultural pluralism*. Madison, University of Wisconsin Press, 1976.

Escala e interação nos processos culturais: para uma perspectiva antropológica da transformação global

Lourdes Arizpe

Os fenômenos culturais e sociais que estamos testemunhando, ao final do século XX, não têm precedente na história humana por três motivos distintos: primeiro, pelo número de pessoas envolvidas; segundo, porque são fenômenos novos, ou seja, os efeitos cumulativos das ações humanas que levam ao aquecimento global e ao esgotamento da camada de ozônio, e a aceitação quase universal dos direitos humanos; terceiro, pelos níveis de complexidade envolvidos. É interessante notar que pela primeira vez na história humana a ciência estará presente durante uma significativa transformação da civilização. Esperemos que ela faça uma diferença – para melhor.

Esse novo quadro sinaliza o fim de: a) um dogma implícito da infinitude do espaço terrestre e da biodiversidade em muitas culturas; b) uma idéia de “economia de mundo vazio”, como chamado por Fredrik Barth e por outros; e c) um conceito autárquico de culturas e de Estados-nação. A antropologia deve estar à altura do desafio de analisar e interpretar as interações culturais e humanas nesse novo quadro global. Se os antropólogos têm rapidamente desenvolvido novas formas de lidar com problemas de interpretação das interpretações, bem como de escrever etnografias em um mundo sem fronteiras, eles têm dado, por outro lado, menos atenção à compreensão das interações entre culturas, Estados-nação, mercados regionais e o advento de um “sistema global de informação e comunicação.”

Para essa tarefa, uma “antropologia de colcha de retalhos” que justapõe o conhecimento etnográfico circunscrito para produzir um quadro composto de níveis nacionais ou regionais não servirá para explicar a nova “globalidade.” Deveria a antropologia tentar analisar essa nova “globalidade”? Em minha opinião, ela deve. Primeiro, porque a nova “globalidade” é, de fato, uma nova “localidade”, como espero demonstrar nesse capítulo com o auxílio de um exemplo tirado do trabalho de campo; segundo, porque seu mandato sempre cobriu o conjunto da humanidade. Tem-se dito que todas as interpretações antropológicas foram elaboradas na linguagem da cultura ocidental, com resultados que serviram como comentários sobre os costumes culturais do Ocidente. De fato, essa é uma das razões pelas quais a antropologia tem sido tão unilateral com relação a povos que estuda. Ela nunca levou de volta a esses povos etnografias sobre culturas ocidentais, o que teria permitido um enriquecimento mútuo que levaria a uma compreensão mais refinada de todas as culturas no mundo. Nesse sentido, até recentemente, a antropologia conduziu a um diálogo da cultura ocidental consigo mesma, por meio do conhecimento extenso de outras culturas.

Mesmo assim, a antropologia tem tido um papel essencial na defesa da liberação cultural, dos direitos humanos e de valores de tolerância social, que estão necessariamente subjacentes às perspectivas de coexistência pacífica de povos e culturas em um plano global. Se por “global” entendemos a preocupação com todos os habitantes do mundo, então a antropologia certamente tem sido uma “ciência global” em princípio, senão em prática. Portanto, se a antropologia deve enfatizar a nova, ou a renovada interdependência de culturas, com mais razão deve explicitamente elaborar uma agenda teórica e de campo para uma antropologia da transformação global.

Atualmente, os cientistas naturais estão empregando o termo “transformação global” para se referirem apenas aos fenômenos geo-bio-físicos que afetarão todos os habitantes do mundo. Contudo, as Dimensões Humanas do Programa de Mudanças Ambientais Globais do Conselho Internacional de Ciências Sociais (em inglês, ISSC) sublinharam que de fato as transformações globais abrangem os fenômenos tanto geo-bio-físicos quanto humanos. Por conseguinte,

neste capítulo, farei referência às transformações globais ou à globalização como processos gerados pelas ações humanas que criam maior interdependência entre os povos do globo em termos de fenômenos tanto ambientais quanto sociais.

Trata-se apenas de uma perspectiva global da antropologia que necessita ser construída, ou deverá a disciplina reconstruir seus pressupostos teóricos e métodos para lidar com esse novo quadro global? Em minha opinião, essa segunda tarefa deve receber a maior atenção na formulação da antropologia como disciplina científica para o século XXI. Até aqui, desde a década de 60, a antropologia tem examinado um leque em expansão de “culturas” à medida que avança em contextos urbanos e industriais. Ela tem agora tamanha diversidade de tópicos de pesquisa que alguns indagam se ainda há uma antropologia unitária, ou se ela tem-se dissolvido em campos híbridos²³.

Contudo, nenhum esquema teórico tem sido desenvolvido para abranger esses temas intelectuais tópicos e geopolíticos. Ao contrário, como sustenta Eric Wolf neste volume, quando a antropologia “era chamada a expandir sua escala e escopo a fim de incluir mais do que estava acontecendo no mundo, muitos antropólogos recuavam mais uma vez para o estudo de culturas particulares (...) como sistemas de significados independentes e totalizantes.” A inclusão de mais do que “estava acontecendo no mundo”, para mim, exige a reformulação da riqueza de dados e dos instrumentos analíticos para nós legados pela antropologia na forma de novo mandato teórico.

Visto que as demarcações disciplinares das ciências sociais nasceram do racionalismo científico cartesiano do século XVII, e de seu esquema político associado, parece-me que toda a arquitetura da ciência social estará em ritmo de mudança nas próximas

²³ C. Reynoso. “Antropología: perspectivas para después de su muerte.” In *Antropológicas*, vol. 7, México, julho de 1993: 5-14. Originalmente publicado em *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Colégio de Antropólogos, 1993. Ver também a resposta a esses argumentos por Eric Wolf, Fredrik Barth, Paul Baker, Paul Nchoji Nkwi, Jaime Litvak e outros em *Antropológicas*, vol. 8, setembro de 1994: 5-15.

décadas. Segundo Stephen Toulmin, as tentativas de superar a teoria geral, linear e abstrata, em direção a esquemas mais pluralistas e delimitados no tempo têm esperado por muito tempo nas asas da ciência do século XX²⁴. De fato, Toulmin acredita que a etnografia, com seu método ao mesmo tempo holista e particularista, pode ajudar na superação da natureza estática e homogeneizadora da ciência cartesiana.

A antropologia, portanto, não estará mudando sozinha: Paul Baker está portanto certo em ecoar o clamor por uma maior multidisciplinaridade na pesquisa antropológica. Isso parece especialmente necessário no campo da transformação global, visto que a colaboração com os cientistas naturais está-se tornando essencial.

Repensando a perspectiva antropológica

Recentemente, as ciências naturais têm empregado o termo “transformação global” para tratar de novas formas de fenômenos. Nas palavras de M. G. K. Menon, Presidente do Conselho Internacional de Entidades Científicas (em inglês, ICSU):

A humanidade tem sem dúvida alterado o meio ambiente em seu processo de vida e desenvolvimento por pelo menos dois milhões de anos, mas, durante a maior parte desse tempo, a influência antrópica sobre o meio ambiente tem sido local em escala e pequena em magnitude. Apenas no último meio século a humanidade desenvolveu a capacidade de alterar o meio ambiente em escala global, e não apenas em termos de efeitos localizados, como a poluição (...) ²⁵ A transformação global [assinala o autor, mais adiante] envolve (...) processos interativos físicos, químico-

²⁴ S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.

²⁵ M. G. K. Menon, “Opening Address”, *Global Change*, ICSU, Paris, Relatório no. 71, 1989: 60.

cos e biológicos que regulam o sistema terrestre, o único ambiente que fornece vida, além das mudanças que ocorrem nesse sistema e a maneira na qual elas são influenciadas pelas ações humanas.²⁶

Também nos fenômenos econômicos, políticos e culturais, a globalização está de fato modificando as interações entre diferentes grupos sociais em todo o mundo.

Conforme mencionado anteriormente, a antropologia pode ser considerada a primeira ciência social a fornecer uma perspectiva global, no sentido de que suas observações foram originalmente direcionadas aos elementos universais da experiência humana. Na prática, contudo, isso foi distorcido pelas categorizações Ocidente/não-Ocidente, civilizado/primitivo. A antropologia também foi a primeira ciência a tentar lidar com problemas de escala, visto que, em seus estágios preliminares, tentou explicar tanto as tendências gerais da “civilização humana” quanto as estruturas e organização de pequenas comunidades. A ecologia cultural e a teoria centro-periferia, entre outras escolas de pensamento, tentaram lidar com a fixação de culturas em diferentes magnitudes de organização social. Finalmente, as preocupações teóricas essenciais da antropologia focalizaram a interação entre diferentes culturas.

Contudo, um pressuposto oculto desses estudos preliminares era a visão, não contestada até recentemente, de que os Estados-nação eram a última forma de organização social, e que iriam também consolidar até mesmo as regiões multiculturais do Sul. Desnecessário dizer que essa visão é hoje altamente duvidosa, e que a coabitação de diferentes culturas dentro de fronteiras nacionais não é mais tida como um processo inevitável. Ironicamente, isso dá à antropologia uma vantagem específica sobre outras ciências sociais, na medida em que seu método é mais apropriado para lidar com múltiplas culturas. Apesar disso, a antropologia tem estado praticamente ausente do debate sobre os atuais conflitos culturais e étnicos nos Estados-nação.

²⁶ Ibid.

Embora a antropologia nunca tenha se sentido confortável dentro da escala de culturas nacionais, atualmente ela está menos equipada para tratar da escala regional de fenômenos interculturais. Estes últimos crescem como resultado da criação de comunidades regionais como a União Européia e de acordos de comércio regional como o NAFTA, o MERCOSUL, a APEC e outros.

É interessante notar que após décadas de negação do papel da cultura no mundo “moderno”, ela tem sido trazida de volta ao centro da discussão sobre o desenvolvimento, como demonstrado pela criação pela UNESCO da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento²⁷, bem como do debate sobre relações internacionais, tendo em vista as previsões de Samuel Huntington sobre o conflito de culturas mundiais²⁸. A antropologia, portanto, deve tomar a si o desafio de lidar com unidades culturais de nível macro, sobretudo porque há um novo fenômeno em formação – em outras palavras, um sistema global de informação e comunicação que gera a demanda por uma ética global.

Rumo a uma ética global?

Já se fala em todo o mundo, tanto no nível de comunidades quanto no de conferências governamentais internacionais, em uma nação global, em um parlamento mundial, de um governo mundial e de uma sociedade civil global. Pessoas têm-se referido a “meu país, nosso planeta”, ou ao fato de serem “cidadãs do mundo.” Esse certamente é um fenômeno fascinante para o estudo antropológico. Isso não é novo, no sentido de que o humanismo ocidental, o universalismo hindu ou muitas outras culturas e religiões sempre consideraram os seres humanos partes da humanidade como um todo. Mas isso é

²⁷ Presidida por Javier Pérez de Cuéllar; seus membros são Claude Ake, Yoro Fall, Kurt Furgler, Celso Furtado, Niki Goulandris, Mahbub ul Haq, Elisabeth Jelin, Angeline Kamba, Ole-Henrik Magga, Nikita Mikhalkov, Chie Nakane, Leila Takla, Elie Wiesel e a autora deste capítulo, Lourdes Arizpe.

²⁸ S. Huntington, “The Clash of Cultures”, *Foreign Affairs*, março de 1993.

novo no sentido de que se fala da criação deliberada de instituições mundiais, seja um parlamento, um governo ou uma sociedade civil, que ligarão todos os homens em esforços comuns e em direitos e responsabilidades globais.

É preciso, contudo, prudência. Nas últimas décadas, os antropólogos adquiriram sentido apurado da “miragem”, como dito por Maurice Godelier neste volume, das idéias ocidentais que se impõem como idéias da humanidade. A globalidade pode ser, como alguns se apressaram em advertir, uma nova forma de hegemonia em um mundo interdependente. Contudo, há algumas idéias que – não seria tão impróprio afirmar – começam a ser aceitas como ideais universais. Uma delas são os direitos humanos – embora algumas culturas, como o Islã, a vejam como um conceito individualista; outras, como os ideais de democracia e de igualdade entre os sexos, podem estar caminhando na mesma direção.

Ao mesmo tempo, no mundo real, há uma interpenetração de culturas ocidentais e não-ocidentais. O melhor exemplo é o uso misto, adotado em muitos países de remédios alopáticos, homeopáticos, chineses e de diversas ervas tradicionais. O amálgama de formas culturalmente diversificadas de representação, simbolismo e performance está-se tornando a regra nos planos da pintura, do teatro e – mais especialmente – da música.

A questão principal é saber se o aprimoramento das tecnologias de comunicação e informação mundiais intensificará a criação em escala global de normas éticas e instituições verdadeiramente universais, ou se essas serão empregadas de forma míope apenas para favorecer os objetivos de determinados países ou grupos, sobretudo por meio do controle da circulação da informação e da tecnologia. De acordo com os cibernautas, isso não é mais possível.

Limiares culturais

Tem-se tornado lugar comum, na mídia de massa, a referência à revolução microeletrônica, à Terceira Onda ou à nova era para estabelecer uma fronteira tecnológica e social que divide nosso pre-

sente atual. A antropologia deveria indagar se se trata de um fenômeno de fim-de-século já esperado ou se uma nova “era civilizacional” está começando. Sabemos das complexidades da periodização e do termo “civilização”; sugiro, assim, que comecemos, mais modestamente, indagando sobre a natureza e a direção de certos limiares culturais e sociais observados.

Limiars populacionais têm certamente implicações para o futuro cultural do homem. Além da mágica psicologicamente ressonante da cifra de 5 bilhões de habitantes na superfície da terra, a curva demográfica mostra um ponto de inflexão significativo. Trata-se da ligeira tendência de redução demonstrada desde a década de 80, e que reflete uma importantíssima transformação cultural na transição demográfica da humanidade. Isso representa, na verdade, uma transição cultural, na medida em que implica uma decisão consciente, por parte dos pais e das instituições, de reduzir o crescimento populacional. Sabe-se bem que fatores-chave nesse processo são a educação e as expectativas futuras que têm as mulheres.

Entretanto, os antropólogos que trabalharam nos limites dos desertos, em vales inacessíveis e em favelas metropolitanas, conhecem a distribuição irregular da população no mundo. Torna-se, portanto, essencial dar referência geográfica à distribuição mundial da população, visto que muito pouco pode ser obtido das estatísticas demográficas nacionais se a concentração ou dispersão regional das populações não for analisada. Desnecessário dizer que a extensão geográfica e a mobilidade da população mundial serão fatores cruciais na alteração do mapa cultural global.

Acrescente-se a isso o fato de que os desequilíbrios na distribuição geográfica dos recursos naturais e o crescimento da dilapidação de recursos e da poluição geram “refugiados ambientais.” As desigualdades econômicas (i.e., os desequilíbrios), que continuam a crescer na distribuição geopolítica do capital produzido pelo homem, alimentam o fluxo de “refugiados econômicos.” Se a estes acrescentarmos os tradicionais “refugiados políticos”, podemos rapidamente compreender que as taxas de migração se encontram em níveis históricos sem precedente. O paralelo mais próximo seria a migração forçada de povos africanos escravizados. O Alto Comissariado das

Nações Unidas para Refugiados, de fato, chama o fenômeno de “explosão dos refugiados”, que atingiu 18 milhões de pessoas no mundo entre 1976 e 1990²⁹. Se comparada com a emigração de 52 milhões de europeus entre 1848 e 1912, estima-se hoje que “70 milhões de pessoas, a maior parte das quais de países em desenvolvimento, estão trabalhando, de forma legal ou ilegal, em outros países. Mais de um milhão emigram permanentemente para outros países; um número semelhante busca asilo a cada ano”³⁰. É interessante notar que o México lidera a lista da emigração no mundo, estimando-se que 6 milhões de mexicanos migraram para os Estados Unidos nas últimas três décadas; a Colômbia vem em seguida com mais de 1 milhão de emigrantes, o que representa entre 9% e 12,5% de sua força de trabalho³¹. Os Estados Unidos lideram a lista de países receptores de imigração, tendo recebido 7,3 milhões de imigrantes legais e 2,7 milhões de ilegais. Entre 1980 e 1992, a Europa Ocidental como um todo recebeu cerca de 15 milhões de imigrantes, enquanto os países do Golfo Pérsico receberam 5,1 milhões³².

Um aspecto significativo desses fluxos migratórios é o volume de remessas enviadas pelos migrantes para seus países de origem, estimado em 66 bilhões de dólares em 1989 – valor mais elevado que o volume de ajuda internacional para o desenvolvimento naquele ano (46 bilhões de dólares).³³ Visto que muitos dos migrantes vêm de comunidades de baixa renda, rurais, muitas vezes indígenas, esses fluxos econômicos também alteram qualquer análise econômica feita pela pesquisa antropológica tradicional no plano das comunidades.

Todas as perspectivas indicam que esses fluxos migratórios internacionais, predominantemente do Sul para o Norte e do Sul para o Sul, devem aumentar no futuro próximo. Pessoas que migram em botes não são mais a marca característica da Ásia, mas também ocor-

²⁹ Citado na UNFPA, *Population Report 1993*, p. 20, Nova York, UNFPA, 1993.

³⁰ *Ibid.*, p. 19.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

rem no Caribe e no Mediterrâneo. Desnecessário dizer, em termos culturais, que essas transferências maciças de população, aliadas à expansão dos meios de comunicação de massa e das telecomunicações, deverão alterar completamente os padrões culturais e de comportamento, bem como as formas de geração e de transmissão cultural. Também conduzem a novos fenômenos, como o das “culturas viajantes” no Pacífico.

Já faz algum tempo que as migrações internas também têm alterado os mapas culturais tradicionais. Uma estimativa das Nações Unidas, baseada nos dados de censos das décadas de 60 e 70, mostra que 33% do incremento da população rural na África e na Ásia e 58% na América Latina foram perdidos para a migração ou para a reclassificação de assentamentos rurais em urbanos.³⁴ Embora, em números absolutos, a população rural ainda seja maioria em escala global, as tendências para o ano 2025 indicam que a maior parte da população estará vivendo em núcleos urbanos.

Mais uma vez, essa mobilidade geográfica, sem precedentes do *Homo sapiens* em tão grande volume, marca um limiar na história que os antropólogos não podem ignorar, tendo em vista especialmente a centralidade da cultura nos conflitos étnicos e nacionalistas e o desenvolvimento desigual que acompanha a emigração na região de origem, além das atitudes xenófobas sofridas no local de destino.

Tendo em vista esses limiares históricos, sustento que, se devemos continuar a empregar o instrumento analítico da “cultura”, devemos reconhecer uma divisão teórica na antropologia nascida dos fluxos migratórios sem precedente e da interculturalidade do final do século. Juntos, esses fenômenos iniciam uma era na qual os processos mais importantes serão os de culturas transumanas e neoculturas – novas culturas sincréticas, em sua maioria urbanas. Visto que isso, em minha opinião, constituirá a mais importante área de pesquisa na antropologia no próximo século, a principal ênfase teórica da antropologia deve recair sobre a dinâmica na interculturalidade em níveis distintos de magnitude: local, nacional, regional e global.

³⁴ Ibid., p. 16

Mapas culturais em um quadro global

Uma das primeiras questões a serem respondidas é se as interações culturais são diferentes hoje em relação ao que eram há poucas décadas atrás. Em outras palavras, há diferenças fundamentais ou se trata apenas de uma questão de escala, ou seja, um número maior de pessoas envolvidas em interações culturais?

Para iniciar a resposta, devemos conhecer como muitas culturas existem no mundo atual. A primeira tentativa, claro, de se elaborar um mapa de culturas mundiais foi o projeto pioneiro de “Arquivo de Áreas de Relações Humanas”. Outros foram o Atlas *Narodov Miras*³⁵, do Instituto Soviético de Etnografia, e o *Ethno-Atlas* de Robert Spencer³⁶. No “Atlas de Culturas Mundiais”, recentemente publicado, David Price assinala que o maior problema a ser superado na construção do atlas foi a variável temporal. Seu atlas localiza a região de um grupo cultural em um período no qual uma referência específica a ele era feita na literatura etnográfica. A partir daí, explica que “os grupos ‘culturais’ ou ‘étnicos’ identificados no atlas são simplesmente alguns dos grupos que foram identificados no corpo de dados etnográficos”³⁷. Não parece haver outra forma, atualmente, de criar tal atlas. Em muitos países, as estatísticas demográficas não especificam traços étnicos ou culturais. De fato, tais assuntos podem ser motivo de contendas, gerando situações nas quais populações indígenas são sistematicamente subrepresentadas no censo, como na Guatemala, ou nas quais decisões são tomadas no sentido de não indagar no censo sobre crenças, a fim de evitar conflitos religiosos, como na Nigéria.

Outros problemas, na elaboração de mapas culturais, são bem conhecidos na literatura antropológica: um deles é o estabelecimen-

³⁵ O Atlas *Narodov Mira* original foi publicado em 1964 em Moscou. Uma edição inglesa foi publicada em 1965 por V. G. Telberg, Nova York, Telberg.

³⁶ R. Spencer e E. Johnson, *Atlas for Anthropology*. Nova York, William Brown, 1960.

³⁷ D. Price, *Atlas of World Cultures: A Geographical Guide to Ethnographic Literature*, p. 8, Londres, Sage Publications, 1990.

to de unidades culturais discretas; outro é decidir se uma dada “unidade cultural” ou “unidade etnolingüística” constitui uma unidade importante ou um subconjunto de outra unidade; e o problema mais recente, a proliferação de nomes, na medida em que o novo nome que o grupo cultural se atribui é adicionado ao nome pelo qual ele era conhecido na literatura etnográfica ou ao(s) nome(s) dado(s) por outros³⁸. Os *mohawk* (canibais), por exemplo, hoje preferem, de forma compreensível, ser chamados de *kanienghaga* (povo do sílex); os povos do Ártico Norte preferem o nome de inuit.

Para compreender a dinâmica de tais culturas em uma paisagem cambiante de povos, devemos mais uma vez dar referência geográfica aos dados etnográficos. Sobretudo porque tais dados são raramente disponíveis fora da pesquisa antropológica. Dados estatísticos são especialmente problemáticos porque são providos, em sua maior parte, por censos nacionais: as categorizações nacionais de cultura em muitos casos não apenas são destituídas de significado, mas realmente rompem com grupos etnoculturais.

Vale mencionar que o problema de criar dados transnacionais acurados figura na agenda de praticamente todas as ciências sociais, sendo uma das principais preocupações do Programa sobre Dimensões Humanas das Mudanças Ambientais Globais do Conselho Internacional de Ciências Sociais (ISSC). Em uma das mais recentes publicações, John Clarke, demógrafo, sublinhou que dados demográficos são difíceis de tratar em base regional porque são disponíveis apenas para unidades políticas que variam grandemente em unidades de área, em tamanho e densidade populacional³⁹. Um exemplo interessante para a antropologia é a fragmentação política dos continentes. A África, com 12% da população mundial, tem 27% dos países e, conseqüentemente, as maiores fronteiras políticas; as Américas têm 14% da população mundial e 24% dos países; os dados para a Ásia são, respectivamente, 59% e 21%; e, para a Europa, 15% e 18%⁴⁰. Se fizermos uma justaposição do mapa das culturas de

³⁸ Op. cit., p. 9.

³⁹ J. Clarke e D. Rhinde, *Population Data and Global Environmental Change*. Paris, International Social Science Council, 1992.

⁴⁰ Ibid., p. 17.

qualquer dessas regiões sobre o mapa de fronteiras políticas, as discrepâncias serão bastante evidentes.

As interações culturais no contexto global

O problema ao qual me refiro é o de criar dados precisos de referência geográfica para fluxos interculturais; o problema seguinte, contudo, é o de teorizar sobre as formas de interação cultural. Um ponto de partida interessante é a retrojeção de Bob Carneiro, que estima que havia cerca de 20 mil unidades políticas autônomas na Terra há 3 mil anos, e que hoje há apenas cerca de 200. Se supusermos que a maior parte dessas unidades políticas coincidia com culturas autônomas, poderíamos afirmar que a evolução cultural de longo prazo do *Homo sapiens* tende a reduzir a diversidade cultural?

Isso sugere uma hipótese fascinante, mas tênue, embora valesse a pena examiná-la. Suas implicações são múltiplas. Significaria que o desaparecimento de muitas línguas indígenas hoje não constitui perda, mas um processo milenar normal que conduz à redução da diferenciação cultural. Pode-se ver a diferença teórica radical na adoção dessa visão. Isso nos levaria à conceitualização de um processo evolutivo multilinear, mas unitário, subjacente à história. Colocaria a globalização em um ponto no horizonte em direção ao qual se orientariam todas as culturas, ou as estruturas ordenadas nas quais estão embutidas. Isso levaria necessariamente a antropologia a uma orientação teórica de nível macro e global, a fim de criar um novo quadro para se adequar à pesquisa antropológica de níveis micro e meso – o local e o global.

Desnecessário dizer que isso confronta as tendências dominantes da atual antropologia. Em um quadro relativista, a globalização constitui uma reversão temporária da contínua fragmentação cultural; em um quadro pós-moderno, a globalização constitui um projeto intelectualmente insustentável; em um quadro interpretativo, a globalização constitui um projeto lingüístico ininteligível. Entretanto, lá fora, na realidade empírica, a globalização coloca desafios fundamentais para a antropologia.

Essa hipótese estaria também baseada na consideração de fronteiras políticas e étnicas como indistintas das fronteiras culturais. Isso parece injustificado, especialmente de um ponto de vista histórico de longo prazo. Na ascensão e queda das civilizações, em vez de uma simples progressão de entropia cultural, o que vemos é um avanço e recuo das fronteiras políticas e culturais. No presente, a criação de um sistema global de informação e comunicação não parece alterar esses avanços e recuos históricos. Tornou-se lugar comum falar do aparente paradoxo de uma globalização que gera a volta de nacionalismos e questões étnicas.

Se mantivermos o pressuposto básico de que todos os homens são dotados de habilidade criativa, devemos afirmar que nenhum sistema global de informação e comunicação será capaz de erradicar essa criatividade. Ao contrário, parece estar alimentando-a. Novas imagens de computadores e novos quadros de migração estão gerando neoculturas: estão em processo de criação “cibéria”, culturas crioulas, culturas fronteiriças tais como a Mexamérica, na divisa entre Estados Unidos e México, e culturas “viajantes.”

Contudo, a crescente interdependência política e econômica deve ser trazida para modelos antropológicos, pelo menos como instrumento analítico com o qual será possível compreender as reações e interações de culturas locais.

Outros especialistas de ciências sociais já fornecem interpretações de processos culturais globais. Em um recente artigo, o professor Samuel Huntington argumentou que o mais importante conflito internacional nos próximos anos será o conflito de civilizações, sobretudo entre cristianismo, islamismo, budismo e hinduísmo⁴¹. François Peret vê os países do norte protegendo suas fronteiras com o estabelecimento de uma zona limítrofe de países “tampão”: Egito, México, Marrocos, Tailândia e Turquia, que carregariam e aprofundariam a clivagem Norte-Sul. Nos fóruns políticos, uma interpretação de extrema direita vê o reordenamento cultural futuro em termos de vínculos raciais, cruelmente classificados de brancos contra ne-

⁴¹ Clarke e Rhinde, op. cit.

gros e amarelos. Essas são, na verdade, interpretações pelas quais os antropólogos devem se interessar.

Isso nos leva ao que me parece ser um dos mais importantes tópicos para pesquisa de interações culturais em um quadro global. Ele envolve as percepções que os povos locais começam a ter das transformações globais. Digo “começam” porque, visto que tais fenômenos não têm até aqui estado presentes na experiência humana, só podemos nesse momento registrar a reação imediata dos povos aos temas globais. Levará longo tempo para que tais percepções sejam moldadas em novos conceitos e sistemas de valores. A seguir, discorro sobre um exemplo desse tipo de pesquisa, baseado em um trabalho de campo feito na floresta de Lacandón em 1991-93⁴².

Em busca de instrumentos de análise das percepções locais das transformações globais

A pesquisa foi realizada em um contexto multiétnico no qual migrantes de mais de 15 Estados no México se instalaram na floresta de Lacandón, no sudeste mexicano, fronteira com a Guatemala.

Foi essa a área do levante do exército zapatista em 1994. O trabalho de campo foi realizado em 1991-92, e o livro “Percepções sociais do desmatamento na floresta de Lacandón” foi publicado em espanhol no fim de 1993. Uma edição inglesa está em vias de impressão⁴³. Embora o tema da análise fosse o desmatamento, os testemunhos dos informantes no livro ofereciam o pano de fundo da revolta zapatista.

⁴² Trata-se da região da revolta zapatista de janeiro de 1994. Sem perceber, nossa análise das percepções sobre o desflorestamento mostraram quais grupos de fazendeiros estavam envolvidos e as razões apresentadas para a revolta que ocorreu um ano depois. O livro foi publicado no verão de 1993.

⁴³ L. Arizpe, M. Velazquez e F. Paz, *Cultura y cambio global: percepciones sociales de la deforestación en la selva lacandona*. México, CRIM-UNAM/Miguel Angel Porrúa, 1993. A ser publicado em inglês pela University of Michigan Press.

Na condução da pesquisa, tivemos de lidar não apenas com uma situação multiétnica, mas também com novos discursos ambientalistas que haviam sido impostos sobre os habitantes locais da floresta e regiões adjacentes, forçando-os rapidamente a construir suas próprias percepções do desmatamento, produzindo posições socialmente negociadas sobre questões ambientais. Neste capítulo, serão discutidas apenas as percepções que se referem aos vínculos entre o local e o global.

Até 1983, pressionada a reduzir o déficit alimentar nacional, a legislação mexicana sobre agropecuária tornou obrigatório para os fazendeiros o cultivo de todas as terras agricultáveis sob sua posse. Isso incentivou o desmatamento acelerado, especialmente nas áreas tropicais do sul do México, vistas por agências internacionais e pelo governo nacional como “fronteiras agrícolas.” Como resultado, na área estudada, Marqués de Comillas, fronteira com a Guatemala, aproximadamente 40% de seus 190 mil hectares foram desmatados entre 1983 e 1988 por fazendeiros migrantes, que receberam, cada um, 50 hectares de terras por meio do Programa de Reforma Agrária. Em dezembro de 1988, a política governamental foi totalmente alterada quando o presidente Salinas de Gortari decretou a total proibição de corte de árvores.

Os fazendeiros da região ficaram, desnecessário dizer, perplexos com a súbita mudança na lei, e totalmente pasmados pela interdição de desmatamento. Nunca, em suas histórias culturais, houve tais regras; a nova realidade exigia a rápida revisão de seus elementos culturais, que tiveram de ser postos em perspectiva.

Essa situação também exigiu uma diferente abordagem de campo, começando com o fato de que a equipe de pesquisa deveria ser multidisciplinar⁴⁴. As comunidades tinham-se estabelecido na floresta nos anos 80, fundada por imigrantes de todas as partes do

⁴⁴ A equipe era composta por Lourdes Arizpe, antropóloga coordenadora; Fernanda Paz, antropóloga; Licha Cámara; Margarita Velazquez, psicóloga social e ambientalista; Veronica Behn, ecóloga; e participantes em tempo parcial – um veterinário e um grupo de estudantes de antropologia, biomedicina e engenharia. O projeto foi financiado pela Universidade Nacional do México.

México, com suas diferentes origens culturais: indígenas, mestiços, nortistas e mesmo urbanos. As porções de terra dadas pelo Programa de Reforma Agrária constituíam a única estrutura organizacional nas comunidades, mas a extensão dos laços e outros vínculos familiares com grupos étnicos logo começou a estratificá-las. Em termos culturais, a única divisão existente era a de índios e mestiços, embora cada um desses grupos também fosse altamente fragmentado – com exceção das comunidades monoculturais de Lancandón e Chol. Dessa forma, os instrumentos antropológicos tradicionais que focalizavam os traços e valores culturais não podiam ser aplicados a essa situação. Após um período inicial de exploração, decidimos utilizar o termo “percepções sociais.”

A proibição de corte de árvores era tão recente que os fazendeiros estavam apenas começando a tatear nas reações sociais à interdição. O único exemplo encontrado de conceito estabelecido foi verificado no método adotado por algumas populações locais de buscar na religião elementos para elaborar um novo conceito de “natureza da natureza”. Esse conceito, já pronto, fortaleceu-se ainda mais com sua aplicação. Na maior parte das vezes, quando estávamos no campo, as populações locais tentavam simplesmente lidar com o problema de como perceber “que troço era esse de desmatamento”, nas palavras de Higinio Ortiz.

É interessante notar que um dos aspectos salientes do processo era o de que as populações das comunidades começavam a falar em termos de seu próprio localismo em relação à “comunidade internacional”, ao passo que seus esquemas de referência exterior prévios sempre haviam sido nacionais. Os diferentes grupos étnicos e profissionais tinham distintos modos de lidar com essa nova percepção.

Os fazendeiros locais, alguns dos quais tinham antepassados que vendiam bananas ou outras frutas tropicais no mercado internacional, e que agora vendiam seus bifes no mercado de carnes no centro do México, não tinham dificuldade em compreender os desafios da nova situação mundial. Luis Pedrero, descendente de uma próspera família de fazendeiros exportadores de Las Mercedes, quando perguntado sobre o futuro do México, respondeu: “bem, não tão

bom assim, não apenas do México, mas de toda a comunidade, de todo o mundo (...) O que precisamos é de cultura e conhecimento. De outra forma, destruiremos o mundo.”

A população da cidade de Palenque tampouco tinha qualquer dificuldade em entender os vínculos entre o mundo local e o exterior. Contudo, visto que estavam distantes dos problemas do desmatamento – sua região havia sido devastada na década de 60 – não se mostravam tão preocupados com os problemas de transformação global em relação ao quadro mais tradicional das relações internacionais. Ainda assim, alguns deles repetiam o que haviam ouvido na televisão sobre o “buraco de ozônio”. Miguel Hernandez, guarda noturno, quando indagado sobre a questão do futuro do México, respondeu:

Vejo o futuro do mundo muito mal⁴⁵. Os governos tomam uns aos outros pela mão, mas quando um deles fica furioso, eles começam a atirar. Há muita violência na América Central; devemos estar preparados para o futuro, para ver o que vai acontecer. No mercado comum, os países industrializados levam a melhor, levam a vantagem.

Embora tendo partindo de diferentes pontos de vista, o mesmo apego a esquemas anteriores de relações internacionais foi encontrado em outros grupos profissionais no Palenque. As autoridades governamentais locais, ao discutirem questões internacionais, imediatamente colocavam a discussão no contexto da soberania:

O que acontece em Marqués tem tudo a ver com a soberania. Primeiro, eles colonizam Palestina e Corozal, durante o regime de Echeverría; em seguida, desde 1878, desceram ao longo do rio Lacantún, os *ejidos* na margem leste; em 1980-81, a colonização orientada pelo governo avançou ao longo das margens do rio Chixoy, dos [*ejidos*] Roberto Barrios, Flor de Cacau e Quetzalcoatl. Ali eles tiveram toda a ajuda de que necessitavam: colhedoras mecâ-

⁴⁵ Notar a maior importância dada à questão mundial.

nicas, um ano de milho, e assim por diante. Tudo isso por causa dos imigrantes guatemaltecos ilegais que expulsaram os trabalhadores agrícolas mexicanos. Mais pessoas vieram e decidiram ir para os *ejidos* ao longo da fronteira: Nuevo Orizaba (...) Boca de Chajul. Tudo tem a ver com a defesa da soberania nacional.

Esse mesmo tema ecoou nas palavras de um grupo diferente, o dos professores da escola primária. Um deles, Genaro Almada, colocou o assunto nos seguintes termos: “Em primeiro lugar, eu me sinto membro de meu Estado [*chiapaneco*], depois mexicano, depois americano (...)”⁴⁶ Eu me identifico muito com os países sul-americanos (...) e não com o do Norte.” Os estudantes tendem a seguir o mesmo caminho, como demonstra o secundarista Miguel Angel Palacios: “O futuro do mundo está nas mãos dos países desenvolvidos. Se eles decidem que é isto, então tudo está terminado. Eles têm muitas armas e meios de destruir o mundo”⁴⁷.

Contrastando de forma marcante com essa visão, as percepções entre os fazendeiros da floresta de Lacandón, a sete horas de jipe do Palenque, estavam voltadas para as transformações globais. Foram detectadas sete percepções sociais mais importantes sobre desmatamento e sustentabilidade. Com relação ao vínculo entre o local e o global, a percepção “independente” do fazendeiro era mais ou menos a seguinte:

As mudanças na floresta terão conseqüências mundiais. Em escala mundial algo vai acontecer, e é por isso que todos se preocupam. Os *gringos* [norte-americanos] e japoneses são os segundos deuses, eles pagam ao governo mexicano para que a floresta não seja destruída. Eles es-

⁴⁶ O termo “americano” em muitas partes da América Latina é geralmente empregado para qualquer pessoa que more no Novo Mundo, como usado no período colonial. Em contraste, os cidadãos dos Estados Unidos são chamados *norte-americanos* ou *estadunidenses*, ou são referidos pelo termo prático de *gringos*.

⁴⁷ Note-se que essa entrevista foi feita no verão de 1991, após a queda do Muro de Berlim.

tão cada vez mais acima todo o tempo, estão quase tocando os deuses. Eles acabaram com tudo, não protegeram nada em seus países, é por isso que querem conservar aqui.

Artemio Benitez exprimiu-se de forma idêntica. Em outras variantes, os europeus, as agências internacionais, freqüentemente o Banco Mundial, ou ainda uma “comunidade internacional” abstrata, são vistos como adversários no tumulto em torno da questão da floresta.

Na percepção diferente dos fazendeiros, o tema da soberania suplanta o do desmatamento, como pode ser visto nas palavras de Aaron Velazquez:

Estamos próximos da Guatemala, e eu acho que estamos aqui como cuidadores, como soldados, porque há guerrilhas lá, e por isso eles nos mandam aqui; estamos em perigo aqui porque se a guerra piora por lá, o governo mexicano tem que nos proteger. Ele deve levar isso em conta porque estamos defendendo nossa terra.

Entre os índios, a questão da soberania nacional é raramente mencionada, e o quadro de questões internacionais ou globais é praticamente ausente. Sua principal preocupação é seu tratamento pelos *ladinos* e pelo governo nacional. Nas comunidades da floresta – chol, tzeltal e tojolabal – os migrantes tendem a viver entre si, embora partilhem elementos comunitários com os mestiços. Um caso especial é o dos índios lacandón, descendentes dos maias, que vivem na floresta há milênios. Os grupos lacandón, os metzabok e os najá têm uma idéia clara dos vínculos internacionais porque tiveram contatos desse nível durante toda a vida de trabalho de Gertrude DUBY, uma admirável defensora da preservação da floresta e da cultura lacandón.

As percepções sociais sobre os vínculos entre o local e o global, entre esses diferentes grupos na região, foram influenciadas no início da década de 90 por vários eventos. Primeiro, as visitas de autoridades de instituições internacionais – Banco Mundial, FAO, organizações como a *Conservation International* e outras. Segundo,

pela famosa visita de uma autoridade do Banco Mundial que chegou de helicóptero no centro da região de Marqués de Comillas. O Banco Mundial financia diversos programas de agricultura sustentável, incluindo um seringal e projetos de reflorestamento. Antes, apenas o Governador do Estado e o Presidente, ou autoridades de nível semelhante, eram vistas como passageiros de helicóptero. Com essa visita, um novo nível de referência foi claramente estabelecido na mente da população local, ligado a um nome significativo: Washington.

Em 1991, um artigo de jornal publicado em um dos principais periódicos do México, assinado pelo presidente do “Grupo dos Cem”, grupo ambientalista internacional liderado por escritores e artistas mexicanos, acusava diretamente os fazendeiros da floresta Lacandón de destruírem os recursos silvestres. Em uma reunião de fazendeiros, à medida que o artigo era lido em voz alta, os fazendeiros injuriavam, cuspiam e se dispunham a afrontar fisicamente o escritor. Conversando com eles posteriormente, ficou claro que eles tinham começado a perceber que um grupo nacional tinha feito aliança com ambientalistas internacionais, e que essa coalizão visava a retirar deles suas árvores e/ou casas.

Para se chegar a uma visão comparativa de tais percepções entre diferentes grupos na região, foi realizada uma pesquisa; nela, 13,4% dos entrevistados acreditavam que a “comunidade internacional” sofreria mais se a floresta desaparecesse⁴⁸. Os fazendeiros, por exemplo, explicaram afirmando que “eles dependem de nós, fazendeiros; de outra forma, não terão nada para comer.” Ou “por causa do aumento do calor, suas poluições [*sic*] vão chover [sobre eles].” Ou simplesmente “porque Montes Azules [a reserva de biosfera] é o

⁴⁸ Foi entrevistado um universo de 432 pessoas das seguintes comunidades: quatro vilarejos da floresta: dois vilarejos de fazenda na região do Palenque, onde a maior parte dos fazendeiros havia-se tornado empregados de ranchos e trabalhadores; dois grupos urbanos na cidade de Palenque – o de mais alto nível de renda, composto por comerciantes e proprietários, e o de mais baixo nível de renda, formado por empregados e trabalhadores; e, finalmente, os criadores de gado, que foram entrevistados como grupo especial, tendo em vista sua influência nos eventos locais e regionais.

pulmão do mundo.” Vale notar que a imagem mais popular entre os fazendeiros era a de “pulmão do mundo.”

Em contraste, entre os fazendeiros de duas comunidades perto do Palenque, o quadro internacional estava praticamente ausente, provavelmente porque nenhuma de suas atividades econômicas os ligava a assuntos internacionais de qualquer tipo. No Palenque, por outro lado, o grupo de renda mais elevado mencionou, em primeiro lugar, a comunidade internacional, provavelmente porque todos os grupos e autoridades internacionais passam por Palenque a caminho da floresta, e porque eles ouvem sobre temas globais na televisão.

Os entrevistados também foram perguntados sobre quem deveria ser responsabilizado pela preservação da floresta. Embora fazendeiros e o governo fossem mencionados por um terço dos entrevistados, a comunidade internacional também foi mencionada por 10,2% deles⁴⁹. As razões apresentadas foram as de que a comunidade internacional está “em melhor posição”, e que “precisa de oxigênio.”

Resumo

Em síntese, a pesquisa na floresta Lacandón demonstrou por que e como a população local começa a criar uma conceitualização e símbolos ligados às transformações globais. Estudos comparativos desse tipo em diferentes regiões do mundo deverão, creio, enriquecer a atual discussão sobre o desenvolvimento sustentável e a globalização.

Recomendações de pesquisa

Baseada na discussão deste capítulo, faria as seguintes recomendações para a futura pesquisa antropológica sobre transformações globais:

⁴⁹ Arizpe e outros, op. cit., p. 145.

1. Estudos etnográficos e levantamento de dados culturais com referências e códigos geográficos para permitir uma análise dos níveis de magnitude, distribuição mundial e dinâmica espacial das interações culturais.
2. Fortalecimento da análise antropológica dos movimentos demográficos, particularmente a dinâmica cultural da migração, e os diferenciais de fertilidade entre grupos étnicos, religiosos ou nacionais.
3. Emprego do método comparativo para estabelecer as principais tendências nas interações culturais em diferentes continentes e regiões, a fim de compreender os processos culturais globais.
4. Análise das interações éticas e simbólicas entre culturas em escala macro através das comunicações globais.
5. Exploração de novos métodos que liguem as percepções sociais locais às tendências de nível médio e global.

De forma mais ampla, a antropologia deve atualizar seus modelos teóricos para ir além da oposição unitária/relativista, propondo uma definição mais ampla do objeto de estudo e incorporando em seu corpo intelectual e teórico as tendências temporais, humanistas e particularistas embutidas em seus métodos etnográficos tradicionais.

Em minha opinião, todo o conhecimento que a antropologia acumulou no último século deveria ser empregado hoje não apenas para examinar, mas também para propor. A antropologia não foi sempre uma ciência passiva; ela tem sido uma ciência ativa, por exemplo, na formulação e revisão de políticas estatais direcionadas a grupos étnicos. Por que, então, não proporia ativamente uma explicação teórica dos processos culturais globais a fim de informar políticas apropriadas para o surgimento de relações interculturais nacionais e internacionais?

Campo social e constelações culturais: reflexões sobre alguns aspectos da globalização

Karl-Eric Knutsson

Introdução

Começarei com uma breve visão de meu ambiente no Nepal, onde vivo e trabalho no momento. O ambiente ilustra alguns desafios fundamentais de ordem empírica, teórica e ética para as sociedades em um mundo de acelerada globalização.

Vendendo sua própria filha para comprar uma TV: a última fronteira do consumismo global⁵⁰

Há um enorme mercado sexual na Ásia do Sul e do Sudeste. Uma das características mais assustadoras é o tráfico de meninas do Nepal para países vizinhos. O governo do Nepal estima que somente o número de nepalesas na Índia se eleve a cerca de 200 mil, das quais 20% podem ser crianças. Um grande número de meninas e jovens mulheres são raptadas ou vendidas por seus próprios pais,

⁵⁰ Resumido de O'Dea, 1993: 6-34.

maridos ou parentes, ou por amigos da família – pessoas nas quais as jovens haviam colocado sua confiança.

O potencial gerador de renda do mercado sexual tem – se é que tem – poucos rivais no nível dos vilarejos. O comércio sexual oferece a possibilidade de um salto qualitativo nos ganhos semelhante ao que é possível obter em um ambiente socio-econômico com altos níveis de educação, indústrias e serviços de pequena escala, e onde abundam oportunidades de emprego assalariado. Como a zona rural do Nepal carece no momento da maioria desses fatores, o mercado sexual exerce enorme atração econômica.

Os novos recursos podem sustentar novos estilos de vida radicalmente diferentes, especialmente no caso da maior parte dos parasitas masculinos que vivem da exploração sexual. Eles podem gastar seu tempo de lazer e ainda ter acesso a recursos muito maiores que os de um trabalhador agrícola.

O aumento dessa renda “fácil” rapidamente enfraquece a única rede de segurança disponível para os pobres: a solidariedade coletiva e os valores do grupo de trabalho. Sem estes, as possibilidades de prover a existência nas montanhas são severamente reduzidas.

A brutalização dos relacionamentos entre famílias envolvidas no tráfico agrava as disparidades entre os sexos e a inferioridade de gênero. As meninas e mulheres, mais fracas social e economicamente que os homens, são ao mesmo tempo alvos, recursos e vítimas.

Em sua visão do problema, O’Dea (1993) indaga: “Quem são os clientes?” Como os vendedores, os clientes variam de origem e status socio-econômico. Há cerca de 300 mil nepaleses que migram sazonalmente para a Índia, e 150 mil no exército e atividades de segurança. A maioria deles é composta de solteiros; os outros estão separados de suas mulheres e crianças. Nem todos compram o sexo. Contudo, dos que o fazem, muitos preferem estar com garotas de seu próprio tipo, que partilham das mesmas origens e língua. Além desses, e da clientela indiana, muito maior, há também os turistas da região e de todo o mundo. Estes incluem um “clube” exclusivo para homens de uma região afluyente próxima, desejosos de pagar preços elevados por “algo especial.” Muitos registros colocam as meninas

e mulheres nepalesas nessa categoria. O preço pago por virgens e menores pode ser muito alto. Leilões especiais para meninas foram estabelecidos para satisfazer essa demanda. A prostituição infantil – onde a maior parte das virgens potenciais são encontradas – constitui uma crescente preocupação por esse motivo (O’Dea, 1993: 9).

Quem controla o mercado? Pelo que sabemos, os controladores vêm de diversas origens socio-econômicas e detêm diferentes níveis de poder. Os mais imediatos são mercadores inescrupulosos, que possuem bordéis, hotéis e restaurantes; madames envolvidas no pagamento, tráfico e administração de bordéis; cafetões e “homens fortes” que violam e torturam garotas e estão dispostos a reter alimento e água até que elas “cedam.” As meninas são parte de um processo de vitimização causado pela deterioração moral, culturalmente elaborada, e pelo sofrimento físico. Os métodos adotados pelos controladores fazem as “mulheres e crianças sofrerem uma metamorfose lenta ou rápida de pessoas respeitáveis, com dignidade e liberdade, em vendedoras de sexo e escravidão” (Rozario, in O’Dea, 1993: 9). O mundo exterior está penetrando tristemente nas colinas do Himalaia, em companhia do submundo, gerando novas aspirações, imagens e recursos. Mas o preço da mudança é alto. O mercado em expansão é o do sexo, que traz doenças (HIV e AIDS) transmitidas pelas que voltam – escapadas, libertas ou aposentadas –, e, pior ainda, uma nova geração de crianças violentadas, roubadas de sua infância e de seus direitos humanos, e frequentemente traumatizadas por toda a vida.

Na discussão dessa pirâmide de tormentos, não se pode negligenciar as implicações do fluxo de dinheiro corrupto que a manutenção do mercado sexual exige. Afinal, a grande empresa continua, embora o tráfico e a prostituição femininos sejam ilegais nos países da região, e embora todos tenham ratificado a Convenção Internacional sobre Direitos da Criança, tendo incorporado esse instrumento no direito nacional. Isso indica claramente como o mercado sexual logrou penetrar em todos os níveis da sociedade – locais, regionais e internacionais.

Por trás de todos os controladores imediatos, outras forças – pessoais e impessoais – trabalham direta ou indiretamente para criar

e manter uma situação que, no final, transforma meninas em bens de troca em um mercado regional e global de exploração feminina e violência sexual. Entre essas forças há desigualdades globais, regionais e nacionais que geram e mantêm a pobreza e o aumento do consumismo, eficazmente comunicado pela mídia, pelo turismo e pela globalização dos mercados. O abuso de meninas nas colinas do Himalaia constitui uma horrível medida do sucesso da expansão dessas forças globais.

Em síntese, o mundo está penetrando nas colinas do Tamang, e sua população está expandindo seus contatos com o mundo. De alguma forma, isso sempre ocorreu. Mas obviamente isso está ocorrendo de novas formas hoje, em períodos de tempo mais curtos, e com conseqüências morais mais radicais para a construção e administração da “realidade” por parte desses povos. É como se o povo do Tamang estivesse ao mesmo tempo assistindo e atuando em vídeos bem distintos ao mesmo tempo: alguns produzidos localmente, alguns editados e legendados em cidades vizinhas e alguns copiados de lugares distantes.

O que há de global nisso? Podemos chegar a uma perspectiva teórica mais útil para nossas questões sociais e culturais, combinando nossa etnografia com reflexões sobre a globalização?

Talvez sim. Porém – e este é meu principal argumento neste capítulo – apenas se estivermos dispostos ao mesmo tempo a discutir alguns dilemas fundamentais dentro da teoria das ciências sociais. Assim, podemos também ponderar as responsabilidades da antropologia em relação a situações e processos, tais como os que violam e desumanizam as vidas de milhões de meninas e mulheres jovens na Ásia do Sul e do Sudeste e em outras partes do mundo atual.

Reflexões preliminares

“Tudo o que podemos dizer sobre praticamente tudo é quase nada” (Boulding, 1956: 4). Apesar disso, é “urgente”, como afirma o geógrafo Torsten Hagerstrand (1986: 193 e ss.), “olhar a matéria e ver se não é possível dizer algo útil sobre pelo menos uma porção

considerável de tudo ao mesmo tempo.” Se não ousamos fazer isso, não temos nada o que fazer aqui.

A palavra “globalização” soa muito impressionante e complexa. Mas é realmente mais impressionante e complexa do que pode ser dito sobre outros territórios ou arenas dentro das quais diferentes formas e aspectos da vida humana evoluem e são representados? A escala parece diferente quando comparada com a que os observadores da vida social estão acostumados; mas é esse mesmo o caso? São realmente mais largas as escalas e distâncias nas paisagens de diferentes dimensões, ou não teriam de fato as escalas entrado em colapso, e as distâncias sido suplantadas?

Em minha infância, tive uma imagem do mundo como uma série de anéis de Saturno nos quais eu sucessivamente entrava e incorporava, andando sobre todos os tipos de pontes e usando conexões planejadas e não esperadas. Essa simples versão da história do imigrante no mundo – tão semelhante à da criação, pelos imigrantes, de cabeças de ponte e a subsequente expansão em uma nova terra, que frequentemente dura gerações – não é mais adequada, ou pelo menos não tanto assim. Cada vez mais, o inverso é verdadeiro. Os anéis exteriores estão vindo em minha direção, cercando-me e entrando em mim, com poeira cósmica e tudo, mais rápido do que eu posso planejar ou elaborar minhas próprias estratégias.

O mesmo é verdadeiro para a dimensão do espaço social e para o espaço do conhecimento e dos símbolos. Movemo-nos através do que nos envolve ativa e conscientemente. Ao mesmo tempo, e cada vez mais rapidamente, outros espaços, ou, como deverei chamá-los adiante, campos e constelações, gerados e mantidos sem nossa participação ou conhecimento (pelo menos até nos atingirem), estão-se movendo em nossa direção, dentro de nós e através de nós. O mundo parece encontrar-se cada vez mais em todos, embora todos não se encontrem no mundo.

Outro sentimento fundamental é que parecemos testemunhar cada vez mais uma luta entre o mundo conforme experimentado por pessoas normais e o mundo conforme classificado pelos fenômenos relativamente recentes da ciência. Em nossas vidas cotidianas, não nos preocupamos muito sobre alguns setores da realidade. Também

viajamos entre idéias, análises, experiências e práticas sem necessariamente identificar com que fase de nossas atividades estamos preocupados em dado momento. Parece que nossas imagens da realidade estão-se tornando cada vez mais organizadas de acordo com alguns modelos de desagregação artificial que, por sua vez, influenciam as formas nas quais as pessoas realmente têm experiências, organizam, interpretam e administram suas vidas.

A razão desse meu exercício *não* é que parecemos viver *agora* em algum tipo de sistema ou sistemas globais. Se aplicarmos o conceito de tempo com suficiente generosidade, suponho que tenha havido processos de globalização desde o início de nossa existência nesse planeta. Meu propósito, ao contrário, é perguntar como podemos ser mais capazes de lidar e entender as conseqüências da dramática transformação na dimensão espaço-temporal, geradas por transformações (talvez avanços) no conhecimento e na tecnologia que criaram campos sociais em rápida expansão e por meio dos quais as pessoas interagem através de distâncias globais e compartilham e se comunicam por meio de constelações globalmente dispersas de conhecimento, valores e aspirações. Devemos lembrar-nos de que é precisamente em situações desse tipo que devemos direcionar nossa energia para avaliar a natureza de nossos pressupostos teóricos, ocultos ou explícitos – a fim de mudar não apenas nossos mapas, mas também nossos instrumentos de orientação e exploração (Kuhn, 1962).

Como todos os conceitos vastos – especialmente os que rapidamente se tornam moda –, a globalização me dá um sentimento de desconforto. Claro, ela soa bem, como os conceitos de cidade global, internacionalismo e universalismo. Ela se refere a contatos e comunicações entre pessoas, a um “desenvolvimento com cooperação”, e assim por diante. Mas se vasculharmos a superfície de todos esses termos, por mais honestamente que tenham sido propostos, torna-se claro que sua ampla aceitação é, em si, o resultado de características muito preocupantes. Uma dessas características é a de que eles são todos, de alguma forma, purificadores por natureza: termos que soam bem e são portanto muito eficazes para acobertar o neocolonialismo, a dominação econômica, a dependência e as expressões similares do jogo global de poder.

Afinal, de que percepção de global é que estamos falando, e o que deve ser globalizado? Outro fator que contribui para a ampliação e rápida aceitação de um termo tal como “globalização” é seu caráter de manto. Infelizmente, conceitos dessa natureza, agregados em níveis nos quais parecem adquirir vida própria, tendem a paralisar o trabalho do cérebro, ao invés de estimulá-lo. Frases como “o desenvolvimento requer”, “somos todos interdependentes” e “a globalização é o futuro” são enunciadas como se se referissem a valores irrefutáveis. O ano de 1984 veio e se foi, mas a linguagem do livro de Orwell, do mesmo título, permanece viva e está-se tornando cada vez mais frequente e persuasiva. Devemos estar atentos a esses perigos, para que não criemos uma nova terminologia para a continuada distorção do conhecimento e abuso de poder.

O que, então, é global na globalização? Apesar do que percebemos como o encolhimento do mundo, nós não vivemos de fato em um nível global, mas em algum contexto localizado como a cidade de Tokha, no vale do Katmandu, ou no *Upper East Side* de Nova Iorque. O que pode ser global nesses dois lugares é a crescente possibilidade e mesmo probabilidade de que, na condução de minha vida, buscarei recursos físicos, sociais ou mentais – ou derivativos desses recursos – que podem estar essencialmente localizados em outro lugar da terra. Conseqüentemente, tais recursos não são globais *per se*, mas são simplesmente expressões ou manifestações localizadas de algo em outra parte do globo que me atrai quando implemento vários projetos, ou que são suficientemente poderosos para influenciar as condições nas quais posso elaborar e administrar tais recursos. Portanto, o que é global não pode ser restrito a um tipo de entidade específica. A única alternativa, assim, passa a ser buscar o global na esfera dos relacionamentos. Algo é global porque é gerado e mantido por meio de relacionamentos que conectam, combinam e direcionam o uso de recursos físicos, sociais e mentais localizados em várias partes do globo.

O tema verdadeiramente novo, por conseguinte, não é tanto o de que o mundo está-se tornando um, mas que, pelo menos por um período de tempo considerável, está-se tornando “muitos”, e que cada vez mais opera em escala global e se relaciona de formas

novas e rapidamente cambiantes. Dessa forma, temos que avançar de um estudo de unidades mais ou menos discretas em direção a situações nas quais diferentes meios de acesso à tecnologia, transporte, comunicação e informação geram uma série de mundos menores ou maiores, acessíveis ou inacessíveis, administráveis ou não-administráveis, dependendo do controle relativo desses fatores que se interpenetram.

Desejo aqui sublinhar o que pode parecer um paradoxo. Há certamente vários contatos, interações e fluxos entre esses muitos mundos (ou campos). Há portanto uma abertura entre eles. Todavia, visto que são todos limitados de alguma forma pelo invólucro global, esses mundos são cada vez mais afetados pela transição de sistemas abertos – em termos práticos e teóricos – para sistemas fechados ou em fechamento. Não é necessária muita reflexão para compreender que hipóteses aparentemente significativas para os sistemas teoricamente abertos podem ser irrelevantes ou conduzir a erros se um sistema está fechado ou em fechamento. As discussões recentes sobre a economia “de mundo cheio” ilustram esse ponto.

Deixem-me apontar outro paradoxo aparente. Para tratar do problema do mundo que se encolhe, antropólogos necessitam alargar seus campos de pesquisa. Isso exige, entre outras coisas, que quaisquer quadros conceituais ou instrumentos propostos sejam construídos de forma que sirvam à exploração, descrição, análise e reflexão sobre qualquer tema social ou cultural, qualquer que seja sua natureza e em qualquer escala ou nível em que esteja localizado. Também exige que vejamos mais de perto nossa conceitualização em todos os níveis, incluindo os de maior agregação e, portanto, os de menor escrutínio.

Por exemplo, embora possa usar termos amplos como “sociedade” por conveniência e para a comunicação, tais termos não são muito úteis em uma tentativa de compreensão dos diferentes aspectos e dimensões da condição humana, ou de processos de globalização. Por sua natureza sintética e pela impossibilidade de manuseio, essas construções arquetípicas ilustram os piores temores de Kant sobre vastos conceitos que descrevem pouco e explicam menos ainda. Servem como “mantos” que cobrem, mais do que revelam. Tal-

vez uma fórmula de compromisso entre a clareza conceitual e a conveniência seja empregar esses conceitos como termos denotativos, conforme sugerido para a sociedade por Eric Wolf (1982: 18): “designar um conjunto empiricamente verificável de interconexões entre pessoas, na medida em que nenhum pré-julgamento avaliativo seja adicionado sobre seu estado de coesão interna ou sua falta de vínculos em relação ao mundo externo.”

O conceito de cultura gera preocupações semelhantes. A recente discussão entre Wallerstein e Boyne (Featherstone, 1990) demonstra a relevância de minha inquietação. Mesmo com toda sua dependência do evolucionismo e positivismo marxista, Wallerstein (1990: 65) saiu desse debate com menos machucões que Boyne, simplesmente por este argumento:

Quanto à importância do estudo da “cultura”, minha impressão é idêntica à que sinto sobre o estudo da “economia” ou da “política.” Trata-se de um não-tema, inventado para nós pela ciência social do século XIX. Quanto mais cedo tirarmos de nossa cabeça essa trindade não-santa, mais cedo começaremos a construir uma nova ciência social histórica que nos tire desses muitos fundos-de-poço nos quais nos encontramos. Enfatizar a “cultura” a fim de contrabalançar a ênfase que outros colocaram na “economia” ou na “política” não resolve o problema; na verdade, apenas o torna pior. Devemos superar toda essa terminologia (...) Confesso que não tenho nenhuma solução fácil para oferecer. Sou tanto vítima de minha educação quanto meus colegas. Então acabei empregando a linguagem conceitual existente para me comunicar. Mas afirmo que estou em busca de uma melhor linguagem, e que as análises de sistemas mundiais, se é que têm valor, são parte dessa busca, uma encarnação de nossa busca coletiva por uma concepção radicalmente revisada.

Contudo, a despeito dessa visão e de seu compromisso – como o meu – de buscar uma linguagem aprimorada, Wallerstein não chega a compreender que o quadro conceitual das “análises de sistemas mundiais” sofre da mesma fraqueza que ele deseja curar. Na verdade, precisamos estar atentos a esses conceitos empacotados, seme-

lhantes aos de “sociedade”, “cultura”, “sistema”, “comunidade” e outros, que enfatizam o conteúdo como processos e consistência, em vez da flexibilidade e da variação.

Como, então, podemos nos livrar desse dilema imposto pelo emprego convencional desses pacotes taxonômicos irrelevantes? Antes de começar a fazer propostas, precisamos recordar o fato fundamental que o que impede seriamente nossa habilidade de descrever, compreender e lidar com fluxos e processos é no final de contas causado pela natureza classificatória e portanto estática da linguagem humana. Temos que aceitar sobretudo que os problemas criados pelas conexões neurológicas, das quais a linguagem é parte, podem ser superados pela aplicação da linguagem como uma espécie de filme – espelhando o rio da realidade de Tales, que fornece quadros consecutivos e adapta o intervalo entre esses quadros tão habilmente quanto possível à natureza dos fluxos que buscamos apreender.

Entretanto, o fato inevitável é que nossas percepções e nossa linguagem estão congelando nossas percepções e nossas afirmações sobre elas, bem como nossas proposições sobre o que causa essas percepções e, finalmente, as imagens resultantes. Podemos fazer muito pouco até que algum visitante de outra galáxia nos ensine uma nova linguagem de informação continuamente autoprodutora e auto-reprodutora que se identifique ou corresponda perfeitamente aos fluxos constantemente mutáveis de nossos “eventos lá fora”, bem como aos processos que ocorrem “dentro” de nossas imagens. Até então, somente podemos nos recordar de nossa prisão lingüística e admirar os esforços titânicos de James Joyce em seus 17 anos de luta – *Finnegans Wake* (Joyce, 1966) – para fazer a linguagem fluir e mudar, da mesma forma que Anna Livia Plurabelle envolve *Here Comes Everybody* em suas permutas incessantes.

Apesar de nosso destino trágico, deve haver algo simples que possamos fazer. Podemos, por exemplo, escolher empregar uma linguagem que indique – mesmo se não logre capturar – os fluxos da realidade. Podemos usar a estruturação ao invés da estrutura, a valoração ao invés dos valores, o agir efetivo ao invés da ação, e assim por diante.

Interesse, campos e gravidade social

Se aceitarmos a natureza fluida e inconsistente das experiências humanas, as ações que geram e as imagens que criam, já teremos dado um passo importante. Em seguida, sugiro que busquemos uma linguagem que reflita essas visões por meio de metáforas como campos, agrupamentos, constelações, dimensões e aspectos, que podemos temporariamente remover de seu contexto total para a observação e reflexão, sem aprisionar nossos pensamentos para sempre em pacotes bem construídos de setores, estruturas e sistemas.

Porém, infelizmente, não é a natureza fluida da realidade que tem sido honrada com a atenção científica e acadêmica, mas nossa taxonomia e nossa distorção estruturalmente orientada. Não é de se estranhar que continuemos a encontrar o que buscamos e, ao fazermos isso, ampliamos a distância entre a experiência humana e a abstração científica. E, o que é pior – mesmo que façam Platão feliz –, nossas classificações têm sido assumidas ou tratadas sem reflexão como se tivessem uma existência própria. Pelo menos nossa linguagem conceitual deve indicar que não há nada como problemas sociais, econômicos, políticos, nutricionais ou médicos: o que há são problemas com esses aspectos.

As pessoas não vivem em setores. Vivem em uma realidade total em si mesma, que tem uma construção constantemente mutável, e que contém vários níveis ou aspectos distintos, em diversas combinações, constelações e misturas. Esses aspectos da construção social da realidade requerem ao mesmo tempo, talvez paradoxalmente, uma abordagem holística na pesquisa e análise e uma metodologia desagregada, a fim de abordar e “capturar” seus diferentes aspectos e o que é válido e relevante para cada pessoa em cada situação específica. Uma possível solução para esse paradoxo é que, embora as pessoas se voltem para tarefas individuais, o contexto total tem de ser de vez em quando lembrado, refinado e tido como referência, a fim de fazer nossas investigações específicas de forma cada vez mais progressiva, confiável e relevante. Essa é uma das muitas justificativas teóricas para se levar em consideração os contextos e processos globais.

Até aqui fui capaz apenas de indicar a necessidade de mudanças em nossas mentalidades. Isso é importante, na medida em que buscamos reduzir a distância entre a abstração científica e a experiência humana. Precisamos, contudo, evitar o perigo da anarquia intelectual, que pode ser tentadora, mas não muito útil, se queremos comunicar-nos uns com os outros. Tendo reconhecido a natureza basicamente fluida da realidade e o fato de que uma parte importante da ordenação e da estruturação são projeções de princípios aplicados pelo observador, há também, certamente, a necessidade de identificar princípios geradores e estruturadores externos ao observador. Isso convida imediatamente à consideração de atores, agências, interesses e outras fontes para as quais emprego o termo ilustrativo de “gravidade.”

Em uma tentativa de localizar processos sociais, especialmente os de mais larga escala, Marx sempre reinará como um pioneiro gigante, quaisquer que sejam nossas inclinações científicas ou políticas. Todavia, tanto quanto para os evolucionistas aos quais Marx pertencia, há pouco espaço para variações em sua definição de agência, sem as quais as amplas flutuações nas manifestações coletivas do “social” e do “cultural” seriam difíceis de ser levadas em conta.

Um dos primeiros a argumentar de forma consistente sobre a importância de interesses mais específicos aos contextos foi Fredrik Barth. As razões pelas quais sua contribuição não tem sido suficientemente reconhecida não é objeto de minha análise aqui. Uma das razões pode ser sua escolha de empregar uma linguagem próxima da utilizada pela teoria clássica dos economistas, do homem racional e das teorias de maximização, e pelo fato de que ele não articulou de forma suficientemente clara, como o fizeram Bourdieu (1977), Ortner (1984) e Hechter (1987), a interação e reciprocidade entre a perspectiva do ator e a acumulação da ação contínua dentro de algo que poderia ser chamado de estrutura – noção por muito tempo congelada.

Durante as décadas de 60 e 70, houve claramente modismos e rupturas ideológicas que impediram uma compreensão correta de seus escritos e suas intenções. Para mim é óbvio que, se corretamente entendido, Barth estava muito à frente em seu equilíbrio de teoria

focalizada no ator, com ambição estrutural pragmática, e na medida em que a chamada teoria da prática – conforme as definições de Bourdieu e Ortner – eram complementares a suas propostas – e não inovadoras ou alternativas. Seja como for, a combinação de pragmatismo e de tentativa teórica na obra de Bourdieu torna sua descrição de interesse e seu conceito de hábito úteis para nosso trabalho (Bourdieu, 1990: 87 e ss.).

Embora isso também seja um tanto orientado para o conteúdo, o hábito é certamente um aprimoramento nos conceitos de sociedade e cultura. Além disso, ele também nos ajuda a melhor compreender a questão fundamental do desenraizamento e da natureza de diferentes fontes de identidade em um mundo em transformação. Isso é especialmente importante em uma discussão sobre a globalização, que frequentemente tende a enfatizar a erosão dessas qualidades. Contudo, a despeito disso e da visão aprofundada de que a teoria da prática contribuiu para a ciência social, há considerável dificuldade em lidar com problemas de mutações, fluxos, flexibilidades, abordagens alternativas e coisas do tipo. Isso me levou a conceitos como campos e outros semelhantes, metáforas mais dinâmicas. Bourdieu (1990: 87 e ss.) frequentemente se refere a campos, especialmente na medida em que se referem a áreas de interesse profissional. Contudo, eu gostaria de levar o argumento adiante.

Durante o início de meu trabalho de campo, logo encontrei dificuldades com conceitos tais como comunidades e vilas, e mesmo com o termo menos dogmático de “vizinhança.” Achei muito mais útil circunscrever o conjunto de atividades sociais, quer estejam institucionalizadas firmemente, quer de forma mais livre (Knutsson, 1967). Os mais óbvios eram os elementos do mercado local, as instituições jurídicas locais, os vários centros de religião, o contrato de casamento, o conjunto de recursos humanos organizados para a produção, e assim por diante. O mapeamento desses elementos criava uma comunidade de campos que se sobrepunham numa mesma localidade na qual as pessoas mudavam, fácil e prontamente, de um para outro campo, sem consideração séria ou notável de escolhas alternativas. Como indicação da importância desse conceito de campo e dos fatores que o geravam e mantinham, proponho o termo “campo de gravidade social.”

Esse termo é bem diferente do conceito de comunidade como sistema limitado. Uma de suas vantagens é a de que ele me ajuda a superar as fronteiras conceituais artificialmente impostas entre o que podia ser chamado de “dentro” e “fora” e entre níveis de interação. Dadas as diferenças na força de interesses e propósitos, os campos localizados nas principais áreas foram estendidos ou comprimidos, sem criar quaisquer dificuldades teóricas ou práticas – pelo menos não tão extraordinárias – para os próprios atores. Formas essenciais de auto-identificação estavam, em geral, baseadas em campos nos quais a participação era permanente e não-seletiva.

Minha escolha do campo de gravidade social como metáfora central no quadro conceitual para este capítulo não é apenas para ser contemplada. É óbvio, por exemplo, que o conceito de campo está estreitamente ligado ao de nicho. A globalização poderia, por exemplo, ser discutida em termos da globalização de nichos. Poderíamos descrever alguns dos fenômenos, no caso do tráfico de meninas no Nepal, como a criação ou expansão de um nicho povoado e crescentemente controlado por novas espécies de empresários que fazem uso de um mercado em expansão de exploração e violência sexual.

Há duas razões pelas quais – apesar da relativa claridade do conceito de nicho, como formulado por Boulding (1978: 13) – prefiro a metáfora e a criatividade oferecidas pelo conceito de campo gravitacional. Primeiro, o termo “nicho” pertence basicamente à categoria mais rígida dos “conceitos de conteúdo.” Portanto, ele não nos ajuda a compreender como as pessoas podem mais ou menos, ao mesmo tempo, ser membros de diferentes campos sociais e neles interagir.

Segundo, o conceito de nicho é menos adequado à descrição ou explicação de mutações rápidas. A metáfora de campos gravitacionais sociais com centro(s) em certos interesses é muito mais útil aqui. As transformações, por exemplo, obviamente ocorrem porque certos interesses – dada a assimetria sempre presente em qualquer campo e entre tais campos em qualquer tempo – “estão acima” de outros interesses.

Contudo, em outra abordagem recentemente sugerida, Appadurai (1990: 296), introduz a metáfora de diferentes “escapes”, tais

como “etnoescapes, mídia escapes, tecnoescapes, financeirescapes e ideoescapes.” Uma abordagem semelhante, embora mais setorializada, foi sugerida por Boulding (1985). Appadurai qualifica esses conceitos como “construções profundamente perspectivas.” Entretanto, a metáfora de campos gravitacionais sociais baseados em interesses ainda conserva suas vantagens. A maior delas é a de que a criação e a manutenção de campos não estão restritas a nenhum setor ou “escape” pré-definido, que limitam a proposta de Appadurai, mas são sempre contextualizadas, em que pese às classificações simplificadoras que empregamos para nos auxiliar em nossa busca e identificação de diferentes campos. Além disso, a idéia de campo gravitacional social oferece uma correspondência entre as perspectivas de ator/participante e de observador/analista. Mais ainda, a “contextualidade” de sua força vinculante permite interpretações muito variadas de sua natureza pelos participantes em um campo, sem enfraquecer sua habilidade em estabelecer vínculos. Talvez a vantagem mais importante seja a de que qualquer campo gravitacional social contém, ou pode conter, todas as características de todos os “escapes” dos quais Appadurai é forçado a se separar.

Quando proponho mudanças em nosso quadro conceitual e nas metáforas que podem servir como isótopos em nossa pesquisa, estou ciente de que minhas sugestões podem agravar ou esconder os problemas que tento reduzir. Se não aplicamos o maior cuidado no uso de nossos conceitos, então o interesse, o campo gravitacional e a constelação podem, de alguma forma distinta, reintroduzir dilemas ontológicos semelhantes aos que afetam a cultura, a sociedade e outros “conceitos-manto” similares. Podemos criar outro conjunto de pressupostos que – consciente ou inconscientemente – podem transformar em premissas metafísicas os instrumentos propostos para orientação, busca e análise, ao invés daquilo para que se destinam. De alguma forma esses riscos são criados pela natureza congelada da linguagem humana. Entretanto, eles devem ser vigorosamente expostos e resistidos. O melhor antídoto – talvez o único – é estar consciente deles.

Esses riscos são especialmente grandes em relação ao conceito de interesse. Saliento aqui apenas que o interesse sempre precisa

ser contextualmente definido. Ele sempre age sobre um indivíduo. Daí não segue que ele está restrito ao indivíduo. Como no caso da comunidade que já discuti, os interesses podem ser transmitidos de tal forma, e se impõem de tal maneira, que os indivíduos os compartilham facilmente, e de forma preferencial, sem qualquer consideração séria ou notável de escolhas alternativas (Bourdieu, 1990: 108). Sem tentar trazer outras complicações epistemológicas, sugiro que identifiquemos essa agregação empírica de interesse como fonte da gravidade social com o potencial de gerar um campo gravitacional social. Isso não exclui a possibilidade de que esse compartilhamento também possa ser imposto pelo mesmo poder que está por trás de um interesse dominante, sem o consentimento voluntário de todos os membros de um campo.

Dependendo do grau de relacionamentos e da compatibilidade de suas fontes de gravidade (interesses), campos podem combinar-se dentro de constelações de interesses, tal como pode ocorrer em uma vizinhança, em uma empresa de negócios ou em uma nação. Mas também podem desagregar-se temporariamente, ou de forma mais permanente, em componentes de campos gravitacionais mais simples, bem como se reassociar – temporária ou permanentemente – com outros campos, dependendo da natureza e da compatibilidade das fontes geradoras de campos de gravidade. Essa oscilação entre agregação, separação e reassociação, em várias combinações e diferentes durações, parece representar – em termos muito abstratos e gerais – o que ocorre hoje, também em escala global.

Constelações culturais

Ao propor a metáfora dos campos de gravidade social, devo destacar que o campo gerador dessa força gravitacional não pode ser reduzido a um propósito organizacional simplista, ou a algum tipo semelhante de interesse. Ela contém invariavelmente valores, conhecimentos, pressupostos, crenças, preferências de hábitos e estilos de comportamento, idiomas e códigos de comunicação. Tudo isso não apenas condiciona a articulação de interesses: o próprio

interesse é freqüentemente constituído ou influenciado por tais fatores. Eles também representam os aspectos da realidade que são comumente classificados como cultura. Alguns são reforçados no sentido de que estão claramente relacionados, sustentam, mantêm e fortalecem um campo ou uma combinação de campos de gravidade social. Essas imagens têm geralmente alcançado algum grau de validade entre gerações. Outras espécies de imagens têm duração mais limitada, como resultado do teste permanente de eficiência, validade e vantagem comparativa em relação a outras imagens. Elas são combinadas, desagregadas e recombinadas, dependendo dos projetos nos quais estamos envolvidos, ou por causa de seu relacionamento variado com outro campo de gravidade social do qual também fazem parte.

Embora as fronteiras sejam fluidas, alguns conjuntos ou constelações de imagens, idiomas e expressões de significado tendem a coincidir com campos de gravidade sociais. Empregando uma linguagem de senso comum, a “realidade” pode ser descrita como uma combinação de grandes feixes ou dimensões (físicas, técnicas, organizacionais, informacionais e valorativas) que podem ser, para fins heurísticos, separados analiticamente – mas que na vida real são aspectos inseparáveis de todos os nossos projetos. As manifestações e representações dessas dimensões constituem o resultado de esforços humanos nas atividades de exploração, construção das imagens, conhecimento e valoração pelos quais nós usamos, combinamos, emprestamos, inventamos ou reinterpretamos o material disponível. Se as forças de permanência forem suficientemente fortes, podem gerar constelação ou constelações culturais de duração variável que produzem conjuntos de recursos para a construção e manutenção do conhecimento que constantemente ocorre em todos os níveis da gestão diária da vida de todos.

Concebido e entendido dessa forma, o conceito de campo gravitacional social e seu espelho, as “constelações culturais” – experiências de aproximação, como claramente devem ser –, podem ajudar-nos a superar alguns problemas desnecessários ou produzidos artificialmente, além de perspectivas inúteis em estudos sociais e culturais, que constituem reflexões ou pressupostos ontológicos ocultos ou explícitos.

Além disso, as metáforas sugeridas também podem nos ajudar – pelo menos em certo grau – na prevenção, e talvez mesmo na cura, de outra doença acadêmica, que chamaria de acadêmico-centrismo. Isso me lembra um poema da poetisa finlandesa Edith Sodergran, que escreveu: “Você buscou uma mulher / encontrou uma alma / ficou desapontado.” Traduzida para o mundo acadêmico, a mesma visão corresponderia a: “Você buscou sistemas / encontrou pessoas / você é incompetente.” A necessidade de construir ou descrever sistemas e a ênfase na consequência e na consistência é ainda uma grande força – às vezes muito honrável – entre os acadêmicos. O maior problema é o de que a vida real raramente corresponde a esses sonhos. A vida e sua gestão constituem projetos em curso em um ambiente no qual a inconsistência é a norma, e onde a construção de sistemas – ações e idéias – é deixada, para empregar uma expressão da Índia, para as “classes tagarelas.”

Finalmente, embora nebulosas, precisamos de metáforas do tipo que propus para melhor nos equiparmos a fim de lidar com questões de fronteiras, e portanto com a interação entre campos e constelações. Em uma situação na qual o globo é um espaço relevante para muitos e importantes empreendimentos e reflexões humanas, poderíamos esperar que a questão das fronteiras fosse um pouco minimizada. Entretanto, vemos diariamente que o oposto é verdadeiro. Na medida em que os campos de gravidade social e suas variações de constelações culturais são criados, expandem-se, encontram-se, retiram-se ou desagregam, fronteiras de vários tipos proliferam.

O que parecemos testemunhar no momento é uma grande mudança global no que as pessoas vêem como “conjuntos básicos” de fronteiras. Isso, em grande parte, tem raízes nas transformações dramáticas no poder e na natureza das forças de gravidade, tanto organizacionais como valorativas, em alguns campos geopolíticos e econômicos importantes. Mas também acredito que há outro conjunto de fatores: o que, para mais e mais pessoas no globo – a pequena esfera azulada que Neil Armstrong viu do espaço em 1969 – fornece as fronteiras para a expansão e interação de campos, também afetando outros tipos de fronteira.

Em uma mudança paradoxal, o clamor eticamente atraente de Barbara Ward por “apenas uma terra” pode ser interpretado de várias formas. A razão subjacente à sua visão pode, contrariamente à sua intenção, servir como um lembrete eficaz para pessoas e nações, e especialmente para as que estão no centro dos campos dominantes, de que os recursos são limitados, e que sua estratégia deve ser intensificar o controle e maximizar a utilização desses campos estabelecidos. No lado positivo, a conservação e a salvação de recursos, que é uma das maiores recomendações de Ward, não podem ser a única alternativa. As percepções dos limites finais do globo podem conduzir à identificação e desenvolvimento de novos potenciais, novos interesses, novo conhecimento, novos campos e novas fronteiras, que mais uma vez desafiam nossas percepções convencionais das regras de entropia. Identificar e analisar processos desse tipo e sugerir escolhas bem-informadas e eticamente aceitáveis pode ser o maior e mais exigente desafio que nossa profissão jamais teve.

Rumo a uma agenda para pesquisa sobre globalização

É útil, em um projeto científico, identificar e de alguma forma restringir a área de estudo. Uma razão para isso é a experiência kantiana de que quanto mais amplos nossos conceitos, menos eles explicam. Outra razão mais pragmática é “definir como universo dado de pesquisa uma região limitada, e então aceitar o que é nela encontrado (incluindo o que está entrando e saindo, enquanto a observação está em curso)” (Hagerstrand, 1986: 195). Isso deve ser complementado com um desejo constante de alterar a definição de uma “área de pesquisa” de acordo com as chances de conhecimento, definição de problemas, aplicação de metodologias, conclusões teóricas e novos pressupostos teóricos gerados constantemente por um estudo (cf. Tornebohm, 1974; Knutsson, 1990). Estendida a suas últimas conseqüências filosóficas, essa abordagem constitui não apenas um passo para a restrição e tentativa de lidar com as complexidades inerentes a qualquer área de pesquisa, mas também está ligada a características fundamentais da condição humana.

Estamos em última instância sujeitos à prisão espaço/tempo dentro dos limites formados pelas velocidades pelos quais é possível mover e reunir elementos, pela capacidade limitada de membros da população de se engajarem em mais de uma tarefa ao mesmo tempo; pelo número limitado de cordas de salvamento nas quais podem agarrar-se para alcançar cooperação; e pela capacidade limitada de espaço para oferecer lugar para bolsões de ordem local e para movimento dentro do mesmo espaço [Hagerstrand, 1986: 212].

Por motivo de conveniência, isso poderia ser tomado como ilustração de uma abordagem “sistêmica”, embora ambiciosa, incluindo as quatro dimensões convencionais, bem como as da mente, significado e propósito. Transferida para a questão da globalização, a ilustração nos força – se queremos compreender a natureza das alternativas e o número de possibilidades que essa abordagem nos oferece – a estender suas fronteiras para coincidir com as fronteiras do próprio planeta Terra.

Trata-se de uma abordagem que certamente nos dá uma perspectiva útil para pesquisa sobre processos de globalização, embora necessite de muitas qualificações. Eu a incluí aqui por dois motivos principais. O primeiro é que se queremos realizar estudos dessa natureza, devemos de alguma forma lidar com o problema das fronteiras, sejam as empiricamente suscetíveis de mapeamento, sejam as elaboradas de forma mais teórica. A partir das fronteiras, é possível “descomplexificar” os problemas e desagregá-los a fim de buscar um “projeto de pesquisa” realizável. A segunda razão é a de que a definição de um “território limitado” de pesquisa em dimensões espaço-temporais nos tira da análise simplista de conteúdo e do emprego convencional de conceitos parciais de conteúdo e nos leva a enfatizar processos, campos, fatores geradores de campos e as constelações em transformação de tais fatores, com base em alguma forma de energia gravitacional, tais como interesses, propósitos ou aspirações, ou em direção a conceitos similarmente dinâmicos, como o de localidades, usado por Leeds (1973).

É contra esse pano de fundo que desejo levantar algumas questões adicionais que podem nos ajudar a identificar tópicos para pesquisa sobre processos de globalização e fazer algumas sugestões sobre a contribuição da antropologia. Não pretendo estar ciente de todos os problemas – ou mesmo do mínimo necessário – que precisamos enfrentar. Ao mesmo tempo, tenho de evitar tratar de outros problemas dos quais estou ciente. Lamento essas deficiências. O primeiro é simplesmente esperado, e o segundo deve ser aceito, na medida em que estou tentando tratar de questões de alto grau de complexidade, e que portanto preciso evitar a supercomplexidade.

Como tudo é muito complexo e de certa forma se relaciona com todas as outras coisas, pode ser útil de alguma forma circunscrever e aproveitar dessa complexidade como problema, para que seja permitido operar em um nível mais pragmático de simplificação honesta. Isso é muito diferente da simplificação empregada pelos viciados na taxonomia (que constituem a maioria da comunidade científica). A qualificação da honestidade também significa que se está lutando para manter os vínculos e correspondências entre experiência e abstração, e prover de forma consciente canais de comunicação entre as proposições livres de complexidades e as complexidades que delas derivam, ou às quais se referem.

Já me impus, no início deste capítulo, outro imperativo um pouco exigente, qual seja, o de que qualquer que seja a natureza dos instrumentos que propuser, sua aplicação não deve ser restrita. Em outras palavras, esses instrumentos devem ser construídos de tal forma que nos sirvam na exploração, descrição, análise e reflexão sobre qualquer assunto social ou cultural, qualquer que seja sua natureza e escala, e qualquer que seja o nível em que se encontrem. Na busca desse ambicioso projeto, tento estar ciente da complexidade sem nela me afogar. Morin (1986: 63) tem conselhos úteis para esse exercício:

O problema da complexidade não está na natureza completa, mas incompleta, do conhecimento. Em certo sentido, um pensamento complexo tenta levar em conta o que está descartado e excluído, em um tipo de pensamento mutilador que chamo de simplificador, e, portanto, ele combate não a falta de completude, mas a mutilação. Por

exemplo, se pensarmos no fato de que nós somos seres físicos, biológicos, sociais, culturais, psíquicos e espirituais, a complexidade é obviamente o que tenta ligar ou identificar esses aspectos por meio do destaque das diferenças entre eles; por seu turno, o pensamento simplificado separa esses diferentes aspectos ou os unifica por meio de uma redução mutiladora. Portanto, nesse sentido, o objetivo manifesto da complexidade é estar consciente dos vínculos quebrados por essas separações entre disciplinas, entre categorias cognitivas, e entre tipos de conhecimento. De fato, aspirar à complexidade significa ter como alvo a multidimensionalidade. Isso não implica dar todas as informações sobre um fenômeno observado, mas respeitar suas diversas dimensões.

Algumas sugestões de antropólogos para antropólogos

A complexidade não deve ser tratada apenas no nível do pensamento. Como antropólogo, estou muito preocupado com o fato de como podemos observar, documentar e analisar constelações mais complexas de transações, aglomerações de artefatos e redes vastas e fluidas, fazendo observações e análises em escalas mais amplas do que estamos acostumados em nossa comunidade profissional de trabalhadores de campo em pequena escala.

A antropologia, com suas tradições teóricas e metodológicas, tem tido dificuldades especiais em lidar com os temas da globalização. Ela tem tido dificuldades até em compreender sua importância. Wolf, Worsley e Hannerz são exceções, e não a regra (Wolf, 1982; Worsley, 1984; Hannerz, 1990).

Não pretendo rever aqui as contribuições até agora feitas, de natureza antropológica ou outra. Em vez disso, desejo fornecer alguns exemplos que se relacionam a minha trilha conceitual anterior nas vastas paisagens da globalização. Eles também ilustram o tipo de questões de que cada vez mais precisamos tratar.

Sem pretender formular uma definição do que pode constituir um estudo da globalização, precisamos contudo assumir como base mínima de entendimento que algo em um processo global (de globa-

lização) tem conexão com todo o globo, ou que o globo de alguma forma está conectado com o tema das “fronteiras” de algum campo de interação ou comunicação. Isso afetará por seu turno a identificação de problemas de pesquisa, a formulação de pressupostos e nossa pesquisa metodológica. Portanto, precisamos documentá-lo e traçar todos os processos em todos os níveis de manifestação – central, intermediário e aquele no qual as pessoas, quaisquer que sejam suas preocupações, vivem e gerem suas vidas.

Isso não constitui simplesmente um critério vago que a pesquisa sobre a globalização deve cobrir. Isso indica também para onde a antropologia deve direcionar seu principal interesse, e onde ela pode também ter uma vantagem comparativa, qual seja, no estudo de como os processos desse tipo realmente afetam os recursos – materiais, mentais ou feitos pelo homem – que, combinados e recombinados, formam a base da gestão humana da vida em todos os níveis, incluindo o local. Isso pode soar como um velho argumento em favor de um reconhecimento mais amplo da necessidade de incluir a interação macro/micro nos estudos antropológicos. Mas os estudos de globalização devem ir além desse relacionamento, onde o nível macro é introduzido como uma “caixa preta” e se envolve no estudo das manifestações de um processo de globalização em vários níveis, dos atores e permutações nesses níveis, do fluxo dos processos e dos mecanismos que geram esses fluxos. Contudo, nesses temas, que são certamente centrais para qualquer proposta de uma agenda de pesquisa, espero que os exemplos escolhidos forneçam ilustrações mais efetivas do que qualquer tentativa de teorização possa alcançar.

A penetração global e o lucro global: criando “campos de negócio” e uma “cultura de negócio” nos anos 90

Não deve ser surpresa para nenhum de nós que um vasto número de processos dominantes de globalização seja meticulosamente planejado e levado a cabo. Isso tem sempre sido o caso, não importando o “tamanho” do “mundo” definido. A globalização é, nes-

se sentido, semelhante a outros processos baseados no poder, no controle de nichos e na aplicação de informação de forma bastante independente das diferenças de escala. A diferença central nessa conjuntura histórica pode ser o reconhecimento, nas salas de reunião de diretores, nos gabinetes e nos comitês, de que os limites físicos do globo cada vez mais identificam as fronteiras da expansão espacial. Por causa disso, o investimento na energia está sendo concentrado cada vez mais na criação e aprimoramento dos instrumentos necessários para uma maior penetração com vistas ao domínio de um nicho tecnológico, em vez de uma cobertura espacial total. Como o papel agenciador desempenhado pelo Estado ou pelo país se torna cada vez mais indefinido, isso conduz a novos padrões estratégicos e táticos (cf. Griffin e Khan, 1992: 59 e ss.).

Em um artigo recente e precipuamente normativo, Rhinesmith (1991: 25 e ss.) nos dá alguns vislumbres assustadores de tais processos. Ele admite que as estratégias e estruturas globais são importantes, mas sublinha que no centro de uma organização global está sua cultura empresarial. Esse é o meio pelo qual as estratégias e estruturas globais são executadas para assegurar a competitividade e lucratividade globais.

Segundo Rhinesmith, uma cultura empresarial global compreende visões, valores, políticas, procedimentos, sistemas e práticas de uma organização. Estes incluem elementos como: a) uma missão globalmente inspiradora; b) uma visão empresarial global; c) fontes de informação e critérios decisórios globais que reflitam tanto valores globais quanto locais. Esses são perseguidos por meio de “práticas decisórias culturalmente claras”; redes de contatos e mecanismos de integração formais e informais; reuniões e conferências funcionais e corporativas globais; estratégias de carreira globais para os quadros administrativos principais e práticas de treinamento e desenvolvimento de gestão transcultural, bem como centros de treinamento em gestão global para cortes de empregados multinacionais. Uma vez que uma organização tenha alcançado essas “competências culturais”, ela se torna capaz de vasculhar o ambiente global em busca de tendências e fraturas, desenvolver visões e esquemas mentais globais, construir pontes e alianças globais, reformular pro-

blemas globais, criar novas soluções e se comunicar de forma trans-cultural de maneira atuante. O autor argumenta que as organizações que seguem tais agendas integradas podem fazer progressos significativos em direção a um controle global efetivo em suas áreas de interesse e competência, aliando seus povos e culturas com suas estratégias e estruturas globais.

Incluí essas referências telegráficas às estratégias da comercialização global como lembrete de que uma das mais poderosas forças subjacentes à globalização a passo acelerado é ainda a ambição do lucro, proposital, deliberada e inescrupulosa, que esmaga tudo em seu caminho ou transforma o que é percebido como resistência em “campos” subservientes, povoados de bonecas Barbie transplantadas intelectual e politicamente.

Negociando visões mundiais: o caso da adoção internacional de crianças

Um aspecto comparativamente menor da rápida globalização das trocas é a adoção de menores administrada internacionalmente. Isso tem assumido, e continua a assumir, formas exploradoras e abusivas. As crianças são tratadas como mercadorias e exportadas por intermediários inescrupulosos, freqüentemente com a aquiescência de autoridades coniventes ou subornadas. Nos programas mais aceitáveis, a adoção ocorre segundo uma séria busca do propósito de identificação de pais compatíveis – crianças e pais em potencial – para um relacionamento duradouro e benéfico.

Na década de 70, comecei a documentar experiências desse processo internacional muito especial, que em sua versão mais aceitável poderia talvez ser chamado de uma “combinação” cultural, além de seu caráter de troca. Assim, juntei um grupo de assistentes sociais e representantes de grupos ativistas em matéria de menores no Sri Lanka e suas contrapartes na Suécia. Estes últimos eram representantes de agências de adoção e associações de pais adotivos. O fato gerador foi uma campanha de imprensa no Sri Lanka que causou forte agitação contra a adoção internacional, quaisquer que fossem

as necessidades das crianças. A campanha assumiu tons emocionais muito fortes que expressaram o desgosto pelo abandono das crianças por parte do país. Atrás disso, podia sentir-se que a adoção internacional era vista como uma confissão de pobreza, “subdesenvolvimento” e negligência, e que feria o orgulho nacional.

Nesse contexto, tive esperança de que a organização de um encontro razoavelmente prolongado entre os dois lados pudesse lançar alguma luz sobre a natureza e força da reação no Sri Lanka, bem como da reação à campanha entre os que procuravam país. Em segundo lugar, o tema também era interessante em termos da discussão centro-periferia e dependência que ocorria naquele momento.

À medida que a discussão evoluía, algumas das razões para a energia e força das visões do Sri Lanka vieram à tona. O mesmo era verdade para o lado sueco, onde o debate criou uma atitude muito negativa em relação ao que era visto como uma atitude insensível em relação às crianças desprovidas.

Apesar da extensão das discussões, a justaposição das visões permanecia e se aprofundava no processo. A atitude dos pais suecos, dos assistentes sociais e dos voluntários de adoção pode ser mais bem descrita como dogmática. Para eles, a situação era clara. Havia dois conjuntos de necessidades: as das crianças abandonadas ou órfãs que seguiam em direção a uma vida de pobreza e negligência; e a dor dos casais sem filhos na Suécia, que gerava uma “demanda” por adoção. Se essas duas necessidades nos lados opostos da equação pudessem ser encontradas, elas poderiam, como na matemática, eliminar os negativos de ambos os lados, e o resultado seria positivo.

A posição do Sri Lanka era totalmente diferente, mas igualmente forte. O argumento era o de que a equação sueca omitia fatos e qualidades importantes. Conquanto materialmente pobre pudesse ser a vida, o pertencimento à comunidade budista do Sri Lanka constituía a única forma de preencher a necessidade de identidade “cultural” e espiritual. A importância da tradição budista *teravada* era abertamente mencionada. Os habitantes do Sri Lanka não podiam aceitar a responsabilidade de longo prazo de negar às crianças – qualquer que fosse sua situação – a oportunidade da

libertação da prisão constituída pelo círculo de retorno de *Samsara*. Isso poderia apenas ser alcançado em um ambiente budista, que superava com grande vantagem quaisquer benefícios que um estado de afluência pudesse proporcionar. Os habitantes também argumentavam que muitas das necessidades das crianças, tal como percebidas pelos suecos, eram na verdade necessidades dos pais adotivos, ou produzidas pela sociedade de consumo – portanto, artificiais, e, em termos realistas, prejudiciais. Isso não podia ser compreendido e muito menos aceito pelos suecos – cuja abertura à análise cultural era restrita à experiência de algumas viagens turísticas ou leituras sobre o Sri Lanka.

O contato foi rompido. As regras do Sri Lanka para a adoção internacional foram consideravelmente endurecidas. Um processo global de troca com possibilidades de se transformar em um processo mais simétrico de combinação de valores foi enfraquecido, e a intromissão de um antropólogo nessa área tão “importante” foi severamente criticada, especialmente pelos suecos. Dois campos sociais se encontraram, mas nesse caso um contato global não resultou em uma “globalização”, provavelmente porque havia suficiente simetria no poder relativo dos dois campos em interação.

Valores similares, conhecimento diferenciado: a criação de áreas de entendimento entre o global e o local

Miriam Were, jovem queniana da tribo kakamega, foi educada por esforços coletivos da família, de parentes e de membros de sua vila (Were, 1978). Depois de algum tempo, ela se tornou doutora e retornou ao Quênia. Desejava – como muitos de nós – fazer um esforço para expressar sua gratidão por ter sido educada (um processo deslocalizado e globalizado). Ela voltou à sua vila para tentar lidar com os problemas básicos de saúde infantil. Sabia que a infestação de parasitas em crianças constituía um problema central, e que o uso disciplinado de latrinas era a solução. Sua informação foi recebida com ceticismo e rejeição: “Você é mais uma destruída pelos livros”, disseram-lhe. A crença local era a de que as crianças nasci-

am com parasitas, e que os erros morais dos pais – em relação aos códigos de tratamento com seus ancestrais – faziam com que essa condição se tornasse um problema de saúde destrutivo para suas crianças. A solução era coletar fezes das crianças e enterrá-las de acordo com o ritual instruído pelo líder moral da comunidade – chamado pelos estrangeiros de doutor-bruxo. Miriam Were continuou a ensinar e defender suas opiniões, ficando bastante deprimida ao constatar que seriam necessárias gerações para traduzir na prática a mensagem de seus livros.

Em seu desespero, Miriam Were se indagou sobre como poderia manter-se fiel às suas próprias convicções e ao mesmo tempo relatá-las às teorias locais existentes. Ela chegou a uma resposta tentando encontrar “áreas de acordo” nas quais ambas as partes podiam permanecer fiéis a suas idéias fundamentais e, combinando-as, chegar a resultados mutuamente desejáveis.

Ela convocou uma reunião e disse, em essência: “Eu respeito vocês. Vamos fazer o seguinte. Vocês estão preocupados e passam muito tempo identificando a condição das fezes de suas crianças. E então vocês gastam tempo e dinheiro buscando conselhos sobre como lidar com o problema. Vamos tratar do problema, juntos, de uma vez por todas. Vamos cavar fossas coletivas e fazer com que as crianças sempre, ou tão freqüentemente quanto possível, defequem nessas fossas. Façam os rituais prescritos em cada ocasião, sem se importarem com as condições, e tanto as crianças quanto vocês estarão salvos.” Em dezoito meses, e com pequeno apoio da UNICEF, ela sozinha conseguiu persuadir 42 mil famílias – o que representa aproximadamente 240 mil pessoas – a elevar a construção e o uso de latrinas de 3% para 97%. Dois campos de conhecimento foram postos em contato. Entre eles, uma área aceitável de acordo havia sido identificada. Dentro desse quadro, os valores locais e globais em torno da saúde das crianças também foram integrados. A combinação dos dois conduziu a um aprimoramento notável da saúde infantil.

A doutora obteve sucesso graças ao puro bom senso – onde falhei no caso da adoção intercultural –, encontrando uma ponte eficaz entre o conhecimento global e o local, entre práticas globais e locais, e entre valores globais e locais.

Post scriptum

Esses casos e desafios brevemente sintetizados trazem-me de volta ao ponto onde comecei – a realidade tal como vivenciada pelas pessoas. Tais casos ajudam a enfatizar que o tema da globalização deve ser considerado não como uma nova moda, mas como um convite – uma obrigação, na verdade – para olhar de forma mais profunda a natureza e as possíveis contribuições das ciências sociais e, portanto, da natureza de nossos pressupostos fundamentais sobre nossos temas e nossa profissão.

Meus comentários aqui tiveram como objetivo contribuir para esse debate. Afinal, é apenas levando a sério nossas obrigações teóricas que poderemos gerar algum retorno de credibilidade científica e ética para a situação das meninas nas colinas do Nepal – uma proposta que possa fazer da ciência social uma parceira em sua luta pela dignidade humana.

Referências

- APPANDURAI, A. Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: FEATHERSONE (ed.). *Global culture, nationalism, globalization and modernity*. Londres, Sage, 1990.
- BARTH, F. *Cosmologies in the making*. Cambridge, 1987.
- BOULDING, K. E. *General systems theory, the skeleton of science in the image knowledge in life and society*. Ann Arbor, 1956.
- BOULDING, K. E. *Ecodynamics: a new theory of societal evolution*. Londres, Beverly Hills, 1978.
- BOULDING, K. E. *The world as a total system*. Londres, Beverly Hills, 1985.
- BOURDIEU, P. *Outline of a theory of practice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

- BOURDIEU, P. *In other words: essays towards a reflexive Sociology*. Stanford, 1990.
- BOYNE, R. *Culture and the world system*. In: FEATHERSONE, M. (ed.). *Global culture, nationalism, globalization and modernity*. Londres, Sage, 1990.
- O'DEA, P. *Gender exploitation and violence: the market in women, girls and sex in Nepal*. Kathmandu, UNICEF, 1993.
- FEATHERSONE, M. (ed.). *Global culture, nationalism, globalization and modernity*. Londres, Sage, 1990.
- GRIFFIN, K.; KHAN, R. *Globalization and the developing world*. UNRISD, 1992.
- HAGERSTRAND, T. Time-Geography: focus on the corporeality of man, society and environment. In: PLOMAN, E. W. (ed.), *The Science and praxis of complexity*. Tokyo, UNU, 1986.
- HANNERZ, U. *The world creolization*. University of Pennsylvania, 1986.
- _____. *American culture: creolized, creolizing: and other lectures from the NAAS Biennial Conference in Uppsala, May 28-31, 1987*.
- _____. *Cosmopolitans and locals in world culture*. In FEATHERSONE, M. (ed.). *Global culture, nationalism, globalization and modernity*. Londres, Sage, 1990.
- HECHTER, M. *Principles of group solidarity*. Berkley, Univ California Press, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Basic writings*. Nova Iorque, D. F. Kress. 1977.
- JOYCE, J. *Finnegans wake*. Londres, Faber & Faber, 1966.

- KNUTSSON, K. E. *Authority and change: a study of the Kally Institution among the Macha of Ethiopia*. Gothenburg, 1967.
- _____. *Essential health research*. Nova Delhi, UNICEF, 1990.
- _____. *Children and the environment: the Mahatma Gandhi memorial lecture*. Nova Delhi, CSE, 1993.
- KUHN, T. *Structure of scientific revolutions*. Chicago, 1962.
- LEEDS, A. locality power in relation to supralocal power institutions. In: SOUTHALL, A. (ed.). *Urban Anthropology*. Nova Iorque, 1973.
- MORIN, E. On the definition of complexity. In: PLOMAN, E. W. (ed.), *The Science and praxis of complexity*. Tokyo, UNU, 1986.
- NAESS, A. *Vitenskapsfilosofi*. Oslo, 1974.
- ORTNER, S. B. *High Religion: a cultural and political history of Sherpa Buddhism*. Nova Iorque, 1984.
- PLOMAN, E. W. (ed.). *The Science and Praxis of Complexity*. Tokyo, UNU, 1986.
- RHINESMITH, S. An agenda for globalization. *Training and Development Journal*, v.45, n.2, 1991.
- SOUTHALL, A. (ed.). *Urban Anthropology*. Nova Iorque, 1973.
- TORNEBOHM, H. *Scientific knowledge-formation*. Gothenburg, 1974.
- WORSLEY, P. *The three worlds, culture and development*. Londres, 1984.

- WALLERSTEIN, J. *Culture is the world-system: a reply to Boyne*.
In: FEATHERSONE, M. (ed.). *Global culture, nationalism,
globalization and modernity*. Londres, Sage, 1990.
- WERE, M. *Organization and management of community-based
health care*. Nairobi, UNICEF, 1978.
- WOLF, E. *Europe and the people without history*. Berkley, Univ
California Press, 1982.

As mulheres e a industrialização no Caribe: uma análise comparativa da feminização global do trabalho⁵¹

Helen I. Safa

Embora haja variações por países, o período de 1950 a 1980, na América Latina e no Caribe, registrou considerável crescimento econômico, tendo a produção total crescido cinco vezes, e a produção *per capita*, duplicado. A indústria expandiu-se e se diversificou, tendo a produção de manufaturas crescido seis vezes entre 1950 e 1987, enquanto o setor terciário crescia a uma taxa ainda mais rápida, paralelamente ao declínio do emprego agrícola. A população mais que duplicou de 1950 a 1980, e houve uma transição de mercado em direção às áreas urbanas, cuja população aumentou de 40,9% para 63,3% no mesmo período. O crescimento urbano, concentrado em grandes cidades, era largamente devido à migração interna, particularmente de mulheres e adultos jovens, e contribuiu para grandes declínios nos níveis de fertilidade e mortalidade, incluindo a mortalidade infantil. Como resultado, a expectativa de vida aumentou para mais de 60 anos na maioria dos países, com uma crescente percentagem de idosos, especialmente mulheres. O tamanho das famílias se

⁵¹ Este ensaio é uma versão revisada de um artigo intitulado "A reestruturação econômica e a subordinação do gênero", publicado em *Latin American Perspectives* 85 (primavera de 1995), 22 (2): 32-50.

reduziu, particularmente desde 1960, e o número de famílias chefiadas por mulheres cresceu para cerca de 20%. Os níveis educacionais e as taxas de emprego cresceram para ambos os sexos durante esse período, sendo em nível mais acelerado para as mulheres do que para os homens. De 1950 a 1980, o tamanho da força de trabalho feminina na América Latina e no Caribe cresceu três vezes, tendo o nível de participação das mulheres passado de 18% para 26% (ECLAC, 1998a: 7-9; ECLAC, 1988b: 1-3).

Standing (1989) demonstra que esse padrão de “feminização global” do trabalho, com a crescente participação da mão-de-obra feminina e o declínio da participação masculina, não está circunscrito à América Latina e ao Caribe, mas é encontrado em muitos países em desenvolvimento, tanto quanto nos de industrialização avançada, onde a competição internacional, a desregulamentação do trabalho e as medidas de ajustamento estrutural enfraqueceram o poder de barganha dos trabalhadores. A desregulamentação do mercado de trabalho barateia os salários pelo abandono explícito das regras de trabalho formais ou simplesmente enfraquece sua implementação, como nos acordos informais entre o Estado e as multinacionais no sentido de proibir a sindicalização em zonas de processamento de exportações. Isso manifesta uma tendência global de mudança de um padrão de emprego assalariado em tempo integral, com salários fixos e benefícios adicionais, em direção a um emprego sem proteção, causal ou temporário no processamento de exportação, subcontratação e trabalho doméstico no setor informal, características que favorecem o trabalho feminino. As trabalhadoras são preferidas no processamento de exportação porque são mais baratas de se empregar, menos suscetíveis de sindicalização, e têm mais paciência para o trabalho tedioso e monótono das linhas de montagem. Lim (1990: 105) estima que em meados da década de 80 havia aproximadamente 1,5 milhão de mulheres diretamente empregadas na manufatura de exportação nos países em desenvolvimento. Algo entre um terço e um meio das fábricas era de propriedade total ou parcial de empresas estrangeiras, que incluem não apenas multinacionais dos Estados Unidos e outros países industrializados, mas também firmas de outros países de industrialização recente, tais como a República da

Coréia ou Hong Kong. O essencial dessas mulheres está empregado na Ásia, com um percentual crescente na América Latina e no Caribe. Em 1993, a Ásia foi responsável por 55% do emprego mundial no processamento de exportação, enquanto o México, o Caribe e a América Central representavam 31% (Wilson, 1992: 10).

A crise econômica que atingiu a maior parte da América Latina e do Caribe nos anos 80 acelerou a tendência em direção à globalização do trabalho feminino, e ameaçou reverter o progresso das três décadas anteriores. O desemprego e o subemprego aumentaram dramaticamente, o custo de vida subiu e os subsídios estatais para saúde, educação e outros serviços sociais foram cortados, ameaçando minar os ganhos recentemente obtidos pelas mulheres. Ao mesmo tempo, a crise está aumentando a importância e a visibilidade da contribuição feminina para a economia doméstica, na medida em que mais mulheres ingressam na força de trabalho para fazer frente aos mais elevados custos de vida e à decrescente capacidade de ganho salarial dos homens. O percentual de mulheres na força de trabalho cresceu de 32% em 1980 para 38% em 1988 (ECLAC, 1992: 59). A crise econômica também aumentou a demanda por trabalho feminino nas novas indústrias “maquiladoras”, voltadas para a exportação, produto do abandono da economia doméstica de substituição de importações em benefício da promoção de exportações para o mercado internacional. A crescente importância econômica das mulheres, aliada ao crescimento das famílias lideradas por mulheres, está desafiando o mito do homem como o principal ganhador do pão nos lares da América Latina e do Caribe.

O crescimento maciço no trabalho assalariado feminino como resultado da reestruturação econômica tem gerado intenso debate sobre seus efeitos no status das mulheres. O trabalho assalariado simplesmente explora as mulheres como fonte de trabalho barato e se acrescenta ao fardo dos trabalhos domésticos? Ou o trabalho assalariado dá às mulheres maior autonomia e eleva sua consciência em relação à subordinação de gênero? Este capítulo tentará responder a tais questões pelo exame dos fatores que afetam o impacto do trabalho pago sobre o status das mulheres em três países do Caribe hispânico – Cuba, Porto Rico e República Dominicana –, nos quais

realizei extensa pesquisa sobre trabalhadoras industriais desde 1980⁵². Esses países partilham padrões culturais e históricos comuns enraizados no colonialismo espanhol, na escravidão agrícola e na hegemonia dos Estados Unidos, mas diferem radicalmente em termos de política estatal.

Porto Rico e República Dominicana seguiram políticas de industrialização voltadas para a exportação, iniciada em Porto Rico nos anos 50 sob a Operação *Bootstrap*, e serviu como modelo de industrialização para exportação em outros países em desenvolvimento, até mesmo na Ásia. Apesar do atual declínio, o modelo porto-riquenho pode oferecer importantes lições sobre as limitações desse modelo para o crescimento auto-sustentado. A República Dominicana, ao contrário, representa um caso clássico de exportação de manufatura recentemente iniciada, com um total de 135 mil trabalhadores em 385 firmas nas zonas de livre-comércio (Fundapec, 1992: 30), tendo-se tornado líder de exportações na região no âmbito da Iniciativa Básica do Caribe (em inglês, CBI). Seu sucesso está diretamente relacionado às desvalorizações cambiais recomendadas pelo FMI, que reduziram o custo do trabalho e de outras despesas na República Dominicana a um dos mais baixos níveis do Caribe.

⁵² Além dos dados secundários, este estudo se baseou em levantamentos de famílias e entrevistas realizadas nesses três países em vários períodos. Em 1980, supervisionei um levantamento de 157 trabalhadoras em três indústrias de vestuário em Porto Rico pertencentes à mesma empresa; em 1981, a CIPAF (*Centro de Investigación para la Acción Femenina*), um centro privado de pesquisa sobre a mulher dominicana, fez um levantamento de 231 trabalhadoras nas três mais antigas zonas de processamento de exportação, e me permitiu analisar seus dados. Fiz entrevistas em uma pequena amostragem de trabalhadoras dominicanas e porto-riquenhas em 1986. A pesquisa em Cuba, feita com 168 trabalhadoras em uma grande indústria têxtil, foi realizada em 1986 por uma equipe de pesquisadores da Federação de Mulheres Cubanas sob minha supervisão; retornei para lá em 1987 para fazer entrevistas com uma pequena amostragem dessas mulheres. Sou grata a Magaly Piñeda, Diretora do CIPAF, pelo fornecimento de dados de pesquisa na República Dominicana, à Federação de Mulheres Cubanas, a Francis Pou e a Carmen A. Peréz, pela assistência ao trabalho de campo em Cuba, República Dominicana e Porto Rico, respectivamente. Para um relato completo desses estudos, ver Safa, 1995.

A revolução cubana de 1959 produziu transformações radicais dentro de uma economia socialista, pela qual o Estado assumiu a maior parte das formas produtivas, priorizando as exportações açucareiras e a indústria de substituição de importações. Essas políticas possibilitaram o pleno emprego masculino em Cuba até a crise econômica de 1990, resultante do colapso do comércio cubano com os ex-países socialistas da Europa do Leste e com a União Soviética, que alterou, de forma significativa, muitos dos resultados aqui descritos. Contudo, como veremos, as políticas redistributivas do Estado socialista cubano também conduziram a um declínio da dependência do ganha-pão masculino, mesmo dentro de um contexto de pleno emprego masculino.

As diferenças de políticas governamentais produziram impactos variados sobre as taxas de participação masculina e feminina em Cuba, Porto Rico e República Dominicana, que tiveram profundas implicações sobre a composição de gênero da força de trabalho em cada um desses países. Na República Dominicana e em Porto Rico, os níveis de participação masculina na força de trabalho declinaram ou se estagnaram como resultado da desintegração da economia açucareira e da ênfase na exportação de manufaturas intensivas em trabalho, bem como do crescimento do setor de serviços, que emprega em sua maior parte mulheres. O declínio mais gradual no emprego agrícola em Cuba e a absorção dos homens na industrialização substituidora de importações forneceram uma fonte estável de emprego masculino, ao mesmo tempo em que as políticas de consumo e de salário do Estado cubano, instituídas na década de 70, promoviam a incorporação feminina no trabalho pago. Todavia, os mecanismos redistributivos do Estado socialista cubano também tornaram as famílias menos dependentes do poder de compra para assegurar suas necessidades básicas e reduziram a dependência das mulheres em relação aos salários dos homens. A crescente importância da contribuição feminina para a economia doméstica nos três países erodiu a autoridade masculina e levou as mulheres a redefinirem seu papel doméstico e a desafiar o mito do homem como ganhador de pão.

A chave para a compreensão do impacto do trabalho assalariado no status feminino está na importância de sua contribuição para

a economia doméstica. Quando as mulheres trabalham, mas ainda dependem de um assalariado masculino, são definidas como ganhadoras suplementares de renda. A maioria das mulheres continua a ser vista como tal no mercado de trabalho, confinando-se a empregos mal pagos e instáveis. O Estado enfatiza as responsabilidades domésticas como mulheres e mães acima de seus direitos como trabalhadoras ou cidadãs. Contudo, as próprias mulheres estão-se tornando cada vez mais conscientes de sua importante contribuição para a economia doméstica, e isso tem levado muitas a desafiar o domínio masculino, pelo menos dentro de casa, onde as mulheres têm sempre maior legitimidade do que na esfera pública do mercado de trabalho e do Estado. Isso ajuda a explicar por que, em meu estudo, as mulheres ganharam maior poder de barganha nos lares do que no nível do mercado de trabalho e do Estado, ainda considerados de domínio masculino. Isso sugere que há vários níveis de subordinação do gênero – na família, no mercado de trabalho e no Estado –, e que esses diferentes níveis, quando interligados de fato, devem ser separados no plano analítico.

Minha análise das trabalhadoras da indústria em Porto Rico, na República Dominicana e em Cuba revela quatro fatores fundamentais que condicionam o impacto do trabalho assalariado sobre o status feminino:

- A política estatal, particularmente em relação à estratégia de desenvolvimento, que afeta a demanda e a oferta por trabalho masculino ou feminino por meio da provisão de recursos educacionais e outros serviços de Estado;
- Acesso a recursos de geração de renda, incluindo o nível de salários, condições de trabalho e outros fatores relacionados ao trabalho, bem como fontes alternativas de renda como transferências, o setor informal e a migração;
- A estrutura do lar, incluindo o ciclo vital das mulheres empregadas, o número de contribuidores para a economia doméstica e o apoio dos parentes;
- A ideologia do gênero, governada por fatores culturais e estruturais, que afeta o modo pelo qual as mulheres definem seu papel, quer como ganhadoras de renda suplementar ou como provedoras principais.

A ideologia do gênero tradicional, enraizada em esferas distintas para homens e mulheres, ou na dicotomia público/privado, pode ofuscar a contribuição das mulheres ao lar e manter o mito do homem como o ganhador do pão. Porém, como veremos, essa ideologia está em declínio nos três países estudados.

A política estatal

Em Porto Rico e na República Dominicana, o principal papel do Estado na exportação de manufaturas é criar um clima favorável para o investimento externo por meio de incentivos ao investimento e do controle dos salários e do trabalho. A maior parte das firmas de manufatura exportadora de vestuário são subsidiárias diretas de multinacionais dos Estados Unidos, e não produtoras domésticas subcontratadas por investidores externos. Os trabalhadores nas zonas de processamento de exportação têm geralmente direito a um salário mínimo, contanto que produzam as quotas estabelecidas, já que muito poucos trabalhadores recebem salário fixo, operando em um sistema baseado na taxa de produção de peças. O controle sobre os trabalhadores pode ser alcançado por meio da pura repressão ou pela proibição de sindicatos nas zonas de livre comércio, como ocorre na República Dominicana, ou ainda por meio da cooptação do trabalho, como em Porto Rico. Tanto a repressão quanto a cooperação levam a um movimento trabalhista fraco e fragmentado, o que aumenta a vulnerabilidade dos trabalhadores e das trabalhadoras nesses dois países. O trabalho é ainda mais enfraquecido pelas medidas de ajustamento estrutural que resultaram em níveis mais elevados de desemprego e salários reais mais baixos. Por exemplo, o pagamento mínimo por hora de trabalho na República Dominicana caiu 62,3% entre 1984 e 1990, no auge da crise, e os níveis de desemprego, no mesmo período, nunca caíram abaixo de 26% e continuam a se elevar para as mulheres, mais do que para os homens. Em Porto Rico, contudo, desde 1950, as taxas de desemprego têm sido mais altas para os homens do que para as mulheres, e em nossa pesquisa por amostragem de trabalhadores do setor de vestuário, 90% disseram que é mais fácil encontrar trabalho para uma mulher do que para um homem.

A crescente demanda por trabalho feminino nos setores de exportação de manufaturas e terciário contribuiu para a elevação dos níveis de participação feminina nesses dois países, particularmente na República Dominicana, onde a participação das mulheres na força de trabalho cresceu de 9,3% em 1960 para 38% em 1991 (Ramírez e outros, 1988; Baéz, 1991). Esse rápido crescimento também reflete a crise econômica, que forçou as mulheres a compensar o declínio das oportunidades de emprego e dos salários reais para os homens. Como resultado, as trabalhadoras estão-se tornando as maiores contribuidoras econômicas para os lares. Em nossa pesquisa de trabalhadoras na exportação de manufaturas, 38% se consideraram as maiores provedoras econômicas. Em Porto Rico, igualmente, o salário da trabalhadora nunca representa menos de 40% do total da renda familiar, sendo muito mais alto no caso das mulheres casadas e chefes de família.

Em Cuba, o Estado está comprometido com uma política de pleno emprego para os homens, e tem ativamente promovido a incorporação das mulheres na força de trabalho como forma de promover maior igualdade entre os sexos. Além disso, o Estado cubano instituiu várias medidas de incentivo às mulheres para a obtenção de empregos rentáveis, incluindo: a) maiores oportunidades educacionais, o que eliminou o analfabetismo e conduziu a significantes aumentos no número de profissionais e técnicas; b) serviços de apoio especiais para aliviar a carga de trabalho doméstico das mulheres, como creches, restaurantes para estudantes e trabalhadores, lavanderias, habitação, transporte para locais de trabalho e planos especiais de compra; c) *puestos preferentes*, ou posições nas quais as mulheres teriam preferência, um tipo de plano de ação afirmativa; d) o Código de Família, que entrou em vigor em 1975 para incentivar os casais a partilhar as responsabilidades do lar e a educação das crianças. Organizações de massa como a Federação de Mulheres Cubanas (FMC) e a Frente Feminina da Confederação de Trabalhadores Cubanos (CTC) também foram instruídas a promover a incorporação das mulheres na força de trabalho. Essas políticas não chegaram a ter impacto real até a década de 70, quando políticas de salário e consumo fortaleceram o desejo das mulheres de ganhar renda adici-

onal. Nesse contexto, a porção feminina do mercado de trabalho elevou-se sensivelmente de 15,9% em 1970 para 34,8% em 1990 (Instituto da Mulher e FLACSO, 1992: 38).

Em síntese, nesses três países, as mulheres estão assumindo maior responsabilidade econômica no lar, embora em Porto Rico e na República Dominicana isso também seja devido a um declínio nos salários reais e nas oportunidades de emprego para os homens. As mulheres dominicanas e porto-riquenhas não apenas estão desafiando o papel masculino de principal ganhador de pão, mas também estão em alguns casos sendo chamadas a assumir esse papel, que se acrescenta ao fardo já carregado pela mulher no lar.

Acesso a recursos

A política estatal também desempenha importante papel na determinação do acesso das mulheres aos recursos, visto que pode influenciar salários e condições de trabalho (por meio do salário mínimo e outras regulamentações), proporcionar serviços sociais como educação e creches e redistribuir renda por meio de transferências e mecanismos redistributivos, como controles de aluguel ou reforma agrária. Em um Estado socialista como Cuba, onde quase todos os trabalhadores são empregados pelo Estado, e onde virtualmente todos os setores da economia têm sido nacionalizados, o poder do Estado é claramente maior do que em sociedades capitalistas como Porto Rico e República Dominicana, onde o Estado está frequentemente à mercê do setor privado na defesa dos direitos dos trabalhadores.

Em Cuba, as trabalhadoras têm garantido o pagamento igual para tarefas iguais, férias pagas e generosos auxílios-maternidade, bem como serviços muito mais amplos do que os encontrados em sociedades capitalistas. De fato, em nossa pesquisa, 68% das mulheres recebem 200 pesos ou mais por mês, comparados com os 54% de seus maridos (nem todos trabalham nas indústrias). Contudo, os diferenciais salariais ainda existem porque há segregação profissional no local de trabalho e entre diferentes setores, sendo maior número

de mulheres encontrado nos setores de serviço social, como educação e saúde pública, nos quais o pagamento é inferior ao da indústria ou de outras atividades produtivas.

O novo sistema econômico e administrativo cubano, instituído em 1976, pode ter elevado a segregação profissional pressionando a indústria a reduzir custos e aumentar a produtividade, o que levou a direção da indústria a priorizar trabalhadores altamente qualificados, que são geralmente homens. Na fábrica têxtil estudada, as trabalhadoras eram recrutadas principalmente por causa do salário inferior, não lhes sendo dadas certas tarefas como as mecânicas, que ofereciam os melhores salários e as maiores possibilidades de avanço. No nível intermediário, as operárias técnicas constituíam a metade da força de trabalho da fábrica e um terço dos engenheiros eram mulheres; contudo, no nível mais elevado da administração, havia mais uma vez poucas mulheres. As trabalhadoras do setor têxtil aparentemente apresentavam taxas de rotatividade e absenteísmo mais elevadas, tendo em vista suas responsabilidades familiares, especialmente nos empregos produtivos que demandavam turnos. As trabalhadoras do setor têxtil entrevistadas reclamaram que suas chances de progresso não eram iguais às dos homens, e que suas necessidades de serviços de apoio, especialmente creches e habitação, não estavam sendo satisfeitas de forma adequada.

As mulheres são relativamente recentes no recrutamento para a força de trabalho industrial, que tem forte tradição de trabalho masculino. Isso pode ter levado sindicatos e diretorias a subvalorizá-las em relação aos homens. Os trabalhadores são também ameaçados pelo contínuo aumento das trabalhadoras na fábrica, e podem tentar defender seu status superior, impedindo o acesso das mulheres a tarefas mais prestigiosas e desvalorizando o que as mulheres fazem. Em estudos recentes da indústria têxtil em outros países latino-americanos como Brasil, Chile ou Nicarágua, o gênero é integrado na estrutura hierárquica de produção (cf. Humphrey, 1987; Galvez e Todaro, 1989; Pérez Alemán e outros, 1989). A segregação profissional em países socialistas ou capitalistas mantém as mulheres em posições profissionais inferiores e defende o papel do homem como ganhador do pão.

As mudanças na composição da força de trabalho feminina nesse três países parecem sugerir certo enfraquecimento da segregação profissional, na medida em que um número crescente de mulheres ingressa no trabalho profissional, no escritório e no setor público. As mudanças também refletem políticas estatais que aumentaram a oferta de mulheres qualificadas por meio do incremento das oportunidades educacionais e da redução dos níveis de fertilidade, possibilitando o acesso público ao controle de natalidade e ao aborto em Cuba e Porto Rico. Contudo, nesses três países, as mulheres se concentram prioritariamente em profissões voltadas para os serviços sociais e o trabalho de escritório.

É mais difícil documentar a segregação profissional dentro do local de trabalho das fábricas de vestuário estudadas em Porto Rico e na República Dominicana, porque virtualmente toda a mão-de-obra é composta de trabalhadoras, ao passo que a direção é inteiramente masculina. Em Porto Rico, isso leva a um quadro muito paternalista, no qual as mulheres mais velhas são tratadas como “meninas”, e a lealdade para com a companhia é promovida acima da solidariedade entre as trabalhadoras. As indústrias de Porto Rico são sindicalizadas, mas a maior parte das trabalhadoras de nossa amostragem de pesquisa via o Sindicato Internacional de Trabalhadoras do Setor de Vestuário (em inglês, ILGWU) como um sindicato que fazia pouco para defender seus interesses, ou convidava a uma participação baseada na posição hierárquica ocupada. O principal interesse do sindicato era conter as reivindicações trabalhistas a fim de retardar o voo das indústrias de vestuário para áreas de salários mais baixos fora do país, mas sem muito sucesso. Além disso, a proporção de trabalhadores sindicalizados em Porto Rico como um todo caiu de 20% em 1970 para 6% em 1988, podendo a responsabilidade parcial pelo fato caber aos sindicatos pela negligência em relação à condição das trabalhadoras (Santiago Rivera, 1989: 93).

Apesar da migração e do crescente emprego das mulheres, as famílias pobres em Porto Rico se tornam cada vez mais dependentes de transferências tais como previdência social ou assistência alimentar para sua manutenção. Embora vistas como subsídios pelos trabalhadores, essas transferências constituem também auxílio para indústri-

as de salários baixos, como a de vestuário, que não pagam salários adequados, e que poderiam, de outra forma, abandonar a ilha por causa de aumentos salariais ou falta de mão-de-obra barata. Ao prover fontes alternativas ou complementares de renda, essas transferências reduzem ainda mais a dependência feminina do salário masculino, mas aumentam a dependência com relação ao Estado. As transferências, combinadas com o fraco crescimento da oferta de empregos, também contribuem para uma redução generalizada da força de trabalho em relação à população total, que representava 45,4% em 1990; em 1983, mais da metade das famílias não possuíam membros assalariados (Amott e Matthaei, 1991: 278).

Os salários e condições de trabalho são muito piores nas fábricas de exportação de manufaturas dominicanas, com disciplina brutal, longas jornadas de trabalho e horas-extras obrigatórias. As trabalhadoras estão sujeitas a intensa pressão por elevadas quotas de produção e à constante ameaça de dispensa. O descontentamento é expresso na rotatividade de operárias ou em suas eventuais saídas, ao invés da maior organização trabalhista. Apenas recentemente os sindicatos têm começado a operar nas zonas de livre comércio dominicanas; antes, os trabalhadores eram dispensados e colocados em listas negras das firmas pelo fato de terem participado da organização sindical. As trabalhadoras dominicanas do setor de exportação de manufaturas têm pouco apoio do governo em sua luta por melhores salários e condições de trabalho, e as que tentaram reclamar de maus tratos ou demissões injustas no Ministério do Trabalho geralmente tiveram suas queixas rejeitadas em benefício das diretorias das empresas.

Por que os trabalhadores não protestam? Muitos fatores contribuem para a falta da solidariedade trabalhadora nas fábricas de exportação de manufaturas dominicanas e porto-riquenhas: a juventude e a constante rotatividade de trabalhadores, sua recente entrada no emprego industrial, as responsabilidades familiares e a falta de alternativas de emprego. Além disso, o padrão de enclave da industrialização voltada para a exportação no Caribe, combinada com o baixo investimento em pesquisa e desenvolvimento, e as tarifas regulatórias que exigem o uso de insumos importados dos Estados

Unidos resultam na reduzida competência profissional ou transferência de tecnologia para esses países em desenvolvimento e afun-da, ao invés de estimular, a produção doméstica. Essa forte dependência da indústria de vestuário em relação ao capital, à tecnologia e aos mercados dos Estados Unidos, além da falta de vínculos com a economia doméstica em todas as áreas, à exceção da mão-de-obra, reduz de forma significativa a capacidade do país em gerar capital e formas de produção industrial nativas e intensivas, tanto no processamento de exportações quanto na economia doméstica, como ocorrido na Ásia. A dependência também limita o crescimento do emprego masculino, erodindo ainda mais o papel do homem como provedor econômico.

Em nenhum desses países, portanto, as mulheres têm tanto acesso aos recursos geradores de renda quanto os homens, que ainda dominam os empregos mais qualificados e mais bem pagos, e têm maiores possibilidades de avanço. Isso não pode ser explicado pelas diferenças de gênero nos níveis educacionais, visto que nesses três países os níveis educacionais das mulheres são superiores ou iguais aos dos homens. A segregação profissional e os diferenciais salariais pareceriam mais uma vez refletir o mito do homem como ganhador de pão, embora Cuba tenha ido mais longe no combate a esse mito. As mulheres não são mais vistas como reserva de mão-de-obra barata, como em Porto Rico e especialmente na República Dominicana; o conjunto de serviços de apoio oferecidos às cubanas pode realmente torná-las mais caras de se empregar que os homens. Em parte, isso resulta do fato de que Cuba tentou reduzir os dois expedientes das mulheres por meio de serviços fornecidos pelo Estado, ao invés de priorizar uma divisão de trabalho mais equitativa no lar em relação ao gênero como defendido por feministas nos países capitalistas.

A economia doméstica

As trabalhadoras dominicanas e porto-riquenhas do setor de processamento de exportações, embora sejam relativamente fracas no nível do local de trabalho e do Estado, onde o poder deve ser

exercido coletivamente, passaram a assumir maior autoridade na família. Nesses dois países, a maioria das mulheres casadas afirma que dividem as decisões em seus lares com seus maridos, e que os homens não têm mais controle orçamentário exclusivo. Sua autoridade na casa resulta de sua contribuição econômica crescente para o lar, que tem assumido maior significado à luz do maior nível de desemprego masculino, e seu impacto debilitante sobre a capacidade do homem como o único ganhador de pão. Em síntese, não se trata simplesmente de uma questão de se as mulheres estão ou não empregadas, mas é a importância de sua contribuição para a economia doméstica que dá às mulheres a base de resistência para o domínio masculino na família.

A maioria das trabalhadoras concorda que o trabalho assalariado tem-lhes conferido legitimidade para negociar com seus maridos. Em geral, relacionamentos mais igualitários nos três países parecem ocorrer entre casais casados e estáveis que trabalham e são mais bem educados. A maior parte das mudanças nos padrões de autoridade familiar tem ocorrido por meio de um processo gradual de negociação, no qual as mulheres usam sua contribuição econômica crescente no lar para barganhar maior autonomia e autoridade, embora essas mudanças sejam menos evidentes na República Dominicana que em Porto Rico ou em Cuba. Oitenta por cento das trabalhadoras dominicanas casadas entrevistadas ainda consideram seus maridos os chefes do lar, tendendo a dominar decisões financeiras como realizar as compras mais importantes ou pagar as contas.

Comparadas com a amostragem de Porto Rico, as trabalhadoras dominicanas pesquisadas são mais jovens (três quartos têm menos de 30 anos), e têm crianças pequenas para criar; também têm mais crianças, o que aumenta sua dependência sobre os salários masculinos. Os lares com crianças pequenas constituem situação econômica mais crítica para as mulheres, sendo nesse período que elas mais dependem dos homens. A taxa de uniões consensuais também é muito mais elevada entre as dominicanas que as porto-riquenhas, o que eleva o nível da instabilidade conjugal. As dominicanas não trabalham por tanto tempo e gozam de menor proteção no trabalho. Não têm direito a transferências, que oferecem proteção adicio-

nal para as desempregadas e assalariadas pobres em Porto Rico. Até mesmo alguns serviços de saúde de que têm direito os trabalhadores dominicanos e cubanos têm sido afetados pela escassez de fundos e de equipamentos. Esses fatores, aliados às pressões da crise econômica, elevam a insegurança das mulheres e seu temor de desafiar o domínio masculino.

As chefes de família carregam a responsabilidade financeira mais elevada, constituindo 27% de nossa amostragem da República Dominicana, comparadas com os 16% das porto-riquenhas, o que reflete o nível mais elevado de instabilidade conjugal geralmente verificado entre as dominicanas. A maior parte das chefes de família dominicanas são mulheres mais jovens separadas de uma ou mais uniões consensuais, freqüentemente iniciadas quando eram muito jovens. Muitas dessas mulheres relutam em se casar novamente, e citaram a independência proporcionada por seu trabalho como uma das razões de permanecerem sós. Teresa, por exemplo, trabalhou nas zonas de livre comércio da República Dominicana por dez anos, e é hoje supervisora. Aos 38 anos, mora só, embora tenha tido oito crianças em três uniões consensuais, que começaram aos 13 anos. As mais jovens ainda moram com seu pai, e ela não trabalhava enquanto morava com ele. Sua capacidade de sair desse casamento dependeu, de forma clara, do fato de ter encontrado emprego, e ela afirma que não abandonará o trabalho mesmo se encontrar outro homem, porque

Eles são machistas. Acham que se a mulher trabalha, ela vai mandar muito, porque é assim aqui em São Domingos. Quando uma mulher trabalha, eles a vêem como liberal, liberal demais, não podem maltratá-la ou abusar dela (...) Mas para muitos homens, quando a mulher não está trabalhando, ela é obrigada a esperar, a passar momentos difíceis, a agüentar muitas coisas de um homem. Mas quando a mulher trabalha, isso muda, porque ambos estão trabalhando.

Teresa expressa claramente a dependência imposta pela falta de autonomia econômica sobre as mulheres dominicanas.

As chefes de família são geralmente mais pobres, em parte porque há poucas pessoas que recebem salário em casa. A idade da chefe de família também faz diferença. Em Porto Rico, muitas chefes são mais velhas ou moram só, ou com um filho mais velho, ou com a irmã, de forma que não têm muitas crianças para criar, como ocorre na República Dominicana ou em Cuba. Elas podem se virar com os baixos salários pagos pela indústria do vestuário, particularmente se são proprietárias da casa. Além disso, as famílias rurais de Porto Rico têm uma rede particularmente estreita de parentes e vizinhos que ajudam no cuidado com as crianças, na construção de moradias, nas compras e mesmo no deslocamento para o trabalho. Sessenta por cento das mulheres mais jovens pesquisadas tinham parentes trabalhando na mesma fábrica.

Na República Dominicana, tendo em vista o custo da habitação e da creche, as trabalhadoras freqüentemente deixam suas crianças com as mães ou outros parentes na área rural, e as visitam uma vez por semana ou menos. Elas normalmente moram sós e enviam dinheiro regularmente para suas crianças e pais. Contudo, embora seus parentes vivam a uma certa distância e também sejam muito pobres, não podem oferecer o mesmo nível de apoio que os parentes das trabalhadoras porto-riquenhas ou cubanas, muitos dos quais são seus vizinhos.

Os lares das trabalhadoras cubanas foram os maiores da pesquisa, com 38% compostos de cinco ou mais membros. Isso é particularmente devido à escassez de moradia em Cuba, que força famílias a dobrarem, de forma que 41% dos lares cubanos contêm três ou mais gerações, comparado com apenas 17,8% dos lares em Porto Rico, na maior parte dos quais os lares abrigam duas gerações. Famílias extensas em Cuba sempre têm rendas mais elevadas por causa do maior número dos auferidores de renda por domicílio. Na pesquisa feita em Cuba, quase a metade das famílias tinha três ou mais auferidores de renda, comparados com os 16,5% revelados na amostragem de Porto Rico.

Muitas dessas extensas famílias consistem de mães adolescentes ou de casais recentemente casados que continuam a morar com seus pais ou sogros, a quem claramente se subordinam. Há uma

taxa elevada de gravidez em adolescentes em Cuba, apesar da disponibilidade de contraceptivos e da permissão do aborto, e quase a metade das mulheres de nossa amostragem teve seu primeiro filho antes do 20 anos. Entre as chefes de família, esse número é ainda mais elevado, o que sugere que a gravidez nas adolescentes contribui para o problema da instabilidade de casamentos em Cuba, que cresceu rapidamente após a revolução. Quando as mães solteiras adolescentes moram com seus pais, a geração mais velha continua a tomar as decisões e a administrar as despesas, e a mulher normalmente cuida das crianças enquanto a filha trabalha. Ao mesmo tempo em que fornece assistência às mães trabalhadoras, esse esquema perpetua os papéis tradicionais dos gêneros e desencoraja qualquer desafio ao domínio masculino. Residências cheias também contribuem para a instabilidade conjugal.

Lares com três gerações são ainda mais frequentes entre as famílias chefiadas por mulheres, que em nossa pesquisa se dividem de forma idêntica entre essas mulheres solteiras jovens e as mulheres mais velhas que moram com suas filhas. Os lares chefiados por mulheres constituem 35% da amostragem em Cuba, nível maior do que em Porto Rico e na República Dominicana, embora a porcentagem oficial em Cuba seja menor do que nesses dois países⁵³. Ao contrário da norma para famílias mais extensas, 62% das chefes de família têm apenas um ou dois auferidores de renda em casa, e não recebem assistência do governo, com exceção de alguma prioridade na obtenção de emprego. Os pais dessas crianças deveriam contribuir com seu apoio, embora poucos o façam, e muitas mães solteiras argumentam que não desejam pressionar por auxílio porque isso daria ao pai maior autoridade sobre a criança. Odalys, por exemplo, não recebeu assistência do pai de seus gêmeos de 3 anos, e não deseja recebê-la, “porque agora eles são só meus, e ele não tem direito algum.” Podemos ver aqui uma correlação clara entre o apoio econômico e os padrões de autoridade.

⁵³ Um motivo para essa discrepância pode ser a falta de registro, pelo censo cubano, das chefes de família que continuam a morar com seus pais, em cujo caso os pais são considerados como os chefes de casa.

Como em Porto Rico e na República Dominicana, o emprego assalariado em Cuba teve impacto sobre os padrões de autoridade, já que mais da metade das mulheres casadas entrevistadas afirmavam que tomavam as decisões juntamente com seus maridos e também administravam juntos as despesas. Maridos e mulheres contribuíam pesadamente para a manutenção do lar, e freqüentemente tinham as casas mais bem equipadas, com máquinas de lavar, refrigeradores, rádios e televisões. Contudo, a despeito do Código de Família e da incorporação maciça das mulheres na força de trabalho, as responsabilidades domésticas do homem pouco mudaram. Se os homens aceitam a idéia de que suas mulheres trabalhem e também vêm de bom grado a renda suplementar, a maioria não partilha as tarefas domésticas e o cuidado com as crianças – nem suas esposas parecem encorajá-los.

O padrão de família extensa encontrado em Cuba tende a perpetuar essa divisão tradicional de trabalho, mas também ocorre nos lares porto-riquenhos e dominicanos, onde predomina a família nuclear. Em nenhum dos lares de nosso estudo, os homens fazem mais trabalho doméstico ou cuidam das crianças, com exceção de algumas tarefas como compras ou pagamento de contas. Isso sugere que os padrões de autoridade mudaram mais do que a divisão de trabalho por gênero, o que pode ser parcialmente explicado pela perpetuação da ideologia de gênero tradicional.

Em síntese, há variações claras dentro e entre as pesquisas realizadas em Cuba, Porto Rico e República Dominicana, em termos de tamanho de família, número de auferidores de renda no lar, idade e status conjugal do chefe de família, estabilidade do casamento e ajuda dos parentes. Todos esses fatores afetam os padrões de autoridade no lar, bem como o nível de vida. Os casais legalmente casados e mais bem educados, nos quais marido e mulher têm empregos estáveis, parecem mais perto de um modelo igualitário de relações conjugais em cada país, mas representam uma minoria distinta. Quando as mulheres têm que assumir o papel de ganhadoras do pão, isso pode produzir conflitos e levar a níveis mais elevados de instabilidade conjugal e de lares chefiados por mulheres, como vimos aqui. Se, por um lado, a forma de reestruturação econômica

pode desafiar o mito do homem como ganhador do pão, por outro, ela meramente transfere o fardo da sobrevivência familiar do homem para a mulher.

A ideologia do gênero

A ideologia do gênero tradicional é mais difícil de documentar do que muitas das mudanças estruturais até aqui analisadas, porque está enraizada no papel duplo da mulher como produtora e reprodutora. Tradicionalmente, as mulheres têm a responsabilidade prioritária pelas tarefas domésticas e pelo cuidado das crianças, enquanto os homens são prioritariamente responsáveis pelo ganha-pão. Designar o homem como o ganhador do pão principal mantém o controle masculino sobre o trabalho feminino e cria esferas separadas nas quais as mulheres são confinadas à esfera privada, enquanto os homens controlam a esfera pública do trabalho e da política.

A divisão entre público/privado na sociedade industrial ocidental é ainda mais forte na América Latina e no Caribe hispânico, tendo origem na tradição colonial hispânica da casa/rua, na qual a mulher era relegada à casa, e o homem à rua, como forma de manter a honra da família e a virgindade estimulada pelo catolicismo. Essas normas nunca foram totalmente adotadas pelos pobres e pelos grupos étnicos subordinados, como escravos africanos e população indígena, nos quais as mulheres tinham que trabalhar para contribuir para a sobrevivência da família. Contudo, a distinção casa/rua foi mantida como norma, e o trabalho assalariado feminino se tornou ainda mais estigmatizado do que nos países industrializados dominados por brancos, tendo em vista sua associação estreita com os negros e indígenas. Por exemplo, em Cuba, em 1899, um ano após a ocupação dos Estados Unidos, quase três quartos das trabalhadoras eram negras, e a maioria estava empregada em serviços domésticos, embora a população negra fosse apenas um terço da população (Pérez, 1988).

À medida que mais mulheres começavam a entrar na força do trabalho e que as mulheres das classes superiores eram educadas

para profissões tais como ensino ou enfermagem, o estigma da mulher assalariada começou a recuar, embora as fronteiras entre a casa e a rua ou as esferas privada e pública não se tenham erodido ao ponto em que chegaram nas sociedades industriais avançadas, apesar de variações de classe e de raça. A norma do homem ganhador de pão é tão forte que até mesmo na classe trabalhadora o papel do homem como provedor permanece o ideal, relegando-se a mulher ao papel de auferidora de renda complementar. Isso reflete diferenças socioeconômicas como a menor e mais recente incorporação das mulheres, particularmente casadas, na força de trabalho da América Latina, se comparada com a dos países industrializados avançados. Também reflete diferenças culturais enraizadas na ideologia do gênero. Leis patriarcais que consagram o homem como provedor e protetor, como a do pátrio poder, ainda são mantidas em muitos países latino-americanos, embora o direito das mulheres ao divórcio ou à igualdade perante a lei, ou ao controle de sua sexualidade por meio do planejamento familiar ou aborto sejam muito limitados. A família patriarcal é mantida pelo Estado patriarcal, que está comprometido com a manutenção de certas hierarquias de gênero, raça e classe.

Até mesmo em Cuba, o país latino-americano no qual as medidas mais radicais tenham sido tomadas para estabelecer a igualdade de gênero, o papel doméstico ou reprodutivo da mulher continua a ser enfatizado. Por exemplo, as mulheres ainda são proibidas de exercer certas profissões perigosas por medo de que afetem sua capacidade reprodutiva; até recentemente, apenas as mulheres podiam sair de seus trabalhos para visitar membros da família hospitalizados. O Código de Família, embora obrigue a divisão de responsabilidades no lar, também visa ao fortalecimento da família, que é afetada pelo crescimento das taxas de divórcio e da gravidez de adolescentes. O apoio socialista à família é devido em parte ao reconhecimento estatal da importância da família para a reprodução social, e de seus limitados recursos para substituir totalmente as funções por ela desempenhadas (Bengelsdorf, 1985). Nas sociedades socialistas e capitalistas, a contribuição da família para a reprodução social alivia enormemente o papel do Estado. Isso é particularmente evidente em tempos de crise, quando os recursos do Estado são limitados ao

extremo, colocando fardos adicionais sobre os lares para a satisfação de necessidades básicas. Isso tem sido ainda mais evidente em Cuba durante o período especial iniciado em 1990, embora em Porto Rico, e especialmente na República Dominicana, políticas de ajustamento estrutural também tenham transferido mais responsabilidades do estado de volta para a família.

Conclusões

A divisão casa/rua foi erodida pela incorporação maciça das mulheres na força de trabalho? Certamente, as trabalhadoras de Cuba, Porto Rico e República Dominicana estão tendo agora uma presença mais visível na esfera pública; porém, como vimos, ainda estão claramente subordinadas no local de trabalho e na política. Em parte, o confinamento das mulheres ao lar está sendo substituído pela segregação profissional, que permite às mulheres uma representação limitada no local de trabalho em ocupações femininas seletas, que são freqüentemente extensões de seu papel feminino, mesmo entre profissionais como professoras e enfermeiras. Diferenciais salariais entre gêneros em todas as classes também reforçam a noção da mulher como auferidoras de renda suplementar que dependem principalmente dos ganhadores de pão masculinos.

A ausência de transformações na divisão de gênero do trabalho doméstico entre a maioria das mulheres aqui estudadas também evidencia a manutenção da distinção casa/rua. A culpa recai não apenas sobre os homens, mas também sobre as próprias mulheres, que continuam a definir as tarefas domésticas e a criação de crianças como sua responsabilidade principal, mesmo se estejam trabalhando em tempo integral e fazendo uma maior contribuição para a economia doméstica. Como nota Stolcke (1984), a família dá às mulheres uma identidade social que não diminuiu com a proletarização como assalariadas. De fato, a maioria dessas mulheres considera agora o trabalho assalariado parte de sua tarefa doméstica, porque trabalham para contribuir para a economia doméstica, e não para sua autoestima ou autonomia pessoal. Entre as chefes de família, o trabalho

assalariado é fundamental para a sobrevivência da família, e a extrema pobreza desses lares, particularmente na República Dominicana, faz com que todas as mulheres entendam como é difícil viver sem um provedor masculino.

Entretanto, muitas dominicanas e porto-riquenhas estão sendo forçadas a sustentar suas famílias sem muita ajuda dos homens, porque as elevadas taxas de participação feminina na força de trabalho coincidem com o declínio das oportunidades de emprego para os homens, devido à desintegração da economia doméstica com a mudança em direção à industrialização voltada para a exportação. Os três países apresentam alta taxa de instabilidade conjugal e de lares chefiados por mulheres, embora em Porto Rico isso tenha sido aliviado por meio de transferências, e em Cuba, por meio de mecanismos redistributivos como o racionamento, que assegura a “igualdade relativa no meio da austeridade” (Pérez-Stable, 1993). As dominicanas são sem dúvida as mais exploradas em todos os níveis, sofrendo alto grau de miséria.

Em síntese, para voltar às questões colocadas na introdução deste artigo, as trabalhadoras nos países capitalistas são exploradas como resultado da feminização global da mão-de-obra, ao passo que países socialistas como Cuba não podem mais fornecer às mulheres as salvaguardas que as apoiavam de alguma forma para enfrentar o fardo do “dia duplo.” Uma maior participação na força de trabalho conferiu às mulheres alguma medida de autonomia econômica, mas a crise econômica global também diminuiu a capacidade masculina de ganho salarial. Os beneficiários primários dessa forma de reestruturação econômica são os países industrializados avançados, como os Estados Unidos, que promoveram essa estratégia para se manterem competitivos dentro de um mercado cada vez mais global. Mesmo nesses países industrializados avançados, os trabalhadores, muitos dos quais são mulheres, sofrem com a escassez de empregos em virtude da realocação da produção para outras áreas do país ou para o exterior (e.g. Safa, 1981; Nash, 1989). Portanto, a reestruturação econômica enfraquece o trabalho e fortalece o capital. Ao colocar fardos adicionais sobre as mulheres e marginalizar os homens, a reestruturação pode trazer poucos benefícios para os dois gêneros.

A consciência de gênero cresce à medida que a contradição entre a contribuição econômica cada vez mais importante das mulheres para o lar e sua subordinação na família, no trabalho e na política se tornam mais aparentes. Mas o mito do homem como ganhador de pão é preservado em formas públicas de patriarcalismo, embutidas no Estado e no local de trabalho, que continuam a se beneficiar da subordinação feminina.

Referências

AMOTT, T.; MATTAEL, J. *Race, gender and work: a multicultural economic history of women in the United States*. Boston, South End Press, 1991.

BAÉZ, C. *Mujer y desarrollo en la República Dominicana: 1981-1991*. Relatório não editado preparado para o Banco Interamericano de Desenvolvimento, São Domingos, 1991.

BENGELSDORF, C. On the problem of studying women in Cuba. *Race and Class*, v.2, p. 35-50, 1985.

DIETZ, J. *Economic history of Puerto Rico: institutional chance and capitalist development*. Nova Jersey, Princeton University Press, 1986.

ECONOMIC COMMITTEE FOR LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN. *Latin American and Caribbean women: between change and crisis*. LC/L 464 (CRM 4/2), Santiago, ECLAC, 1988a.

_____. *Women, work and crisis*. LC/L 458 (CRM 46), Santiago, ECLAC, 1988b.

_____. *Economic survey of Latin America and the Caribbean 1990*. Santiago, ECLAC, 1992. v.1

- FUNDACIÓN APEC DE CRÉDITO EDUCATIVO. *Encuesta nacional de mano de obra*. Relatório preparado para o Banco Interamericano de Desenvolvimento. São Domingos, FUNDAPEC, 1992.
- GALVEZ, T.; TODARO, R. La segregación sexual en la industria. In: *Mundo de mujer: continuidad y cambio*. Santiago, Centro de Estudos da Mulher, 1989.
- HUMPHREY, J. *Gender and work in the third world: sexual divisions in Brazilian industry*. London, Travistock Publications, 1987.
- INSTITUTO DE LA MUJER; FACULDADE LATINO-AMERICANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Cuba. In: *Mujeres latinoamericanas en cifras*. Madri e Santiago, Instituto de la Mujer, FLACSO, 1992.
- LIM, L. Women's work in export factories: the politics of a cause. In: TINKER, I. (ed.). *Persistent inequalities: women and world development*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1990. p. 101-19.
- NASH, J. *From tank town to high tech: the clash of community and corporate cycles*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1989.
- PÉREZ, L. A. *Cuba: between reform and revolution*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1988.
- PÉREZ ALEMÁN, P.; MARTÍNEZ D.; WIDMAR, C. *Industria, genero y mujer en Nicaragua*. Manágua, Instituto Nicaraguense da Mulher, 1989.
- PÉREZ-STABLE, M. *The Cuban revolution: origins, course and legacy*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1993.
- RAMÍREZ, N. et alii. *República Dominicana: población y desarrollo, 1950-1985*. São José, Costa Rica, Centro Latinoamericano de Demografia (CELADE), 1988.

SAFA, H. I. Runaway shops and female employment: the search for cheap labor. *Signs*, v. 7, n.2, p. 418-33, 1981.

_____. *The myth of the male breadwinner: women and industrialization in the Caribbean*. Boulder, Colo., Westview Press, 1995.

SANTIAGO RIVERA, C. Industrial reconversion and economic restructuring: the challenge for the Puerto Rican labour movement. *Radical America*, v.23 n.1 p.91-100, 1989.

STANDING, G. Global feminization through flexible labour. *World development*, v.17, n.7, p.1077-96, 1989.

STOLCKE, V. The exploitation of family morality: labor systems and family structure on São Paulo coffee plantations, 1985-1979. In: SMITH, R. T. (ed.). *Kinship ideology and practice in Latin America*. Durham, University of North Carolina Press, 1984. p. 264-96.

WILSON, P. *Exports and local development: Mexico's new maquiladoras*. Austin, University of Texas Press, 1992.

Nacionalidades nas transformações globais pós-soviéticas⁵⁴

Valery A. Tishkov

Sobre o fenômeno étnico

Os eventos recentes nos países pós-comunistas expuseram uma tendência bastante comum, qual seja, a de que muitos processos sociais ocorridos no contexto de profundas transformações sociais e reformas radicais desenvolvem um conteúdo étnico altamente manifesto. A discussão sobre as razões e formas do conflito étnico tem-se tornado um dos principais objetos do interesse dos cientistas sociais da atualidade (Stavenhagen 1990; Horowitz, 1991; Rupersinghe e outros, 1992; Gurr, 1993). Na Federação Russa, o tema ocupa o centro do debate acadêmico e público. A despeito dos significativos esforços intelectuais, os resultados parecem desanimadores. A sociedade, seus formuladores de políticas e suas autoridades insistem em que os acadêmicos façam análises “objetivas” como base para a adoção de decisões, ao invés de fazerem invocações ideológicas, e ofereçam “conselhos práticos” para a gestão política e pública. Em troca, a academia, embora liberada de ditames ideológicos, continua

⁵⁴ Reimpresso pela gentil permissão do Instituto de Pesquisa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Social, que originalmente publicou este texto em forma mais extensa em 1994 sob o título *Nacionalidades e o conflito étnico na Rússia pós-comunista* (UNRISD, documento de trabalho, 40).

a demonstrar um “distanciamento da realidade”, uma disseminação de opiniões mutuamente exclusivas e uma fraqueza de previsões.

O drama da situação resulta não apenas de diferenças metodológicas, de orientações políticas ou de compromissos pessoais dos pesquisadores, mas também de uma controvérsia mais aprofundada. A afirmação da governabilidade democrática e o desmantelamento da hipocrisia e da demagogia como princípios fundamentais da política anterior orientam aquele que se utiliza do conhecimento atual para iluminar o objetivismo, com sua verdade ontológica. Em essência, orientam os acadêmicos e as personalidades públicas para o mesmo método positivista de descoberta de leis naturais e de desenvolvimento de concepções científicas de comportamento e política social. Nesse momento, o contexto global das ciências sociais no mundo está forçando os que se ocupam da prática a se inclinarem cada vez mais em direção ao paradigma pós-moderno, com a negação do conhecimento logocentrista e a aceitação de princípios cognitivos menos deterministas e mais instrumentais.

Apesar de alguma desilusão resultante da falta de acordo acadêmico na matéria, estou confiante na possibilidade de se evitar o pessimismo relativista na discussão da questão étnica e da governabilidade em um contexto de conflitos. Pelo menos os mecanismos e regras gerais podem ser denotados a partir dos esforços dos formuladores de políticas, das forças públicas, do pessoal militar e das agências internacionais que respondem a esse desafio nas últimas décadas. O que estou sugerindo não é uma nova invenção em muitos aspectos. Poucos princípios e abordagens têm sido formulados na literatura e nos discursos públicos anteriores. Entre esses últimos, figura o pronunciamento do Secretário-Geral das Nações Unidas, Boutros Boutros-Ghali (1992), na “Agenda para a Paz.” Ao afirmar que “novas e vigorosas afirmações de nacionalismo e soberania têm surgido, e a coesão dos Estados está ameaçada pela luta brutal étnica, religiosa ou lingüística”, ele chega a uma importante conclusão em relação ao efeito de que “o tempo da soberania absoluta e exclusiva passou; sua teoria nunca foi referendada pela realidade.” Afirma também que “se cada grupo étnico, religioso ou lingüístico fosse reclamar sua condição de Estado, não haveria limites à fragmenta-

ção; a paz, a segurança e o bem-estar econômico de todos seriam ainda mais difíceis de alcançar.”

Abordagens para uma compreensão da questão étnica

Entre as abordagens básicas para uma interpretação do fenômeno étnico, duas podem ser destacadas: a primordial e a construtivista. A primeira dessas tradições acadêmicas tem sua origem nas idéias do romantismo alemão do século XIX e na tradição positivista da ciência social. Seus defensores vêem a questão étnica como um objetivo dado, uma espécie de característica primordial da humanidade. Para os “primordialistas”, há entidades objetivas com características inerentes, como território, língua, caráter reconhecível de membro e até mesmo uma mentalidade comum. Acreditam que essas entidades se aprimoram à medida que seguem seu próprio caminho, que é independente da percepção subjetiva. Em sua forma extrema, essa abordagem vê a questão étnica dentro de categorias socio-biológicas como uma “forma abrangente de seleção natural e de conexões de parentesco”, um impulso instintivo primordial (Van den Berghe, 1981). Alguns assumem a visão de que o reconhecimento da afiliação a um grupo está incluído no código genético, sendo produto da evolução humana em seu estágio inicial, quando a capacidade de reconhecer os membros de um grupo familiar era necessária para a sobrevivência (Shaw e Wong, 1989).

Um dos maiores estudiosos russos da questão étnica, L. N. Gumilev, acreditava na existência do *ethnos* como um “organismo biossocial”, e tentou formular uma teoria da etnogênese de uma forma obviamente superficial. Céticos com relação aos movimentos “biologizadores”, Y. V. Bromley e a maior parte dos cientistas sociais soviéticos ainda acreditavam nas posições “primordiais”. Para eles, o *ethnos* e os organismos etnossociais eram categorias básicas e arquétipos: sua maior manifestação estava presente na nação (Bromley, 1983; Gumilev, 1990). No conjunto, essa abordagem permanece bastante marginalizada e sujeita a sérias críticas na etnologia e antropologia cultural mundiais (Plotkin, 1990; Skalnik, 1990).

Com o advento do chamado fenômeno do reavivamento étnico e com o crescimento do nacionalismo e do separatismo étnicos no mundo, nas últimas décadas, os acadêmicos começaram a dar maior atenção à questão étnica como meio de luta coletiva pela vantagem material na arena sócio-política. A mobilização étnica, que pode se manifestar de várias formas, é motivada por demandas de um ou mais fatores materiais que determinam o comportamento social. Essa mobilização é observável de várias formas. A questão étnica começou a ser vista como parte do repertório conscientemente calculado e escolhido por indivíduos ou grupos a fim de atingir certos interesses ou objetivos.

A abordagem construtivista, que possui significado especial para a realidade russa, é única por duas razões. Em primeiro lugar, ela se mantém absolutamente alienada com relação à ciência social local, e nunca foi seriamente testada. Em segundo lugar, a prática social específica do mundo pós-comunista contém uma plethora de exemplos de elementos étnicos construídos e mobilizados (Tishkov, 1992). Qual é a essência dessa abordagem que temos tentado introduzir no discurso acadêmico russo nos últimos anos?

Considero o sentimento étnico que nasce das diferenças históricas de cultura, de mitos, concepções e doutrinas formadas nesse contexto uma construção intelectual resultante de esforços deliberados de uma elite de “produtores profissionais de visões subjetivas do mundo social” (Bourdieu, 1984: 6). Esses profissionais incluem escritores, acadêmicos e políticos, cuja produção intelectual se tornou transmissível em nível de massa com a expansão da palavra impressa e da educação.

É especificamente por essa razão que as idéias de nação e de consciência nacional (ou autoconsciência), produtos intelectuais das elites ocidentais, se espalharam pelo mundo quase simultaneamente ao processo de modernização (Gellner, 1989; Hobsbawn, 1990; Greenfeld, 1992). Na segunda metade do século XIX e no início do século XX, essas idéias encontraram apoio na Europa do Leste e na Rússia, especialmente entre os líderes de nacionalidades periféricas dos antigos Impérios Otomano, Austro-Húngaro e Russo. Mais tarde, especificamente por causa da crescente disponibilidade da edu-

cação e da criação de vastas elites intelectuais nas nacionalidades da ex-URSS – tanto quanto nos países da Europa do Leste – as idéias e doutrinas de nacionalismo adquiriram profunda legitimidade emocional; hoje, estimulam tentativas de conversão de mitos e emoções em engenharia sócio-política (Roeder, 1991; Lapidus e Zaslavsky, 1992; Motyl, 1992; Tishkov, 1992).

A abordagem construtivista confere atenção especial ao papel das mentalidades e da língua como símbolos-chave, em torno dos quais se cristaliza uma percepção de distinção étnica. Textos escritos e discursos contêm, por exemplo, reconstruções históricas que são usadas para justificar a autenticidade e continuidade de uma ou outra identidade étnica. A historiografia soviética ou pós-soviética, a arqueologia e a etnografia, em muitas de suas manifestações, reduzem o passado ao presente e representam uma projeção baseada no conceito de gradualidade e homogeneidade do processo histórico. Em cada leitura contemporânea de culturas passadas, há uma reelaboração da história como recurso para a solução das tarefas políticas de hoje.

Esse foi o caso, por exemplo, quando por décadas os historiadores do Azerbaijão desenvolveram intensamente a concepção nacionalista da Albânia do Cáucaso, incluindo a antiga Albânia como a “terra dos avós dos azeris”, territórios vistos pelos armênios como a “Armênia histórica.” Essa construção de uma história “rica” e “antiga” do povo do Azerbaijão apresenta, como componente necessário, uma descrição do território de Karabak como o “coração do Azerbaijão.” Da mesma forma que os intelectuais da Geórgia declararam que Shida Kartli ou Samochablo (Ossetia do sul) “o coração da Geórgia”, os líderes ingush consideraram a vila de Angusht, localizada em uma área disputada, como “a terra dos avós dos ingush”; por sua vez, os intelectuais da Ossetia formulam uma tese sobre os alans, predecessores culturais do povo de Ossetia, cujos “ossos estão espalhados sobre todo o norte do Cáucaso.” A arqueologia e etnografia políticas e fortemente ideológicas têm florescido por décadas nas academias soviéticas periféricas e centrais (Shnirelman, 1993).

As muitas histórias nacionais, como são chamadas, enciclopédias, pesquisas e estudos culturais freqüentemente têm pouco em

comum com a verdadeira história e etnografia dos povos. A própria nomenclatura dos povos, especialmente seus nomes, é o resultado de “prescrições de estrangeiros”, sejam autores antigos, viajantes que primeiro contactaram e descreveram os povos, ou ainda de acadêmicos e políticos contemporâneos.

A definição de um povo no sentido de comunidade étnica é mais comumente entendida na academia moderna como um grupo de pessoas cujos membros partilham um nome comum e elementos comuns de cultura, possuem um mito de origem comum e uma memória histórica comum, que os associa a um território particular e que possuem um sentimento de solidariedade. Todos esses indicadores são resultado de esforços especiais, em particular do processo de construção nacional, dos quais o mais importante é a solidariedade. A afiliação e lealdade nacionais representam uma espécie de referendo interno constante em relação à lealdade a uma ou outra comunidade coletiva. É o resultado da educação e da socialização da família de cada indivíduo. Da mesma forma, as nações são, segundo a definição amplamente aceita de B. Anderson (1983), “comunidades imaginadas.”

A nacionalidade ou identidade étnica não é apenas um traço humano inato, embora seja muitas vezes percebida como tal. As nações são também criadas por pessoas, pelos esforços de intelectuais e pela vontade política do Estado. A “nação” constitui uma definição integradora, própria de grupo. Não é possível conferir-lhe fórmulas estritamente científicas ou legais. Ela também pertence à categoria mais mística do *ethnos* tão entusiasticamente desenvolvida por cientistas sociais soviéticos, tendo-se tornado, como resultado, muito mais um discurso público que uma construção acadêmica. Infelizmente, as definições primordiais (nação e *ethnos*) são ampla e inconscientemente usadas na linguagem política e normativa, bem como nos textos jurídicos. Por exemplo, as aspirações por alcançar certos objetivos políticos, por meio da mobilização da memória em torno de características culturais dos cossacos russos, resultaram na definição oficial dos cossacos como uma “entidade etnocultural” no nível mais elevado no decreto de Yeltsin e na legislação do Soviete Supremo. Esse pode ser considerado um exemplo clássico dos mitos

bakhtin, que estão em ascensão, bem como das suas memórias, desde o nível das raízes até o da pressão política. Trata-se também de uma forma de gesto populista.

Embora o conceito de comunidades etnonacionais possa ser imaginário, isso não o impede de se tornar uma realidade poderosa e uma base importante para a ação coletiva. Sem deixar a arena histórica, a diversidade etnocultural está-se movendo cada vez mais do domínio da cultura material para o da consciência e dos valores. Uma pessoa necessita de identidade e afiliação étnica como meio de adaptação e de melhor orientação em um mundo moderno e complexo, bem como um mecanismo para alcançar certos objetivos sociais. Na Federação Russa, os cidadãos reconquistaram assim o sentimento perdido de valor pessoal e de orgulho coletivo por meio da etnicidade, enquanto os líderes realizavam o controle social e a mobilização política.

Essa construção intelectual é diretamente projetada sobre o fenômeno do poder. É também frequentemente combinada com a realização da vontade política, assegurando para isso um arsenal necessário de argumentos e de recrutas e executores. O antigo direito do “alto clero” do Partido Comunista de formular de cima e transmitir para baixo seus postulados programáticos foi um de seus mais importantes pilares de poder, juntamente com o aparato repressivo do partido e do Estado. Ainda hoje, a busca por explicações para a desordem, a crise e o conflito continuam nos debates parlamentares, nas discussões políticas e na mídia, tendo em vista a ausência de fórmulas científicas, concepções, e assim por diante.

Uma sociedade acostumada a viver no simbolismo unidimensional não pode tornar-se instantaneamente uma arena multidimensional. A excessiva ênfase sobre fórmulas de aprendizado propostas pelas elites intelectuais e políticas e o seu uso tornaram-se quase um traço genético do povo soviético. Os países pós-comunistas ainda não dispunham de poderosos elementos de sociedade civil – entenda-se privada –, expressos em seu mais alto grau na autonomia individual e na auto-organização de grupos sociais em vários níveis. Tal sociedade é o material ideal para uma “colonização” mitológica da consciência de massa porque, durante situações de crise e transfor-

mações sociais radicais, quando a percepção do mundo se desfaz, a mágica da palavra, o direito e a capacidade de rotular e chamar à existência, com o auxílio da denominação, têm-se tornado uma das formas mais simples e mais acessíveis de poder político.

Como em épocas anteriores, a tarefa de explicar e produzir o simbólico é dada aos poetas, artistas e escultores, e agora também aos produtores de filmes, acadêmicos, humanitários e, sobretudo, aos historiadores, etnógrafos e arqueólogos. Nenhum único período histórico ou região do mundo experimentou uma escalada tão ampla de posições de poder por parte de cientistas sociais Ph.D. e de outros intelectuais como a que se observa no espaço pós-soviético. Os 28 membros do Conselho de Estado da Geórgia formado por Shevardnadze compreendem onze filólogos, historiadores e filósofos, sete artistas e jornalistas, e apenas três advogados e um economista.

A *intelligentsia* e a idéia nacional

Desde o colapso da ideologia comunista, uma nova geração de políticos e líderes de movimentos nacionalistas está usando, para obter reconhecimento e receber mandato de poder, idéias e palavras que carregam conotações específicas em relação a um ou outro grupo. Em seu meio, revivem-se controvérsias místicas e reações a traumas sofridos sob regimes anteriores (normalmente por gerações anteriores). A inércia do totalitarismo facilitou a substituição da tirania dos programas de partido pela não menos opressora tirania de concepções mobilizadas e de mitos de grupo elevados ao nível de declarações e demandas políticas. A situação em sociedades libertas do governo comunista pode ser corretamente considerada como uma nova forma de ditadura quando, por exemplo, nenhum armênio pode se opor à política do movimento *karabakh*, e nenhum ingush pode se opor à unificação da região disputada da Ossetia do norte com a recém-formada República Ingush. Cabe recordar o exemplo singular do espírito livre do filósofo georgiano Mamardashvili, já desaparecido, que afirmou: “por causa da verdade, eu me oporia a meu próprio povo.”

O destino dos intelectuais de hoje na política assume frequentemente uma forma dramática ou mesmo trágica. Minha avaliação de suas atividades não é a crítica de personalidades, que merecem na maior parte das vezes respeito e simpatia, mas uma análise do fenômeno de intelectuais educados no poder ou à frente de movimentos nacionalistas. Pela primeira vez, a política pós-soviética está confrontada com esse fenômeno em larga escala. Sua essência pode ser vista da perspectiva da antropologia social como uma luta pelo poder do conhecimento e por meio do conhecimento. Nessa luta, em um contexto de colapso do Estado multiétnico, o conhecimento de arqueólogos, etnógrafos e historiadores é o mais profissional em termos de suas reivindicações e de sua capacidade de influência em vista da mobilização política.

Agora, após violentos conflitos no sul e norte de Abkhazia, Moldova, Ossetia e Tadjiquistão, o tema do custo e responsabilidade da participação de intelectuais na ação política e no governo está em primeiro plano. Com o colapso da URSS, novos líderes de vários níveis e graus de legitimidade repentinamente adquiriram formas fáceis de oferecer a seus adeptos armas mais modernas, de se organizarem para a guerra e dar ordens para matar. Nessa situação, a luta por conhecimento, pela “correta classificação e ordem”, se transforma de maneira fácil e rápida, ou se combina com a violência e a destruição em massa. Os danos recaem em primeiro lugar sobre os próprios povos, em cujo nome os líderes formulam posições e argumentos, e lançam slogans e reivindicações.

O ex-acadêmico e cientista social L. Ter-Petrosyan, Presidente da Armênia, afirmou em um jornal que “o direito de uma nação à autodeterminação é absoluto. Se um povo decide assumir em suas mãos seu próprio destino, nada, incluindo a violência, pode reverter esse processo” (Ter-Petrosyan, 1991). Não há nada de acadêmico nessa tese, mas ela é pronunciada por um acadêmico-político como uma verdade acabada e como prescrição para ação de todo um grupo. É sintomático que essa tese seja apresentada em uma sociedade dotada de cultura geral e de exaltação política de cidadãos que seguem seus líderes. Na Armênia, o percentual de pessoas com educação superior é um dos maiores no mundo, quase quatro vezes o das regiões centrais da Federação Russa.

O fato de que a “luta de povos (nações, etnias) pela autodeterminação” é vista pelos acadêmicos e políticos pós-soviéticos como um “movimento nacional e democrático” não constitui evidência de tendências e fatores objetivamente existentes. Isso não significa que podemos negar uma longa lista de atritos entre grupos étnicos, nem razões fundamentais para projetos de desintegração. Eu também contribuí para essa explicação simplista para o fim da União Soviética (Tishkov, 1991), com idéias que poucos anos mais tarde não podem mais ser consideradas satisfatórias. Ao contrário, no que concerne ao espaço soviético, a “realização da lei histórica” é vista mais como uma realidade construída pela teoria e pelo dogma. O fenômeno da manipulação de sentimentos étnicos e nacionalistas não é de forma alguma novo. Nos “Ensaio sobre a época de problemas para a Rússia”, o General A. I. Denikin fez as seguintes observações sobre a situação na Transcaucásia, referindo-se à declaração de independência da República da Transcaucásia em relação à Rússia, em 1918 (seguida de rápida desestabilização política e da exacerbação de conflitos étnicos e intersociais, além do crescimento do chauvinismo local, especialmente entre os georgianos em relação aos armênios, russos e à população da Abkhazia):

A vontade dos povos e a “pressão das massas”, esses estímulos legais e naturais aos movimentos políticos e nacionais na Transcaucásia têm sido significativos. Se na escala total da Rússia ondas de revolução varreram a vida da *intelligentsia* russa desde suas alturas, aqui, ao contrário, a história da Transcaucásia durante seus anos de perturbação tem sido uma história de *intelligentsia* predominantemente socialista. Apenas a *intelligentsia* poderia determinar os eventos domésticos, e apenas aí repousa a responsabilidade histórica pelo destino dos povos da Transcaucásia [Denikin, 1992: 92].

Uma parte mais importante de minha abordagem dos problemas étnicos não está na aceitação da arrogância do paradigma objetivo positivista, que está na raiz da crise contemporânea na ciência social do país. Essa abordagem não é tão carregada pelas circunstâncias a ponto de pôr a ênfase na essência, ou seja, nos grupos,

direitos e assim por diante, em detrimento das relações no plano social. Ela nos permite livrar-nos de ilusões que julgam ver classificações teoricamente construídas como dotadas de existência objetiva, como os grupos de pessoas ou as normas da vida social. Ela não permite o desperdício insensível da tradução de construções míticas e da luta simbólica em uma linguagem de leis estatais, decretos presidenciais ou ordens militares.

Os cientistas sociais russos, que construíram substancialmente a matéria de seus estudos, ao mesmo tempo em que se recusavam a reconhecer sua co-autoria da perversa realidade, por sua indiferença em relação às abordagens relativistas e construtivistas, realmente limitam as possibilidades de influência e participação no processo de mudança e inovação. A compreensão de que a questão étnica é uma construção social, de acordo com a opinião de M. P. Smith (1992: 526),

oferece maiores oportunidades de mediação das interações políticas e socio-culturais dentro e entre grupos étnicos por meio da mesma ação simbólica construída. Essas oportunidades são mais disponíveis para os “construtivistas” do que para os que consideram a questão étnica seja em categorias naturalistas, em relação ao *ethnos* (como o “Eros” e o “Tanatos”), seja como um parâmetro estrutural profundo de consciência, ou ainda em categorias existenciais como componente da identidade pessoal. Esse componente está tão profundamente enraizado na memória histórica que nenhuma influência humana contemporânea é capaz de formar o caráter dessa identidade ou mitigar manifestações antagônicas de parte de certos grupos étnicos em relação a outros.

Essa abordagem inovadora pode representar um grande avanço sobre o importante impasse metodológico e sobre a inadequação política na esfera das relações interétnicas. Basta aceitar que o elemento étnico é construído e reconstruído por certas ações verbais que refletem condições contemporâneas. Entre essas condições figuram as relações de poder entre grupos sociais e os sentidos interpretativos que as pessoas conferem a essas condições. Não se deve

ver a questão étnica como um parâmetro atemporal ou primordial da existência humana. Nesse caso, a atividade dos líderes das elites políticas e culturais e a intervenção diária de cidadãos comuns no discurso étnico adquirem novo significado e novo reconhecimento.

Precisamos de uma compreensão mais profunda do fato de que a experiência social não é construída com um significado único, e que os dados históricos profissionais estão sendo usados para criar uma versão particular do “presente ideal.” Não podemos continuar a referendar a fórmula primitiva de que o historiador aprende do passado para entender o presente e prever o futuro. Essa nova compreensão não faria dos cientistas sociais e dos ativistas políticos entusiastas ingênuos da interpretação wilsoniana-leninista do direito à autodeterminação, em sua variante étnica obtusa.

É extremamente arriscado concluir que após Iugoslávia, Tchecoslováquia, Ossetia do sul, Nagorno-Karabakh, Criméia e Transnístria (Moldova), “no século XXI, o problema da autodeterminação também afetará o continente africano, onde as fronteiras pós-coloniais dividiram artificialmente territórios étnicos” (Starovoitova e Kedrov, 1992). Uma opinião mais sensata afirma que “no atual sistema mundial, fórmulas de soberania da época de Sauares, Boden e mesmo Rousseau são ridículas”; nos países de impérios antigos são as elites das novas formações políticas que são “autodeterminadas” e “interdeterminadas” (Phillipov, 1992: 112). O drama da posição dos acadêmicos que direta ou indiretamente participaram das transformações radicais na Rússia repousa em sua capacidade ou incapacidade de diferenciar entre a retórica geradora de mitos e interesses reais, e na necessidade de agir no meio do dogmatismo cotidiano e das motivações políticas.

Portanto, minha abordagem, que não é arrogante ou prescritiva em relação à realidade social, não se recusa a compreender ou participar; ao contrário, representa uma plataforma para participação baseada na compreensão e em maiores garantias contra uma engenharia social irresponsável. Ela não impede a possibilidade de formular sugestões para o tratamento da questão étnica, incluindo mecanismos de gestão de controvérsias interétnicas e de conflitos na ex-União Soviética.

O Estado etnonacional e a sociedade plural

A lista de injustiças cometidas no passado contra grupos étnicos na ex-União Soviética é longa e extremamente dolorosa. A terapia de traumas passados pode ser longa e custosa, especialmente se recursos e energias forem direcionados para a reconciliação com o passado e o retorno da “norma” de existência perdida. Para alguns grupos e líderes, isso pode significar o momento antes do colapso da URSS ou antes de 1917 (grupos de nacionais patriotas russos); para outros, antes do início das deportações em massa (os ingush, alemães do Volga, tártaros da Criméia e outros); para um terceiro grupo, antes das anexações do pré-guerra (povos bálticos, moldovares); para um quarto grupo, antes da guerra civil e do terror vermelho (povos da Transcaucásia, cazaques); para um quinto grupo, antes de sua inclusão no império russo e da colonização (povos do norte do Cáucaso, da Ásia central e da Sibéria); para um sexto grupo, antes da expansão do Estado moscovita (tártaros da região do Volga); para um sétimo grupo, antes do período das formações dos Estados antigos ou mesmo antes das culturas antigas.

Seja como for, o ideal está representado pelo período histórico do qual pode ser derivada a maioria dos argumentos em favor das fronteiras territoriais desejáveis, do status político e das condições culturais. Quanto mais distante se olha para as raízes do passado, mais mitológicos se tornam os conceitos de “territórios históricos”, de “Estado-nação” e de “tradições culturais.”

Traumas passados sofridos pela consciência externamente introduzida – visto que apenas uma pequena proporção dos cidadãos os viveu pessoalmente – são complicados pelos desafios recentes, dos quais o mais sério é a busca de novas identidades no contexto dos novos Estados em formação. O colapso da URSS ocorreu sob a influência definidora da doutrina do nacionalismo étnico ou das idéias de autodeterminação nacional. As realidades que emergiram, contudo, estão muito longe do objetivo proposto. Os novos estados são formações multiétnicas nas quais a população titular representa de 80% (Rússia, Lituânia) a 40% ou 50% (Látvia, Casaquistão, Moldova, Kirguistão) da população total.

As antigas minorias soviéticas se tornaram agora majorias dominantes em 14 Estados sucessores, tendo descoberto novas minorias igualmente famintas de autodeterminação nacional. A maioria desses grupos está estabelecida de forma homogênea, tem em alta consideração suas características culturais e líderes, e é capaz de formular suas próprias idéias nacionais. Falando estritamente, estas últimas já constituem uma realidade para os grupos que dispunham de status autônomo nas antigas repúblicas soviéticas, ou o ganharam nos últimos anos (e.g. a República da Criméia na Ucrânia, as novas repúblicas na Federação Russa). Como demonstram os eventos na Geórgia, é praticamente impossível eliminar esse status.

A doutrina dominante dos sistemas de Estado etnonacional apresenta uma tarefa difícil para os novos Estados e seus líderes: declarar um processo de autodeterminação nacional na forma estatizante afirmada pelo acordo de dezembro de 1991, negando a outros grupos direitos semelhantes, ou tentar encontrar uma nova fórmula de legitimar o Estado – que não leve à desintegração futura. Essas novas fórmulas para 15 Estados, tanto quanto para as repúblicas autônomas, podem estar baseadas na idéia de uma nação civil ou política (ao invés de uma etnonação), e no acompanhamento de esforços para estabelecer símbolos, valores e interesses comuns. Em vez da reivindicação por parte do grupo dominante de acesso preferencial ao poder e aos recursos em seu “próprio” Estado-nação, os novos Estados podem ser construídos sobre os interesses de todos os grupos, sobre a base da cidadania comum, e não do sangue (ou seja, Estados dos que moram no Casaquistão, na Rússia, no Tartastão, na Yakutia, etc.)

Uma nação é uma entidade de composição multiétnica, cujos indicadores básicos são território e cidadania. Fazer parte de uma nação não impede de pertencer a uma comunidade etnocultural particular de pessoas. As lealdades nacionais e étnicas não são mutuamente exclusivas. Além disso, uma nação pode assumir um perfil etnocultural distinto determinado pela cultura do grupo dominante ou por vários grupos. Os ingleses não perdem suas características por não estarem submetidos à autodeterminação nacional e por serem membros da nação britânica. O mesmo vale para os povos da

Índia, Espanha e outros estados multiétnicos. Pela mesma medida, não constitui ameaça aos russos na Rússia, aos georgianos na Geórgia ou aos tártaros no Tartarstão o fato de que suas respectivas formações estatais, conquanto em níveis diferentes, não são declaradas etnonacionais.

A declaração oficial da natureza étnica do Estado, ou mesmo de elementos de uma cultura (por exemplo, a língua), sempre gera controvérsia que enfraquece a co-cidadania territorial. Se o desejo de restringir o acesso ao poder e aos recursos não está por trás dessa controvérsia, tornou-se mais fácil atingir os objetivos de desenvolvimento da linguagem e da cultura por meio da educação e de programas e projetos de informação e publicação, ao invés da usurpação das estruturas de poder. No que concerne à incorporação da questão étnica no Estado, esse processo deve refletir todo o mosaico cultural dos cidadãos que moram no Estado. As línguas estoniana ou latviana não são tão fracas para assumir as funções exclusivas de uma língua de Estado. É muito mais importante assegurar a unidade civil por meio do bilingüismo oficial – ou mesmo de um possível trilingüismo, como, por exemplo, é necessário na Abkhazia, Bashkiria, Criméia e Gagauzia –, que hoje fortalece, e não ameaça a soberania política recentemente adquirida.

A busca por novas fórmulas – à parte da doutrina – de nacionalismo étnico é necessária para manter os 15 novos Estados afastados da desintegração, e para assegurar que se mantenham como sociedades pacíficas.

Contudo, a vitalidade da doutrina na mentalidade pós-comunista é impressionante, embora pareça que nos últimos quinze anos uma galáxia inteira de acadêmicos e políticos de primeira linha tenha mostrado a insolvência dessa doutrina. Em 1945, Karl Popper escreveu no volume 1 de sua obra intitulada “A sociedade aberta e seus inimigos” que

a tentativa de descobrir certas fronteiras “naturais” do Estado e, nesse sentido, de ver o Estado como um elemento “natural”, leva ao princípio do Estado-nação e às ficções românticas de nacionalismo, racismo e tribalismo. Contudo, esse princípio não é “natural”, e o próprio pen-

samento de que existem elementos naturais como nação, grupos lingüísticos ou raciais é pura fabricação. Pelo menos devemos ter isso claro na história. Afinal, desde o início dos tempos, os povos se têm misturado, unido, separado e de novo misturado. Isso não acabará, mesmo se o quisermos [Popper, 1992: 357].

Essa discussão contém uma explicação parcial sobre por que é tão difícil resistir ao princípio do Estado-nação étnico. “A popularidade desse princípio se explica pelo fato de que ele apela para os instintos tribais, e de que é o meio mais barato e mais confiável para um político que deseja subir para um alto posto sem nada mais a oferecer” (Popper, 1992).

Sobre a autodeterminação nacional

Há cerca de três anos o acadêmico Sakharov propôs uma “Constituição dos Estados Unidos, da Europa e da Ásia” que visava a criação de uma união de “Estados-nação”, com status semelhante ao das 53 formações de Estados-nação existentes naquele momento na URSS. Sakharov vislumbrou assim a realização do direito de um povo à autodeterminação nacional como parte da transformação democrática. No início de 1993, G. Popov propôs “solucionar todos os problemas nacionais do homem conferindo-lhe direitos” e autonomia nacional e cultural para “todas as nações – tanto no nível da Rússia quanto no nível dos territórios.” Sugeriu que a Rússia fosse composta de 15 a 20 territórios federais, não devendo haver estruturas nacionais territoriais. “Quem não concordar com isso deve sair da federação” (*Nezavisimaya Gazeta*, 26 de janeiro de 1993).

A despeito do contraste de posturas dessas duas abordagens, uma falácia comum as une, legado da incorporação da doutrina do etnonacionalismo na teoria marxista-leninista da questão das nacionalidades. Essa falácia deriva da noção de que um povo ou nação é, em primeiro lugar, uma comunidade étnica; que, desde o início, herdou o direito histórico de possuir seu próprio Estado; e que cada etnia deve ter seu próprio Estado, que deve ser determinado nacionalmente. É esse o credo do nacionalismo étnico.

Essa visão difere radicalmente da experiência política mundial (não apenas ocidental) e das concepções acadêmicas dominantes. Sua fraqueza reside em sua impraticabilidade, a despeito do grande poder emocional e mobilizador da idéia etnonacional. Além disso, a escolha de uma dessas variantes acima mencionadas poderia levar a sérias conseqüências uma engenharia social, nova e irresponsável, para a Rússia.

A variante de Sakharov tem sido parcialmente realizada em 14 das antigas nações socialistas, que, durante o colapso da URSS, criaram seus próprios Estados-nação soberanos. Vinte e um povos (ou nações) da Federação Russa elevaram seu status ao nível de Estados-nação. O fato é que todos esses novos Estados (além da Armênia, após a deportação de toda a população azerbaijã) e as repúblicas da Rússia são formações de populações multiétnicas. Os povos que dão seus nomes aos Estados e repúblicas (nacionalidades titulares) e dominam sua cultura e língua oferecem ao Estado uma aparência característica e asseguram a base para a consolidação social. Porém esses mesmos Estados, bem como suas soberanias e instituições de poder, são constituídos e agem em nome de todos os cidadãos. Se todos os novos Estados e repúblicas da Rússia aceitaram como base de seus territórios as fronteiras existentes no período do colapso da URSS, então toda a população de seus territórios representa novos co-cidadãos. Em outras palavras, essas co-sociedades (i.e., nações como formações pluriétnicas) foram de fato admitidas nas Nações Unidas.

Para que esses novos Estados sobrevivam e não sofram de desequilíbrio étnico e de possível desintegração, cedo ou tarde devem negar o conceito de sistemas de Estado etnonacionais e construir novas nações baseadas em uma cidadania comum, tais como os que vivem no Casaquistão, Latvia, Rússia, Ucrânia e assim por diante. Os conceitos fundamentais de interesse nacional, símbolos, economia, segurança, moeda, exército, etc., serão colocados em seu próprio lugar e libertos de ambigüidades. O termo “nacional” deve perder sua conotação étnica e se tornar sinônimo de “Estado.” Apenas pela aceitação de que a Geórgia constitui um Estado para todos os seus cidadãos, e que no Casaquistão não apenas a “etnonação casa-

que”, mas todos os cidadãos do Casaquistão são autodeterminados nacionalmente, é que será possível para as autoridades do Estado demandar que não apenas os georgianos e casaques étnicos, mas todos os membros da sociedade, sirvam em seus exércitos (ou guardas) nacionais. Assim, ao longo de todo o espectro da atividade estatal e por toda a antiga URSS, deve ocorrer, cedo ou tarde, o desmantelamento da doutrina política do nacionalismo étnico e uma mudança dos princípios de construção e funcionamento dos sistemas estatais sobre a base de uma cidadania comum.

Será que isso significa o desrespeito pelos interesses e direitos dos povos como comunidades etnoculturais, ou pelas necessidades de cidadãos com respeito à sua afiliação étnica? O oposto é, provavelmente, verdadeiro. O etnonacionalismo estreito inclui uma reivindicação de poder, de acesso a recursos e privilégios, de controle sobre o domínio da informação e da cultura em nome dos membros de um grupo da população (mesmo se majoritário) como membros da chamada nação autóctone. As minorias restantes, que são promovidas para acima do nível de população não-nativa ou de fala não-russa – em alguns casos forçosamente desprovidas de cidadania –, não podem se conformar com essa situação. No melhor dos casos, saem da apatia ou do boicote do processo político e se voltam para a auto-organização étnica, começando a lutar por sua própria representação em instituições de poder, por seus direitos e interesses. Na pior hipótese, elas se voltam para a violência ou separatismo – sob o mesmo slogan da autodeterminação nacional –, ou ainda optam pela emigração. Eu incluí este último elemento entre as alternativas negativas visto que está associado a enormes perdas para os próprios povos, privando os Estados vizinhos de um poderoso fator de relações favoráveis.

Portanto, ao analisar a situação na ex-União Soviética, podemos observar regras de comportamento de grupo em sociedades complexas, especialmente da parte de minorias étnicas reduzidas. A regra de “fale ou saia” significa que as minorias sem representação própria preferem abandonar a arena socio-política e organizar outras unidades sociais onde possam elevar seu status, ou mudá-lo completamente, de preferência para um status de maioria dominante.

Como demonstram os eventos no Azerbaijão, Geórgia, Moldova e, recentemente, na Rússia, não é possível lidar com êxito com a questão por meio da força. O conflito interno e as guerras devastadoras tornam sem sentido o objetivo primeiro da autodeterminação, qual seja, o de aprimorar as condições sociais e culturais dos próprios povos. Até mesmo a declaração apressada de status oficial para as línguas nacionais é contra o interesse de uma parte significativa da população, que, após perder o contato com a cultura e língua russas, adota a mesma língua russa, ao mesmo tempo em que em suas consciências permanecem os mesmos casques, krigs ou ucranianos. Essa porção da população nos novos Estados é muito maior do que o demonstrado nos censos. De acordo com nossos dados, entre povos como os bielorusos, casques, krigs e ucranianos, essa porção compreende de 30% a 50% da população geral.

Desde a queda da URSS, a única solução é substituir a impraticável idéia etnonacinal, que desempenhou papel mobilizador durante a luta contra o antigo sistema, por uma nova fórmula e uma nova idéia. A idéia pode ser o pluralismo cultural, e a fórmula pode ser a empregada em outros Estados multiétnicos. Na Índia, tem-se a “unidade na diversidade”; no Canadá, o “mosaico cultural” ou o “multiculturalismo em um quadro bilíngüe”; na Jamaica, “um povo, a partir de muitos”, e assim por diante. Até aqui, no mundo pós-comunista, houve um movimento nessa direção no Casaquistão, Lituânia, Ucrânia, e, mais recentemente, na Geórgia e Moldova. As novas formações políticas deverão alcançar inevitavelmente um entendimento da nação que una os cidadãos de um Estado e se oponha ao separatismo étnico e ao tribalismo. É exatamente assim que a nação canadense une dois povos (franceses e anglo-canadenses), a nação espanhola une três grupos distintos (castilhanos, bascos e catalães), a nação britânica une quatro (ingleses, irlandeses, escoceses e de Gales) e, no caso das nações indiana, nigeriana e indonésia, várias dúzias de comunidades étnicas. Não há razão por que a Federação Russa e outros estados da ex-União Soviética não devam seguir os caminhos dos Estados que logram conservar populações multiétnicas.

O separatismo e suas conseqüências

Apesar das dificuldades enfrentadas pelos Estados multiétnicos, a comunidade internacional não deve seguir o caminho da balcanização da arena política mundial. Ao mesmo tempo, não devemos subestimar o poder mobilizador dos movimentos de secessão bem-sucedidos que levaram ao surgimento de mais de vinte novos Estados. Um dos primeiros avanços nesse campo foi a vitória dos separatistas da Eritréia na Etiópia, obtida após décadas de luta e de apoio de movimentos guerrilheiros anticentristas. Hoje, na Somália, um movimento separatista reivindica a criação de um Estado independente. Grupos similares existem em outros Estados africanos. Pela primeira vez desde a descolonização, o mapa político da África está sendo posto em questão. A razão para isso, contudo, não são as fronteiras artificialmente criadas pelos colonizadores, mas a inabilidade e dificuldade desses Estados em solucionarem problemas sociais e políticos.

É importante reconhecer que todas as fronteiras são resultado da vontade política e de precedentes históricos, e que a busca de fronteiras “naturais” ou “justas”, especialmente ao longo de linhas étnicas na África, ou de regiões da Ásia Central, o Cáucaso e o Volga, é tanto absurda quanto extremamente perigosa. Políticos ou acadêmicos responsáveis não ousariam elaborar um novo mapa de uma África “re-auto-determinada”, ou de Estados étnicos da Europa do Leste e do Cáucaso, menos ainda da Ásia Central, onde as nações étnicas foram construídas durante o período soviético e onde as identidades religiosas, dinásticas e regionais sempre foram muito mais fortes do que as étnicas, servindo portanto de base para a política.

A desintegração da URSS e da Iugoslávia e a divisão da Tchecoslováquia tiveram repercussões internas e internacionais. A prontidão da comunidade mundial, especialmente do Ocidente, em reconhecer as reivindicações separatistas no sentido de estabelecer Estados próprios poderia ser em princípio explicada pela simpatia mundial pelos países bálticos, que tinham base legítima para suas demandas por independência. Com respeito à Iugoslávia, as posições favoráveis da Alemanha em relação à Croácia e da Áustria para com a Eslovênia

tiveram papel decisivo no apoio e reconhecimento da secessão. Além disso, a inércia e a lógica da confrontação entre superpotências durante a guerra fria provocaram o afastamento dos princípios de falta de apoio ao separatismo e de respeito à integridade territorial. Parecia natural, para realçar a vitória da democracia ocidental, não apenas derrubar os regimes totalitários do bloco soviético e fazê-los aderir ao desarmamento radical, mas também reduzir o tamanho, e portanto os recursos, do Estado, considerados fonte da ameaça nuclear. A Iugoslávia também pode ter parecido poderosa e instável para os pequenos países da Europa Ocidental, embora o Estado iugoslavo não fosse menos legítimo do que os outros Estados europeus.

Dessa forma, o fator geopolítico, para os Estados ocidentais que obtiveram uma vitória liberal sobre o comunismo, os encorajou a superar sua resistência ao princípio da autodeterminação nacional em sua forma mais radical. Era a terceira vez no século XX que os vitoriosos ditaram, embora de forma camuflada, os termos de conduta para os vencidos. Seguindo a iniciativa de Woodrow Wilson após a Primeira Guerra Mundial, os líderes da *Entente* criaram um novo mapa político para a Europa sob o slogan de autodeterminação. Líderes de movimentos etnonacionais na Áustria-Hungria e no Império Otomano adquiriram seus próprios Estados. Em última análise, contudo, o mesmo problema insolúvel das minorias étnicas e das fronteiras “injustas” tornou-se a fonte da instabilidade e precipitou o início de uma nova guerra mundial.

Após o surgimento da Alemanha nazista, e durante o próprio curso da guerra, a manipulação das fronteiras e os deslocamentos populacionais, incluindo o de cerca de 10 milhões de alemães nos Estados bálticos, Tchecoslováquia e Polônia, foram realizados sob o mesmo slogan. Naquele período, Stalin fora vitorioso. Recentemente, a queda do regime soviético gerou políticas de secessão. As democracias ocidentais encorajaram a autodeterminação étnica na ex-União Soviética e agora provavelmente não sairão em defesa da integridade territorial da Rússia e de outros Estados autodeterminados. Mais uma vez, contudo, não se espera que esse princípio se espalhe pelos países do Ocidente, que têm seus próprios problemas etnoraciais e movimentos separatistas.

Portanto, nos últimos anos, as forças de separatismo alcançaram resultados inspiradores na luta contra os governos centrais e sistemas unitários. Pela primeira vez, a comunidade internacional abandonou o apoio à integridade dos Estados, instilando esperanças e proporcionando estímulos poderosos a separatistas em potencial em muitas regiões do mundo, incluindo os novos Estados autodeterminados.

O processo de divisão de Estados não constitui em si um fenômeno claramente negativo. No período contemporâneo, grandes Estados demonstram uma série de fraquezas inerentes. Há a probabilidade de que eles se envolvam em rivalidades perigosas no cenário mundial, criando estruturas hierárquicas estritas que, no ver dos cidadãos, proliferam burocracias inamovíveis. Essas fraquezas quase sempre incluem problemas difíceis nas inter-relações entre grupos etnicamente distintos da população. Quais são os novos e difíceis temas levantados pelas realidades atuais e pelo possível crescimento no número de Estados no sistema internacional a serem tratados pelos políticos?

Em primeiro lugar, o direito à autodeterminação não funciona como regra. A separação não conduz à criação de Estados mais homogêneos. Da mesma forma que territórios que caminham em direção ao separatismo, os Estados truncados que emergem da separação permanecem mosaicos culturais. Mesmo a separação da Bósnia em relação à Iugoslávia e sua possível divisão em uma dezena de unidades autônomas não solucionam o problema das relações interétnicas. Os que conhecem o mapa étnico e as possíveis manifestações étnicas são céticos com relação à escolha de Estados etnicamente homogêneos.

Segundo, a separação leva ao surgimento de fronteiras interestatais entre antigos rivais étnicos. Esses antigos oponentes adquirem assim uma base legal para construir um exército e se mobilizarem para a guerra. Dessa forma, o que era um conflito interno ou uma tensão entre comunidades pode gerar uma ação militar interestatal. A probabilidade de que isso ocorra é maior quando as novas fronteiras estatais separam comunidades culturalmente relacionadas da extensão geral de seus irmãos, ou dividem alguns grupos quase no meio, como no caso, por exemplo, dos lezgin entre o Azerbaijão

e a Rússia. A participação dos russos na ação militar em Moldova, dos povos *abkhaz* e *adigei* na Geórgia e dos sérvios na Croácia e Bósnia evidencia a internacionalização dos conflitos étnicos. O separatismo quase inevitavelmente gera seu antípoda – o irredentismo, ou seja, o desejo de reunião. Esse fenômeno não é novo, e se tornou familiar pelas guerras sangrentas em Bangladesh e Biafra.

Terceiro, o crescimento no número de Estados resultante do desmembramento de superpotências como a URSS abre o caminho para uma nova assimetria na geopolítica mundial. Alguns poderosos Estados europeus ocidentais, tanto quanto a China, Japão e os Estados Unidos, têm aversão ao emprego do princípio da autodeterminação nacional com relação a suas próprias minorias étnicas. Na China, 55 milhões dessas minorias vivem densamente ao redor da periferia de Han. Na Europa Ocidental, há cerca de 50 minorias étnicas, cada uma das quais com pelo menos 100 mil pessoas, capazes de formular suas reivindicações. Contudo, duvida-se que esses Estados aceitem ser balcanizados. A nova assimetria produzida pelo domínio inquestionável dos Estados Unidos poderia levá-los à tentação de ditar sua vontade e seu entendimento das normas internacionais por meio de emprego da força. Isso dificilmente pode ser considerado como estabilidade global e definitiva, na medida em que tampouco foi o caso durante a confrontação entre Estados Unidos e União Soviética nas últimas décadas.

A secessão sob o slogan da autodeterminação nacional ainda não é a resposta para a missão do Estado, qual seja, a de salvaguardar condições apropriadas de existência social para seus cidadãos. Ao contrário, é uma reação e um resultado da incapacidade dos regimes políticos existentes em enfrentar esse desafio. Se os novos Estados autodeterminados não tiverem êxito nessa tarefa, o mesmo destino de desintegração também os espera.

As especificidades da Federação Russa

A situação mais complexa na esfera das relações interétnicas está presente na Federação Russa. Além dos russos, que compreem-

dem 82% da população do país, há também cerca de 100 grupos étnicos, que totalizam cerca de 27 milhões de pessoas. No período soviético, a autonomia territorial era concedida a povos mais amplos e mais homogêneos. Esses territórios existem hoje na forma de repúblicas nacionais subordinadas à Federação e *okrugs* autônomos. Contudo, apenas cerca de metade da população não-russa vive de fato no território de “suas” respectivas formações estatais. Mais de 10 milhões de não-russos, que moram de forma dispersa, não constituíram Estados-nação. Entre os tais figuram 4,3 milhões de ucranianos, 1,2 milhão de bielorrussos, 700 mil alemães, 600 mil casaques, 500 mil armênios e 100 mil de cada comunidade de gregos, ciganos, coreanos e polacos. Quase todos os projetos etnonacionalistas, incluindo os secessionistas, são formulados em nome das nacionalidades titulares que habitam nos territórios de suas próprias repúblicas. Isso compreende apenas cerca de 8 milhões de pessoas de um total de 27 milhões de não-russos.

Apesar das condições socio-políticas muito mais favoráveis e de um elevado grau de assimilação em favor da cultura russa, a maioria dos povos na Rússia retém suas características etnoculturais e uma forte identidade. Por esse motivo, é difícil concordar com a opção que apela para a abolição das autonomias etnoterritoriais existentes. Primeiro, os próprios povos não-russos, considerando que as repúblicas são seus próprios Estados-nação, não aceitariam isso. Essas formações tiveram papel positivo na preservação de suas culturas étnicas e linguagens mesmo durante o período totalitário. Especialmente agora, elas asseguram o acesso ao poder, e em algumas repúblicas, a maioria (ou quase) das populações titulares adquiriram controle completo das instituições estatais, bem como de posições econômicas dominantes (e.g. na Tchetchênia, Tchuvashia, os *kalmikia* e os *tuva*).

Poderosas elites políticas e intelectuais de nacionalidades titulares são capazes de organizar a oposição aos esforços de abolição da república, ou de mudar seu status de forma arbitrária. Essa mudança de status é impraticável, visto que evidencia a impotência de nosso pensamento político e constitui uma reverência perigosa ao patriotismo nacional russo. Mesmo nos tempos dos czares, alguns

povos não-russos possuíam várias formas de autonomia, incluindo a libertação da servitude e do serviço estatal.

Ainda mais sem sentido é a proposta de que “se você não concorda, você pode ir embora.” Primeiro, porque a Rússia não é apenas russa; ela foi criada e organizada por outros povos. Alguns líderes nacionais, rompendo com o antigo centro comunista, estão dispostos a se dissociar da Rússia. “Arranje um russo e você encontrará um tártaro”, diz o provérbio. Quem, senão os tártaros e russos, construiu as maiores cidades da Rússia, incluindo Moscou, e colonizaram as regiões do Volga, os Urais e a Sibéria? Os *tchuvash*, *udmurts*, *mordivinianos* e *mari* também podem reivindicar da mesma forma o status de fundadores da Rússia. Eles também poderiam dizer a outros povos, “se você não concorda, pode ir embora”, como sugerido por G. Popov.

A situação é ainda mais complexa em relação aos povos do Cáucaso do norte. Ali, a memória da guerra do Cáucaso e as deportações stalinistas permanecem vivas. A região apresenta um mosaico étnico extremamente complicado, e muitas “nações” atuais são construções do período soviético: seja a unificação de uma dúzia de grupos com várias línguas no povo *avar*, seja a separação dos antigos *cherkess* em *adigeis*, *cherkess* e *kabardin*. As inter-relações entre esses povos eram complicadas. Hoje, eles buscam novas identidades e um lugar no novo mundo. Os laços culturais e de outros tipos que ligam os caucásios aos russos nessa região são muito profundos. Os russos compreendem o maior grupo do local, com seu modo de vida e suas tradições, e estão mais próximos dos caucasianos do que os próprios russos dos *pskov* e dos *oblasts* de Arkhangel-sk. Embora haja alguma dúvida de que isso ocorra, o norte do Cáucaso é uma região com um complexo mosaico étnico que poderia tornar-se uma base para unidades políticas separadas. Nessa região, sob uma liderança política responsável, formações multiétnicas do tipo dagestan são mais viáveis do que quaisquer outras elaboradas segundo linhas étnicas.

Entretanto, o problema mais difícil na situação russa reside na necessidade para os russos de partilharem a lógica geral da construção do Estado-nação – ou seja, realizar sua própria autodetermi-

nação nacional. Deveria a Federação Russa tornar-se um Estado-nação dos russos, ou deveria a república russa, “como outras o fizeram”, ser criada dentro do quadro de uma Federação? Ambas as opções são impossíveis por duas razões. A primeira é que a geografia do território étnico dos russos não permitiria a criação de um único e “exclusivo território russo.” Esse não é, porém, um tipo de “culpa histórica” de um povo que deve pagar pelo seu próprio expansionismo. Outros povos, especialmente os mais vastos, não têm áreas étnicas tão distintas ou territórios históricos. Muito mais frequentemente, esses territórios se misturam ou formam enclaves separados. Os tártaros na região do Volga, a terra colonizada dos Urais e da Sibéria onde povos menores, principalmente *tchuvash* e *bashkir*, moravam se sujeitaram à assimilação. Os *yakuts* se restabeleceram na terra dos *tungus* (Evenki); se estes últimos levaram a cabo a demanda feita por certos líderes dos povos do norte, no sentido de reconhecer seu direito ao território estabelecido, os *yakuts* podem ter ficado sem base territorial para um Estado-nação.

As fronteiras administrativas das repúblicas nacionais na Rússia não correspondem às áreas étnicas de seus povos. No período soviético, essas fronteiras foram estabelecidas com um olho nos interesses das minorias nacionais e com a tarefa de desenvolver as economias das repúblicas. Se essa convenção foi aceitável no quadro de um Estado, não há justificativa para a criação de mais um caso semelhante em nome do maior povo, ou de tentar realizar um princípio étnico da organização estatal. Uma eventual república russa étnica, mesmo se pudesse ser configurada ao longo de parâmetros de outras repúblicas nacionais, não seria povoada apenas por russos étnicos. Os próprios russos não formam um grupo culturalmente homogêneo⁵⁵. Tampouco os azerbaijães, georgianos, ucranianos ou outros grupos importantes.

⁵⁵ N. do T.: No original, fala-se em “grupo culturalmente heterogêneo”. Parecidos, contudo, que o raciocínio desenvolvido no parágrafo evolui no sentido de contestar a homogeneidade étnica russa, razão pela qual optou-se pela tradução como “grupo culturalmente homogêneo”.

Escolher uma fórmula para a sociedade plural constitui o caminho para uma nova compreensão do Estado russo. Essa escolha requer uma ruptura com muitos velhos estereótipos e mitos, bem como a realização de esforços mais conscientes e consensuais de cidadãos e políticos. Isso requer mais tempo e recursos, maior responsabilidade e compromisso. Mas essa é a única escolha e, mais importante, tem-se provado correta pela experiência mundial. É também um imperativo legal, desde que a Declaração da Soberania do Estado da Federação Russa foi pronunciada em nome de seu povo multiétnico.

Referências

- ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres, Verso, 1983.
- BOURDIEU, P. Espace social et genèse des classes. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Paris, 1984. p. 52-3.
- BOUTROS-GHALI, B. *An agenda for peace*. Nova Iorque, United Nations Press, 1992.
- BROMLEY, Y. V. *Ocherki teorii etnosa*. Moscou, Nauka, 1983.
- DENIKIN, A. Ocherki Russkoi Smuty. *Voprosy Istorii* 1992. p.4-5.
- FILLIPOV, A. F. Nabliudatel' Imperii. *Voprosy Sotsiologii*, v.1, n.1, 1992.
- GELLNER, E. *Nations and nationalism*. Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- GREENFELD, L. *Nationalism: five roads to modernity*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- GUMILEV, L. N. *Geografiya etnosa v istoricheskii period*. Lenigrado, Nauka, 1990.

- GURR, T. R. *Minorities at risk: a global view of ethnopolitical conflicts*. Washington, D.C., United States Institute of Peace Press, 1993.
- HOBBSAWN, E. *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- HOROWITZ, D. *A democratic South Africa?: constitutional engineering in a divided society*. Berkley, Univesity of California Press, 1991.
- LAPIDUS, G.; ZASLAVSKY, V. (ed.). *From union to commonwealth, nationalism, and separatism in the Soviet Republic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- MOTYL A. (ed.) *Thinking theoretically about Soviet nationalities: history and comparison in the study of the USSR*. Nova Iorque, Columbia Univesity Press, 1992.
- PLOTKIN, V. Dual Models: Totalizing ideology and Soviet ethnography. *Cahiers du monde russe et soviétique*, v.31, 1990.
- POPOV, G. K. *O Khode Konstitutsionogo Protsessa v Rossii*. *Nezavisimaya Gazeta*, 26 de janeiro, 1993.
- POPPER, K. *Otkrytoye obshchestvo i Ego Vragi*. Moscou, , 1992. p. 1-2
- ROEDER, P. Soviet federalism and technic mobilization. *World Politics* v.43, p.196-232. 1991.
- RUPERSINGHE, K., et alii (ed.). *Ethnicity and conflict in a post-communist world: the soviet union, eastern europe and china*. Londres, St. Martin's Press, 1992.
- SHAW, P.; WONG, Y. *Genetic seeds of warfare: evolution, nationalism and patriotism*. Boston, Unwin Hyman, 1989.

- SHNIRELMAN, V. *The Struggle for the Past*. Trabalho apresentado na XIII Reunião do ICAES, México, ago. 1993.
- SKALNIK, P. *Soviet ethnography and the nationalities), question: regards sur l'anthropologie soviétique*. Paris, EHESS, 1990. p.183-91.
- SMITH, M. P. Postmodernism, urban ethnography and the new social space of ethnic identity. *Theory and Society*, v. 21, p. 493-531. 1992.
- STAROVOITOVA, G. V.; KEDROV, K. Declaratsiya prav cheloveka dolzhna poluchit' garantii or vsekh stran. *Izvestiya*, 10 ago. 1992.
- STAVENHAGEN, R. *The ethnic question: conflicts, development and human rights*. Tokyo, UNU, 1990.
- TER-PETROSYAN, . Entrevista em *Komsomolskaya Pravda*, 6 jun. 1991.
- TISHKOV, V. A. The Soviet Empire before and after Perestroika. *Theory and Society*, v.20, p.603-29, 1991.
- TISHKOV, V. A. Invention and manifestation of ethno-nationalism in and after the Soviet Union. In: RUPERSINGHE, K. et alii (ed.). *Ethnicity and conflict in a post-communist world: The Soviet Union, Eastern Europe and China*. Londres, St. Martin's Press, 1992.
- VAN DEN BERGHE, P. *The ethnic phenomenon*. The Hague, Elsevier Press, 1981.

Feitos à nossa imagem: o meio ambiente e a sociedade como discurso global

Michael Redclift

Sumário

O meio ambiente é claramente moldado pelas mãos humanas; mas também é moldado pela mente humana. Este capítulo examina a forma pela qual o meio ambiente é produzido como capital intelectual. Indaga-se até que ponto o meio ambiente pode ser compreendido pela ciência, ou através dela. Também explora a maneira pela qual a ciência, como forma cultural, nos capacita a construir um meio ambiente passível de gestão, mas nos impede de lidar com a crescente incerteza. A gestão ambiental pertence ao domínio da economia. Este capítulo observa que o estabelecimento de penalidades econômicas para padrões de transgressão ambiental retira, na verdade, esses padrões do contexto no qual se desenvolveram.

Este ensaio discute como o meio ambiente é produzido. Trata-se, aqui, da paisagem física que resulta das atividades e da engenhosidade humanas, tanto quanto da paisagem mental, que molda essas atividades, e que por elas é moldada. O estudo também trata do valor que atribuímos ao meio ambiente e indaga em que medida os antropólogos deveriam estar preparados para endossar sua própria visão de sociedade na valorização do meio ambiente.

O capítulo também indaga se nosso meio ambiente, ou qualquer ambiente, pode ser entendido pela ciência ou através da ciência.

cia. Ele explora a forma pela qual nossa ciência, como forma cultural, gera nossas construções do meio ambiente.

Partindo de uma pesquisa sobre a fronteira canadense na década de 1840 e das críticas atuais da economia ambiental, concluo sugerindo que uma pesquisa sobre o meio ambiente global deve reconhecer a existência de entendimentos diferentes e divergentes sobre o que é de fato o meio ambiente global, e como os problemas a ele associados mudam e podem ser tratados. Estabelecer esse novo território intelectual é uma tarefa para a qual a antropologia está adequada como nenhuma outra disciplina.

Para os antropólogos, é claro que o meio ambiente representa uma construção social. Contudo, pode ser útil ilustrar essa observação com alguns exemplos, partindo da experiência do Reino Unido.

Caso um: reservas da biosfera na Escócia

Em 23 de maio de 1990, participei de uma reunião em Edimburgo organizada pelo Programa Homem e Biosfera (em inglês, MAB) do Reino Unido para discutir um relatório de trabalho sobre a indicação de novas reservas da biosfera. Entre 1977 e 1984 (quando o Reino Unido saiu da UNESCO), 13 reservas da biosfera foram aprovadas no Reino Unido, e a reunião havia sido convocada para examinar se novas reservas deveriam ser acrescentadas.

Foram levantadas questões para a comissão britânica. Alguns membros declararam que não tínhamos reservas da biosfera no Reino Unido, mas apenas parques nacionais. Outros afirmavam que o termo “reserva da biosfera” não era britânico, mas estrangeiro. “Eles” tinham reservas da biosfera, não nós. Alguns participantes decidiram, unilateralmente, que se nós realmente tivéssemos reservas da biosfera, poderíamos dispensar as zonas-tampão. Não precisávamos delas. Finalmente, houve forte apoio à proposta de que disséssemos à UNESCO que empregasse nossas designações – parques nacionais, ESAs, SSSIs, AONBs, e assim por diante.

A reunião de Edimburgo teve problemas com definições conflitantes sobre o meio ambiente. Nossa nomenclatura não era

a deles. Isso constituía matéria de alguma importância. Isso era tão importante para os participantes da reunião quanto o cricket, ou a verdadeira cerveja, ou Maastricht. A objeção consistia em que nossas áreas protegidas não fossem reservas da biosfera, e que nunca o seriam.

Caso dois: o discurso do inquérito público

O segundo caso é tomado de um relatório de inspetoria de um inquérito público sobre um novo plano rodoviário (extraído de Burningham e O'Brien, 1992). Primeiro, o inspetor afirma que uma área florestal é ambientalmente valorosa, e que não deveria ser usada como local para acostamentos ou postos de repouso:

É aceito, de forma relutante, que a nova estrada terá de passar pela área do *Devil's Cope*; mas não se aceita que acostamentos ou postos de repouso sejam estabelecidos nessa floresta atraente, natural, intocada, que deve ser preservada. Seria uma extravagância deplorável e inútil destruir uma pequena proporção da mata que é usada, com permissão, pela Fundação Britânica de Ornitologia e por membros do público, e que parece ser rica em vida silvestre e flores, simplesmente para fornecer acostamentos que poderiam ser colocados na rodovia A 27.

A visão do Departamento de Transporte era bem diferente:

Devil's Cope é um pedaço de floresta excessivamente vasto e negligenciado (...) A maior parte das árvores não tem idade longa, tendo cerca de 80 anos, e nenhum abate foi feito nos últimos 20 anos. Não há caminhos públicos através da floresta; a estrada 251 passa ao longo de sua fronteira sudoeste. Um levantamento da mata concluiu que sua flora e fauna não devem ser ricas e variadas [p. 7].

A floresta à margem da A 27 era “atraente, natural e intocada” ou “excessivamente vasta e negligenciada”? A questão é que as avaliações do “meio ambiente” são informadas por uma variedade

de compromissos sociais, e essas avaliações são usadas para alcançar objetivos sociais específicos. Não estamos simplesmente falando de um pedaço de floresta; estamos falando dele em um contexto social. O contexto é fornecido por nós.

Caso três: o Oeste canadense na década de 1840

Meu terceiro caso se refere a um indivíduo recém-imigrado no Canadá, cujas cartas a sua família, na década de 1840, formavam parte de um projeto privado de pesquisa. Nesse caso, o meio ambiente auxiliou na formação de uma identidade pessoal. Pelo exame da forma pela qual os colonizadores do século XIX forjaram novas relações sociais e criaram uma sociedade civil, podemos explicar certas preocupações atuais do Canadá em relação ao meio ambiente.

Francis Codd formou-se na Universidade de Medicina de Lincoln's Inn Fields em 1844, com 21 anos. Ele deve ter tido dificuldade em encontrar um posto médico na Inglaterra; suas cartas denotam que ele necessitava de um patrão antes de poder estabelecer-se de forma adequada. Isso parece plausível. Cowan (1961: 187), escrevendo sobre a emigração britânica para a América do Norte britânica, nota que: “freqüentemente os inscritos eram profissionais que haviam sido proprietários. [Após 1825], duas novas razões para deslocamentos eram evidentes: o desejo de partir antes que tudo se perdesse, e a necessidade de levar jovens educados de uma terra onde as profissões e atividades já estavam saturadas, para uma colônia onde novos espaços possam ser encontrados para eles.”

No Canadá, as oportunidades eram muito melhores. Francis escolheu estabelecer-se no que era então um território virtualmente fora do mapa, em uma pequena aldeia de Pembroke, ao norte do que era então chamado Canadá Ocidental. O Ontário do Sul já havia sido consolidado, representando o “Canadá civilizado” de pequenas fazendas e cidades florescentes como Hamilton (Katz, 1978). Os Algonquins, onde Francis tentou estabelecer-se, era outro território. Aparentemente caiu na sua simpatia “porque era tão distante...” Poucos colonizadores haviam penetrado na região, e a estrada para Pem-

broke ainda era usada principalmente como rota de inverno para os madeireiros. Somente em 1860 uma estrada foi aberta da província de Renfrew para o noroeste (Mac Donald, 1966: 18). Na noite de 12 de fevereiro de 1847, Francis chegou em Bytown (mais tarde, Ottawa) de Montreal, em um trenó puxado por dois cavalos. Ele estava coberto de pele de búfalo para se proteger da temperatura abaixo de zero. A viagem desde Montreal havia durado um dia e uma noite. Hoje, ela dura apenas 40 minutos de avião.

Segundo Francis, Bytown já era “uma das cidades mais bem planejadas e mais florescentes do Canadá”, com cerca de sete mil habitantes; no final da década de 1840, porém, ela era na verdade uma cidade muito dura. Era “palco de freqüentes revoltas e brigas terríveis entre madeireiros rivais irlandeses e canadenses” (Careless, 1967: 30). No início daquela década, os irlandeses haviam tentado expulsar os franceses do norte do Canadá pela força, e eram objeto de represálias. Os irlandeses, antes da década de 1850, eram normalmente protestantes de Ulster, e as batalhas contra os colonos católicos franceses eram vistas como “guerras santas.” Francis Codd havia-se tornado católico, e isso influenciou seu julgamento de diversas coisas, sobretudo da escolha de sua parceira de casamento. Ele observou erroneamente que os “católicos ingleses eram vistos como desprezíveis no Canadá, lugar onde ser inglês confere prestígio a qualquer pessoa, pois um inglês é visto como um homem honrado até prova em contrário.”

As primeiras impressões da área ao norte de Bytown foram confusas. Codd nota que o interior “não era tão bonito como a paisagem da Inglaterra no inverno, mas era muito agradável.” Esse deslumbramento estético devia continuar inabalável durante os quatro anos seguintes. Contudo, as pessoas eram menos atraentes que no interior: “nenhuma outra parte do Canadá é povoada por tais selvagens ... e não há lei ou poder civil em um raio de cem milhas para controlá-los.” Codd cedo descobriu que seus pacientes raramente pagavam suas contas, estavam regularmente bêbados e esperavam que ele salvasse suas vidas, ou então ele próprio corria o risco de perder a sua. Em abril de 1847, ele encontrou “grande favor de todo o povo (...) mas os cuidados e deveres de uma vida de doutor são maiores do que eu mesmo esperava.”

Como sublinha Careless (1967: 28), “o Canadá Ocidental (...) estava tão cheio de imigrantes recentes e tão integrado no estágio de crescimento extensivo, ao invés do intensivo, que sua estrutura social estava naturalmente mal-definida.” Na fronteira, uma comunidade madeireira havia-se desenvolvido, que combinava o corte de madeira no inverno com a agropecuária no verão. Durante a década de 1840, o maior número de assalariados era empregado na indústria madeireira e moravam em casas rústicas, qualificados por Careless (1967: 30) de “proletariado florestal.”

Francis Codd encontrou muitos de seus pacientes dentro dessa fraternidade sem normas. Ele tinha a expectativa de se distanciar deles: “não posso trabalhar na fazenda e praticar medicina ao mesmo tempo; os pacientes não iriam gostar, e eu não teria tempo.” Uma de suas admiradoras chegou a lhe dizer que ele não tinha “a metade da rudeza necessária para estar lá.” Entretanto, os que tinham sucesso na vida ganhavam sua admiração. Pouco depois de ter chegado, encontrou uma mulher de Norfolk que lhe disse que “se as pobres criaturas lá de casa soubessem que belo lugar é o Canadá, seria muito bom para eles.” Oito meses depois, escreveu dizendo que se ainda tivesse as 200 libras com as quais desembarcara no Canadá “iria para o mato e se tornaria fazendeiro”, em vez de doutor. Um caso típico de história de sucesso foi um encontro com um homem chamado Pinhey, que morava perto de Bytown⁵⁶. Francis notou que embora ele não fosse um homem pobre quando migrara, “agora ele tem provavelmente dez vezes mais padrão de vida e independência do que tinha na Inglaterra ... Caso tivesse ficado na Inglaterra, ele ainda seria um ninguém (...) Agora, ele é membro da Assembléia Legislativa, (...) fundador de uma provável nobre família canadense e dono da maior parte da cidade de March.”

A fronteira parece ser caracterizada tanto pela anarquia da posse de propriedade quanto pelo “proletariado da floresta.” A terra era barata e facilmente disponível, especialmente desde que o siste-

⁵⁶ Hamnett Kirkes Pinhey, proprietário de terra, político e autor, 1874-1857 (ver Redclift, 1993).

ma de cessão de terras fora abandonado. Cowan (1961: 113) nota que “o governo [da Inglaterra] começou a apelar para os instintos humanos puramente egoístas ao fazer com que a recompensa dependesse simplesmente dos próprios esforços.” O mercado de terras se desenvolvia em competição com o dos Estados Unidos: “entre 1844 e 1848, as compras de terra até o volume de quase um milhão de dólares eram feitas (...) em sua maior parte para fins especulativos” (MacDonald, 1966: 13). Todavia, a renda era derivada da atividade madeireira que atraía o interesse do governo na região, e gerava a necessidade de um programa de construção de rodovias. Para a população colonizadora, a terra barata era um importante elemento que acompanhava o corte de madeira. Francis notou que “todos os produtos da fazenda iam para um mercado local de mercadores de lenha; um lote de 100 acres, limpo pela metade, é vendido por cerca de 50 libras.” Mais distante dos estabelecimentos urbanos, pode-se comprar “uma fazenda de 500 acres por 40 libras, mas apenas 30 acres estariam limpos.”

A essência do sucesso na fronteira consistia no auto-provisionamento eficiente. As pessoas faziam açúcar da árvore de bordo e melão e colhiam morangos e mirtilos no verão. A “principal arte de viver no Canadá consiste em fazer as coisas com menos dinheiro possível; se um homem tem uma fazenda, pode produzir sua própria farinha, porco, manteiga e queijo.” Peixe e carne de caça eram trazidos pelos índios. Em outras palavras, era tão importante poupar dinheiro quanto ganhá-lo. A vida de um fazendeiro da fronteira era recompensadora, mas também muito dura. O trabalho do campo “faz muito bem para um homem que tem uma família e deseja levar uma vida estacionária, sem dinheiro, e ser considerado como um igual por seus vizinhos lavradores e caipiras.”

Em 1850, após seu retorno ao Canadá, depois de breve visita à Inglaterra, Francis construiu uma casa e empregou uma governanta, o que provou ser mais econômico do que o aluguel de quartos. Ele ainda estava constantemente endividado – o que significava que seu crédito era sempre bom –, mas sua renda tinha melhorado. Ainda achava difícil fazer comparações sociais com a Inglaterra. Seu amigo Donnell, “um lenhador civilizado, vive como um homem na

Inglaterra que ganhasse 400 ou 500 libras ao ano, pelo fato de que ele é um homem muito quieto nesta parte do Canadá.” Em dezembro de 1849, Francis escreveu: “Estou começando a achar que 100 libras na Inglaterra valem 200 libras em termos de conforto.”

A capacidade de obtenção de crédito assumia cada vez maior importância quanto mais tempo se morava no Canadá. Visto que poucas pessoas chegavam com muito capital, e que o fluxo de dinheiro era muito irregular, o crédito pessoal era muito importante. Em janeiro de 1852, Francis calculou que tinha ganhado 130 libras com seu trabalho no ano anterior. Dessa soma, 92 libras ainda lhe eram devidas, e ele tinha acumulado dívidas no valor de 77 libras. Perguntou a seu pai, de forma retórica: se “eu estivesse na mesma situação na Inglaterra, será que teria encontrado tanta ajuda em termos de crédito, como tive no Canadá? Eu amo muito a Inglaterra, mas devo confessar que não gostaria de tentá-la.”

O período inicial de Francis Codd nos Algonquins foi caracterizado pelos traumas habituais que acompanham a imersão em uma nova cultura. Na mesma época, a fronteira estava sendo modificada. Em dezembro de 1849, uma seção do tribunal era estabelecida em Renfrew para tratar de pequenas dívidas. Francis veio a ter uma visão muito positiva dos esforços feitos para se construir uma rede de magistrados locais, com alto grau de legitimidade. Ele tinha atração pela democracia improvisada na fronteira do Canadá. Em janeiro de 1852, escreveu:

Um magistrado nesse país é, contudo, um animal muito diferente do que seu homólogo na Inglaterra. Ele não precisa gastar um dólar a mais por ano para ser magistrado. Muitos de nossos magistrados são fazendeiros que apenas podem ler e escrever decentemente, mas sua autoridade parece ser tão justa e respeitada como na Inglaterra. Um dos dois magistrados nessa vila é um sargento pensionista que serviu na artilharia de Holt (Norfolk) em 1806.

Distúrbios civis ainda eram comuns, claro, mas havia sinais de que havia apoio para esforços genuinamente baseados na comunidade em matéria de aplicação da lei. Na mesma carta, em 1852,

Francis se referia a um concerto do clube de música local, “a maioria composta de jovens moças que eram ensinadas e dirigidas por Thompson, o ferreiro”, que logrou, apesar dos gritos de zombaria da platéia, levantar dinheiro para a Biblioteca do Instituto de Mecânica de Renfrew. Francis notou que “se uma vila pode levantar 25 libras, o governo deveria dar 50.”

Entre 1847 e 1852, a visão do Canadá de Francis Codd mudou de forma dramática. No início, ele procurara sobreviver e estabelecer-se profissionalmente. Estava sem dúvida tendo prejuízo com a vida na fronteira. “Não há migrantes aqui”, queixou-se em junho de 1847; “eles ficam nas partes mais populares do Canadá, onde a terra é mais cara, e todo o resto mais barato.” Ele se divertia com a idéia de retornar a Montreal, onde poderia ganhar um salário regular como doutor em um emprego de governo.

Quanto mais Francis permanecia no Canadá, mais gostava da fronteira. Ele assegurou a seus pais que embora estivesse retornando para vê-los, pretendia “partir da velha Inglaterra talvez para sempre.” Suas queixas referiam-se a más condutas individuais, e não ao Canadá em si.

Antes de retornar à Inglaterra rapidamente em 1848, escreveu para instar seu irmão Henry a vir para o Canadá e se formar como advogado. A metade dos membros do Parlamento Canadense era composta de “advogados e doutores, principalmente advogados.” Disse que “preferia o Canadá à Inglaterra sob quaisquer circunstâncias”, e temia que já se sentisse mais como estrangeiro na Inglaterra do que no Canadá.”

A segunda fase da correspondência de Francis Codd após 1849 e seu retorno ao Canadá foi pontuada de apelos frequentes para que sua família se reunisse a ele. Embora tivesse retornado para a mesma região do país, lamentava por não ter-se instalado mais para o oeste, “porque os fazendeiros podem sempre ganhar dinheiro com seu trigo, ao passo que aqui [em Renfrew] os mercados são muito incertos, porque tudo depende do comércio de madeiras.” Em 1849, tinha ele 26 anos: “onde estarei em meu próximo aniversário? Aqui, espero, embora claro que deseje vê-los todos.”

A atração de Francis pela fronteira cresceu com a familiaridade. A “sociedade” local começou a se desenvolver. Na vila próxima

de Packenham, havia “dois doutores, quatro clérigos, um advogado, vários comerciantes e muitas moças civilizadas.” Era janeiro de 1850. Logo Francis estaria instalado em sua própria casa, com uma governanta que “é limpa e honesta, mas chegada a uma bebida de vez em quando.” Ele reviu a perspectiva de imigração de seus pais para o Canadá, e decidiu que eles estavam velhos demais para se desenraizarem. Qualquer pessoa que pretendesse emigrar deveria passar em primeiro lugar entre dois meses e um ano olhando o país.

Mas uma extraordinária coincidência havia ocorrido. À medida que sua própria fortuna melhorava, também crescia a de seu país adotivo. Cada vez mais, Francis se referia às vantagens do Canadá sobre a Inglaterra. Criticava as propostas de Lord John Russel sobre a emancipação católica (março de 1851). No Canadá, o governo não tenta intervir na Igreja Católica: “o Canadá é mais livre.” Quando seu irmão Henry se queixou do inverno no Canadá, Francis retorquiu: “Não pode haver clima pior do que o da Inglaterra.” O trigo do Canadá era muito bom. “Foi até vendido em Nova York no ano passado!” O Canadá “está florescendo, e todos sentem que está se fortalecendo demais para desafiar qualquer tentativa de tirania, seja por parte da Grã-Bretanha ou dos Estados Unidos.” Sua primeira obrigação, como canadense, era aprender francês. Três anos antes, Francis lamentara sua incapacidade de falar com as francesas em um vilarejo no rio Madawasha. Agora, ele estava “começando a aprender francês de novo, e pretendia insistir até ser capaz de falar fluentemente.”

Ele começou a se deslumbrar com a companhia de outros durante suas freqüentes viagens pelo campo. Em janeiro de 1852, Francis acompanhou o novo ministro presbiteriano – “não havia nenhuma impostura evangélica nele, como ocorre com a maioria dos escoceses” – “para um acampamento indígena, sete milhas no gelo.” Eles festejavam a caça, e ele notou como Thomson, o ministro, estava deslumbrado: “ele diz gostar muito do Canadá, e sua mulher e seus oito filhos estão vindo na próxima primavera.”

As últimas cartas são cheias de conselhos sobre como sobreviver com recursos financeiros reduzidos em um ambiente estranho. Francis notou que “um homem precisa de vários anos para abrir seus

olhos para o que pode ser feito com pouco capital no Canadá; mas, nesse momento, o imigrante geralmente já teria gastado de forma tola tudo o que havia trazido.” As despesas de Francis cresciam à medida que seu trabalho começava a florescer, mas ele era solicitado não apenas como doutor. Também era chamado a dar palestras em benefício do Fundo da Biblioteca do Instituto de Mecânica; foi ainda testemunha-chave de um caso de homicídio em Perth.

As experiências de Francis Codd ilustram meu argumento sobre a forma como construímos o meio ambiente a partir da engenhosidade humana, passando então a lhe conferir valor normativo. Francis investiu no Canadá suas próprias aspirações e construiu uma visão do meio ambiente que poderia ser solidamente defendida como parte dele próprio.

As pessoas eram rudes (...) mas freqüentemente corajosas. Não tinham dinheiro, (...) mas valiam muito mais do que se estivessem na Inglaterra. A “civilização” estava-se expandindo, (...) porém não às expensas da natureza, o que deixava Francis impressionado e admirado. Isso, claro, era matéria de filmes, novelas e da consciência canadense. Talvez isso ajude a explicar por que o Canadá, a despeito das falhas em solucionar internamente suas diferenças étnicas, tomou o meio ambiente tão a sério. O Plano Verde do Canadá pretende informar pesquisas nas universidades e nas ciências, inspirando o Programa de Mudança Global do Canadá. As representações da natureza e do meio ambiente contidas em cartas como essas de Francis Codd nos dizem muito sobre as sociedades das quais eles partiram – bem como das sociedades que eles produziram.

Os imperativos ecológicos: a *nemesis* global

Vimos como o meio ambiente é construído intelectual e moralmente no tratamento que recebe de nossa cultura – os discursos que adotamos. Meu exemplo final vem do centro da questão: será a ciência adequada para a tarefa que temos – qual seja, equipar as sociedades humanas a gerir o meio ambiente de forma mais sustentável? Nessa mesma linha, o reconhecimento de que nossa visão do

meio ambiente é socialmente construída enfraquece nossa capacidade de lidar com os problemas reais no mundo real? Refiro-me a isso como uma posição realista, em oposição à relativista, ou socialmente construída. Na vanguarda desses temas está a nova disciplina de economia ambiental. Eu me refiro particularmente ao trabalho de Pearce e outros (1989).

No exame da economia ambiental em contextos fechados, ficamos chocados pelo paradoxo. A dificuldade de incorporação plena de objetivos sociais dentro da análise da economia ambiental é demonstrada pelo princípio empregado para defendê-la. Pearce e outros (1989: 8) declaram que sabemos que o capital natural tem valor porque as pessoas estão dispostas a pagar para preservá-lo:

Uma simples base conceitual para a avaliação de um benefício é descobrir o quanto as pessoas estão dispostas a pagar para assegurá-lo. Portanto, se temos um ativo ambiental, e há a possibilidade de incrementar seu volume, a medida do valor econômico do aumento de sua dimensão será dada pela soma do que as pessoas estão dispostas a pagar para assegurar que o ativo seja obtido. Se há ou não um mercado verdadeiro para o ativo não é de grande importância. Podemos ainda descobrir o que as pessoas pagariam se houvesse de fato um mercado.

Está claro que a economia ambiental, como Pearce provou, é capaz de fazer recuar as fronteiras do paradigma neoclássico e acomodar preocupações ambientais em sua análise; essa acomodação, contudo, tem seu preço. Essencialmente, a análise ampliou as fronteiras da escolha do consumidor, capacitando o indivíduo a expressar suas preferências. Na próxima seção, examinaremos as limitações dessa abordagem. Por enquanto, precisamos apenas notar que a economia ambiental deixa intacta a neoclássica. Os valores de mercado, ou os imputados pelo mercado, podem ser usados para oferecer um registro mais completo do capital natural e dos benefícios da sustentabilidade. Na busca do desenvolvimento sustentável, Pearce e outros (1989: 3) notam que “o que constitui o desenvolvimento e o horizonte temporal a ser adotado são determinados pela ética e pela prática.”

Essa observação deveria levar-nos a considerar não apenas o contexto político no qual as decisões sobre meio ambiente são tomadas, mas também as circunstâncias sob as quais a economia ambiental é usada para facilitar essas decisões. Se o desenvolvimento está sujeito a julgamentos de valor, e se situa fora do compasso da ciência objetiva, por que a economia ambiental não está sujeita aos mesmos julgamentos de valor? O desenvolvimento deve estar sujeito a julgamentos de valor, mas não o paradigma dentro do qual ele é entendido?

Já assinala-se que a economia ambiental logrou alargar o paradigma neoclássico, com importantes conseqüências para a forma na qual o meio ambiente é calculado. Resta examinar os pressupostos do próprio paradigma.

O primeiro problema com o paradigma é que ele deixa de reconhecer que os valores monetários são sempre valores de troca, e não valores de uso. Quando Pearce e outros se referem aos “benefícios de uso” e aos “valores de uso”, eles estão-se referindo a valores de exploração. Os valores de uso não atraem valores monetários, porque existem fora do quadro do preço de mercado. Como notado por Francis Codd, era essa a moeda na fronteira do Canadá. Os economistas ambientais argumentarão que esse não é um impedimento para se usar valores monetários, e que o modo pelo qual chegamos a esses preços constitui matéria para refinamento metodológico. A economia desenvolveu técnicas para imputar tais valores, na forma de preços alternativos e valoração de contingência. Poderia ser objetado que não há barreiras para se conferir preços a bens e serviços ambientais — meras objeções ideológicas fora de contexto.

Isso nos desvia da discussão. Os economistas não podem aferir o valor do meio ambiente, visto que, para eles, o valor é meramente expresso em termos monetários. Como sublinhou Oscar Wilde, é possível conhecer o preço de tudo, e o valor de nada. A questão é que a valoração monetária não apreende o valor do meio ambiente para diferentes grupos de pessoas. Conferir valor crescente a ativos ambientais não é simplesmente questão de conferir cifras mais elevadas no âmbito da análise custo-benefício. Como demonstram Elson e Redclift (1992), isso significa conferir valores cardinais por

meio de medidas monetárias como preços e taxas, quando valores ordinais (mais ou menos valioso) poderiam ser mais apropriados e úteis. Podemos considerar a valoração pelo estabelecimento de limites que operam para as pessoas reais em um mundo real, em vez de fazê-lo por meio da monetarização.

Tomemos como exemplo o trabalho feminino nas comunidades florestais do mundo em desenvolvimento. Homens e mulheres valorizam o meio ambiente de forma diferente por causa dos diferentes usos que dele fazem. O valor dado pelas mulheres ao ambiente é normalmente invisível para os outros, porque o emprego que dele fazem não está sujeito aos valores de mercado. Entretanto, as atividades das mulheres, como a coleta de lenha, de plantas e a busca de água, para uso e para troca, são vitais para a sustentação dos pobres lares rurais. Muitos dos bens ambientais que as mulheres coletam e que os lares usam são “bens gratuitos” disponíveis na natureza, mas de importância vital para a sobrevivência. Elson e Redclift (1992) notam que uma comunidade tribal em Andhra Pradesh podia identificar 169 itens diferentes de consumo retirados da floresta e do campo. A contabilidade ambiental está mal-equipada para mensurar o valor real do meio ambiente para as mulheres, quando esses valores de uso são parte do provisionamento direto do lar.

O segundo problema com o paradigma é que ele supõe ter “neutralidade de valor”, ao passo que a própria economia ambiental expressa as preferências e desvios da sociedade na qual está desenvolvida. Impor penalidades econômicas pela transgressão de padrões ambientais retira, na verdade, esses padrões do contexto no qual são desenvolvidos. Os valores são reflexo de uma ordem social específica – a ordem que os espousa. Não surpreende que os valores que atribuímos à natureza refletem nossas prioridades, e não o valor da natureza em si. A natureza é um espelho de nosso sistema de valores, e, quando buscamos valores monetários para bens e serviços ambientais, estamos tentando “naturalizar” o meio ambiente. Essa percepção não poderia ser perdida por Francis Codd.

A economia ambiental oferece uma boa ilustração da forma pela qual buscamos construir socialmente o meio ambiente por meio do mecanismo da valoração monetária. Progressos dentro dessa dis-

ciplina têm como objetivo estender esse paradigma, em vez de colocá-lo dentro do contexto político e social. Afirma-se que projetos de desenvolvimento, por exemplo, como grandes açudes ou esquemas de irrigação, têm “conseqüências ambientais” de que a economia ambiental está bem posicionada para tratar.

Isso ignora o fato de que os projetos de desenvolvimento são socialmente criados e implementados. Eles internalizam uma visão da natureza em sua metodologia e em suas práticas. Também buscam adquirir legitimidade pela idéia de projetos – outro exemplo da forma pela qual são socialmente construídos. Os projetos já têm internalizada uma visão da natureza da qual derivam as próprias conseqüências ambientais. Da mesma forma, os projetos ecológicos internalizam uma posição na sociedade, mas isso é ainda mais difícil de quebrar. A questão, portanto, é a de saber se a economia ambiental é apropriada, o que não reconhece seu próprio relativismo na avaliação de projetos que são em si expressões de valores e interesses específicos na ordem social.

Há uma terceira área na qual o modelo neoclássico apresenta falhas. Trata-se da ausência, no modelo, do reconhecimento de que a análise econômica convencional repousa sobre uma visão particular da natureza humana e das relações sociais. A natureza humana não é imutável. É importante estabelecer os elementos nesse modelo de relações sociais que subjazem à metodologia da valoração monetária.

Em primeiro lugar, a economia ambiental vê a interação social como instrumental, isto é, destina-se a maximizar a utilidade individual. Como escreve Hodgson (1992: 54), “[na economia ambiental], os gostos e preferências dos indivíduos são considerados como dados.”

Segundo, e relacionado a isto, a economia ambiental não vê a interação social como constituidora de valor por si própria, tendo em vista o valor intrínseco dos seres humanos. A interação social revela a pessoa como um “objeto”, cercado de outros “objetos”, em vez de uma “pessoa-objeto” (no dizer de Max-Neef) capaz e disposta a se comportar de forma que não corresponda à vantagem econômica de curto prazo. (Ekins e Nax-Neef, 1992). É essa falha em

reconhecer o comportamento humano como culturalmente determinado, capaz de ampla gama de variabilidades, que não pode ser facilmente combinada com o reducionismo econômico.

O “indivíduo racional e calculista” adorado pelos economistas tem assento desconfortável nas culturas distintas das que ajudaram a desenvolver o primeiro paradigma – culturas tampouco facilmente encontradas em muitas áreas de comportamento dentro dos próprios países desenvolvidos. Esse indivíduo é suposto fazer escolhas expressas em termos de preferências de mercado dentro de uma sociedade “neutra” em sentido universal: a racionalidade é sempre culturalmente fundada. Uma vez que admitimos a existência da sociedade, os cálculos de indivíduos não são os mesmos que os cálculos individuais.

Os cálculos de indivíduos podem ser mais bem compreendidos como o resultado de processos sociais, peculiares (e únicos) em relação a cada sociedade. Conceitos como “disposição de pagar”, empregados por economistas ambientais, supõem um conjunto de pressupostos culturais e ideológicos. Para voltar ao exemplo anterior de Pearce e outros (1989), embora os economistas possam olhar para o Mar do Norte como uma “área de despejo”, comunidades pesqueiras na região vê-lo-iam de outra maneira, da mesma forma que os turistas de férias, ou artistas, ou qualquer indivíduo ou grupo de indivíduos. Observações semelhantes poderiam ser feitas hoje sobre os Algonquins, que Francis Codd ajudou a “civilizar.” Aquela bela área é um recurso para turistas, um campo ermo, um “patrimônio” histórico ou uma área potencial para o desenvolvimento?

O problema da moderna economia ambiental é complicado por um quarto conjunto de temas, que dizem respeito ao grau pelo qual o “indivíduo racional e calculista” está plenamente consciente da situação na qual ele ou ela é chamado(a) a fazer escolhas. Como diz Gleich (1987: 181): “a economia moderna repousa fortemente sobre a teoria da eficiência do mercado. Pressupõe-se que o conhecimento tenha fluxo livre de um lugar para outro. As pessoas que fazem decisões importantes têm supostamente acesso a mais ou menos o mesmo corpo de informações.”

Essas objeções ao paradigma sobre o qual está fundada a economia ambiental sugerem que ela tem competência técnica para atre-

lar valores monetários a ganhos e perdas ambientais, mas essa competência não constitui uma base adequada para a valoração ambiental. Na verdade, devemos ver a economia ambiental dentro de um contexto mais amplo, considerando-a como um produto da própria sociedade. Se a economia ambiental capacita a sociedade a tomar decisões, a servir às necessidades sociais, ela claramente espelha os valores de setores poderosos de opinião nessa sociedade.

Antes de considerar até onde isso nos conduz na discussão do meio ambiente e da sociedade, devemos examinar o contexto político mais amplo de uma outra perspectiva, que se constrói sobre os pontos acima. Precisamos ver o meio ambiente dentro do contexto da forma pela qual a própria ciência é socialmente construída.

O meio ambiente e a construção social da ciência

Claro está que a visão que temos do meio ambiente está estreitamente ligada à visão que temos da ciência. Cada vez mais, os problemas ambientais são vistos como problemas científicos, que exigem “respostas” científicas. Um exemplo disso são as atuais prescrições políticas em torno das transformações ambientais globais, particularmente o aquecimento global. Visto que o aquecimento global é um problema científico, supõe-se que deva ter uma solução científica. O efeito estufa é visto como tendo implicações sociais e econômicas, mas raramente é visto como um “efeito” no qual é considerado o comportamento humano que está por trás do aquecimento global. Maior atenção é dada às formas de mitigar o efeito do aquecimento global do que às causas do comportamento e das escolhas humanas, aos compromissos sociais subjacentes que formam nossas vidas cotidianas.

Parte do problema com essa abordagem está em que os modos de investigação das ciências naturais são em si processos sociais, dentro dos quais pressupostos, escolhas, convenções e riscos cruciais são necessariamente construídos. Uma vez que vemos a ciência como externa a nós mesmos, torna-se impossível tomar a responsabilidade por suas conseqüências. Assim ocorre com o aqueci-

mento global. Relegado à esfera de “conseqüências”, somos capazes de evitar as implicações ambientais de nosso próprio comportamento e o de nossas sociedades.

Esse processo de desengajamento das conseqüências de nosso comportamento está bem estabelecido de várias maneiras. O segundo documento da Estratégia de Conservação Mundial, intitulado “Cuidando da Terra” (IUCN, 1991), oferece um exemplo útil, em forma de diagrama, do modelo pelo qual gerimos nossos recursos (IUCN, 1991: 76). O modelo retrata a forma pela qual o desenvolvimento econômico, gerado pelos recursos de combustíveis fósseis, conduziu a sociedade ao longo de um caminho que ignora os limites impostos pela energia solar renovável (em todas as suas formas). Em vez disso, nosso modelo de desenvolvimento canalizou a riqueza material que os hidrocarbonos fósseis ajudaram a produzir em direção à criação de bens de capital, eles mesmos dependentes de maior exploração de combustíveis fósseis. O modelo assegura, assim, uma demanda por recursos escassos e em última instância finitos, que estão rapidamente contribuindo para a *nemesis* global, colocando um problema final e insustentável para as economias que os consomem. O aquecimento global, a perda da biodiversidade, os problemas associados com o “buraco de ozônio” e outras transformações ambientais globais representam a última “externalidade”, e apontam para problemas no próprio modelo de crescimento.

Como assinalado pelo relatório “Cuidando da Terra” (IUCN, 1991), ao concentrar o investimento sobre o valor excedente para maximizar a acumulação do capital industrial, tendemos a negligenciar o capital natural (bens e serviços ambientais). Em vez disso, enfatizamos nosso apoio ao desenvolvimento do capital humano, em uma pequena elite intelectual, que trabalha dentro de esferas de conhecimento intimamente aliadas às novas tecnologias, e não raro a usos dispendiosos de recursos. É esse, em síntese, o problema do desenvolvimento insustentável.

Isso também ilustra a falta de congruência entre o conhecimento tecnológico e científico, e as implicações sociais do uso desse conhecimento em formas específicas. Onde quer que olhemos – energia nuclear, resíduos tóxicos, pesticidas, poluição atmosférica, quali-

dade da água – vemos exemplos de nosso fracasso em apreender as implicações sociais do conhecimento científico que possuímos e os custos transferidos ao meio ambiente. Sabemos que a ciência ambiental não pode fazer escolhas políticas a respeito das conseqüências da tecnologia sobre o meio ambiente. Ao mesmo tempo, a política ambiental é nada mais do que a formulação de um conjunto de escolhas sociais e políticas, a gestão dos usos ambientais, sobre outro conjunto de escolhas possíveis.

Não deve causar surpresa o fato de que a discussão e a prática do desenvolvimento sustentável estão intimamente ligadas à autoridade social de nossa ciência e tecnologia. No Norte, essa autoridade é cada vez mais contestada, especialmente por grupos ambientalistas e cidadãos interessados. No Sul, ela é freqüentemente ignorada, sobretudo por instituições cujo modelo de desenvolvimento freqüentemente não reconhece qualquer outra autoridade social senão a da ciência. Como assinalai, é por isso que o desenvolvimento no Sul não é, em última instância, sustentável social e politicamente.

Para onde isso leva nossa discussão sobre o meio ambiente e o desenvolvimento? Está claro que não podemos alcançar um desenvolvimento ecologicamente mais sustentável sem assegurar que ele também seja socialmente sustentável. Precisamos reconhecer, de fato, que nossa definição do que é ecologicamente sustentável responde tanto a propósitos e necessidades humanas quanto a parâmetros ecológicos.

Na mesma linha, não podemos alcançar um desenvolvimento socialmente mais sustentável, no sentido de que ele efetivamente exclua de consideração os fatores ecológicos. Se o modelo para uma melhor política ambiental simplesmente “adiciona” considerações ambientais aos modelos existentes, ela não está equipada para oferecer uma visão de longo prazo. O forte sentido do desenvolvimento sustentável enfatiza a sustentabilidade do inter-relacionamento entre os sistemas biológicos, econômicos e sociais, ao invés de suas partes componentes. Cada sistema envolve elementos – “necessidades sociais”, níveis de produção, biodiversidade – que estão sujeitos a modificação. Segue-se que a ciência social estará mal equipada para tratar de problemas ambientais se não repensar sua agenda de desenvolvimento.

Afirmar que muito do que se escreveu sobre meio ambiente e desenvolvimento carrega uma mensagem das ciências naturais. No passado, isso foi uma mensagem de esperança, à medida que as pessoas viviam mais longamente e consumiam mais bens, especialmente no Norte. O desenvolvimento sustentável, nesse sentido, cuida da busca de consenso e acordo, na crença de que podemos lidar com as contradições de um melhor desenvolvimento.

Uma perspectiva mais crítica, cabe acrescentar, vê a ciência como parte do problema, tanto quanto da solução. Leva-se a questão com a inevitabilidade do crescimento econômico e suas consequências para a tão habilmente chamada “sociedade de hidrocarbono.” Assinala-se que os limites ao desenvolvimento não são meramente limites aos recursos disponíveis para nós, como se acreditava na década de 1970. Os limites atuais são também limites externos, representados mais vividamente pelo desafio do aquecimento global. A perspectiva mais crítica sugere que a gestão ambiental é precária enquanto estratégia para lidar com as externalidades do modelo de desenvolvimento. A economia moderna teve um papel de primeira ordem no “sucesso” do crescimento econômico e no desenvolvimento insustentável que caracteriza o Norte e o Sul. Isso porque a busca do crescimento, negligenciando suas consequências ecológicas, tem suas raízes no paradigma clássico que informou tanto a economia de mercado quanto a do Estado socialista. Como torna clara a discussão da fronteira canadense, a gestão ambiental é um processo cultural por meio do qual não apenas a natureza é transformada, mas também nossa compreensão dela.

Se devemos enfrentar o problema colocado pelo desenvolvimento insustentável em escala global, devemos, evidentemente, ir além da afirmação de que esses problemas são em si socialmente construídos. Precisamos adotar uma postura para a qual estamos mal preparados. Um dos problemas é o modo como formulávamos questões econômicas e sociais no passado. Somente podemos assumir nossa responsabilidade por nossas ações em relação ao meio ambiente se examinarmos os compromissos sociais subjacentes que governam nossas vidas: o modo como usamos a energia e os recursos naturais escassos, a forma como valorizamos os bens e serviços. A

economia ambiental representa, pelo menos, uma tentativa de lidar com esses problemas, embora, como argumentei, ela derive de um paradigma que está fundamentalmente defeituoso. A economia ambiental foi criada “à nossa própria imagem” para refletir preocupações humanas que herdamos de um sistema econômico mundial em desordem.

O problema com nosso discurso sobre meio ambiente e desenvolvimento é que ele está de acordo com critérios do ontem. A Cúpula da Terra no Brasil, em 1992, demonstrou, como poucos eventos, que o discurso global sobre o destino do planeta foi iniciado no Norte e, em última instância, depende da boa-vontade do Norte. Trata-se de um discurso unilateral do qual estamos tentando arrancar benefícios sem examinar o processo que exige acordos globais. O desenvolvimento sustentável é um projeto global, mas nossa capacidade de encontrar soluções é influenciada, de forma crítica, por nossa incapacidade de admitir erros. O projeto global está sendo desenvolvido por meio de negociações parcimoniosas, ignorando, em primeiro lugar, a história intelectual que contribuiu para os problemas gerais e nos torna menos equipados para lidar com eles.

O universo no qual Francis Codd estava ingressando, a fronteira canadense da década de 1840, era um universo de confiança, inspirado pelo espírito prometeico. Como nos lembra Roland Barthes (1973: 142-3): “o mito tem a tarefa de conferir justificação natural a uma intenção histórica, e fazer a contingência aparecer como fator externo (...) Uma conjunção mágica ocorre e se torna uma realidade às avessas, esvaziada de história e cheia de natureza.”

Ao tratarmos de meio ambiente, estamos tratando de um mito. O peso de meu argumento está em que a atuação responsável para com a natureza significa reclamar sua história. Os primeiros canadenses viam o meio ambiente por meio da construção da “fronteira” e da “terra selvagem”; os economistas do meio ambiente o vêem através das lentes da economia neoclássica; os conservacionistas e agentes do desenvolvimento, por meio de seus próprios interesses e compromissos sociais. Antes de podermos realmente tratar dos problemas do meio ambiente, precisamos primeiro nos olhar no espelho para descobrir por que criamos a natureza à nossa imagem.

Referências

- BARTHES, R. *Mythologies*. Londres, Granada, 1973.
- BURNINGHAM, K.; O'BRIEN, M. *Values and the environment*. Guildford, Universidade de Surrey, Departamento de Sociologia, 1992.
- CARELESS, J. *The union of the Canadas, 1841-1857*. Montreal, McLelland & Stewart, 1967.
- COWAN, H. I. *British emigration to British North America*. Toronto, Toronto University Press, 1961.
- EKINS, P.; MAX-NEEF, M. (ed.). *Real life Economics*. Londres, Routledge, 1992.
- ELSON, D.; REDCLIFT, N. *Gender and sustainable development*. Londres, Overseas Development Agency, 1992.
- GLEICH, J. *Chaos theory*. Londres, Cardinal, 1987.
- HODGONS, G. In: EKINS; MAX-NEEF (ed.). *Real Life Economics*. Londres, Routledge, 1992. p. 40-8.
- INTERNATIONAL UNION FOR CONSERVATION OF NATURE. *Caring for the Earth*. Gland, Suíça, IUCN, PNUMA, WWF, 1991.
- KATZ, M. B. *The people of Hamilton, Canada West*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
- MACDONALD, N. *Canada, immigration and colonisation*. Aberdeen, Aberdeen University Press, 1966.
- ODUM, H. E. *Environment, power and society*. Nova Iorque, John Wiley, 1971.

PEARCE, D.; BARGIER, E.; MARKANDYA, A. *Sustainable development: Economics and Environment in the third world*. Londres, Earthscan, 1989.

REDCLIFT, M. R. Brackwoods doctor: survival on the Canada West Frontier, 1847-1852. *The Beaver*, v. 40, n.6, mai./abr., 1993.

O cavalo de tróia eletrônico: a televisão na globalização das culturas paramodernas

Philip Carl Salzman

Introdução

Quando cheguei há vários anos atrás nas terras altas da Sardenha, em comunidades montanhosas conhecidas por seus pastores intrépidos e pelo ruído de suas ovelhas, pelas vendetas e pelos famosos seqüestros— comunidades caracterizadas, mesmo localmente, como isoladas, fechadas e atrasadas —, fiquei impressionado ao encontrar no centro de cada casa, no coração de cada família, conectada por um cordão umbilical eletrônico com Roma, Milão, Paris, Londres e Los Angeles, e largamente freqüentada por indivíduos e grupos de famílias e amigos, um grande aparelho de televisão em cores que jorrava sons e imagens, fornecendo mensagens múltiplas, aparentemente ligando cada lar das altas terras da ilha com o grande mundo. Isso me lembrou outros exemplos similares que também me haviam impressionado: os nômades tuaregues do Saara, que adiaram (segundo relata um jornal de “interesse humano”) uma importante migração para descobrir quem matou J.R.; a tenda do beduíno encimada por um objeto eletrônico, uma antena de televisão, que vi ao largo de uma estrada no Neguebe; meu estalajadeiro de calças de montaria, Bagh Singh, ligado a um programa inglês sobre detetives na rede de televisão indiana Doordarshan, que acabara de chegar em Rajastão.

O tema de que trato aqui é o impacto da televisão sobre a vida local como vivida em comunidades de todo o mundo. A tese proposta é a de que, embora o mundo nunca possa ter-se de fato tornado uma “aldeia global”, descrito em rapsódia por Marshall McLuhan, cada vila, rústica ou urbana, pré ou pós-industrial, está-se tornando cada vez mais global, à medida que o mundo alcança eletronicamente cada vila e vizinhança, vilarejo e estabelecimento, quadra e subúrbio. A visão cultural que nós, antropólogos, acreditamos ser precipitação do passado e precipitador do futuro está agora suplementada pela televisão, uma influência cultural externa sem precedente oferecida e consumida em megadoses.

A televisão, enquanto meio de influência cultural, tem, como seus predecessores eletrônicos mais amenos, como o rádio, características sem precedente: a fácil disponibilidade do meio, seu vasto alcance e sua presença aparentemente benigna.

A fácil disponibilidade de programas de televisão é em parte devida ao relativamente baixo custo de posse e manutenção de um aparelho de televisão, mesmo onde há taxas anuais e assinaturas de TV a cabo. Além disso, para quase todos os espectadores (à margem dos raros assinantes de TV paga), não há qualquer carga financeira sobre o quanto é assistido, porque assistir mais não custa nada a mais; ao contrário, quanto mais se assiste, maior “valor” se obtém pelo investimento feito no aparelho ou pela taxa de licença anual de assinatura do cabo. O baixo custo econômico de assistir à TV é equiparado aos baixos custos de energia pessoal exigida e à conveniência geral. Para a maior parte dos espectadores, a televisão está disponível em suas próprias casas, bem como nas casas dos parentes e amigos que os estejam visitando. A televisão pode até ser manipulada por controle remoto sem que o espectador precise mover-se de uma posição de repouso. Ver televisão requer pouca iniciativa e esforço e, portanto, é atraente para os que estão cansados e exaustos de um dia de trabalho.

O amplo alcance da televisão tem vários aspectos. Um deles é sua disponibilidade. Cada vez mais, programas são disponíveis muitas horas durante o dia, senão por todo o dia. Outro aspecto é o número de programas disponíveis a qualquer momento e, portanto, em

qualquer segmento particular de tempo, um número cada vez maior, com novos canais e novas redes. Um terceiro aspecto do alcance é a erosão das distâncias, à medida que imagens e mensagens fluem de todo o mundo, e mesmo de além. Enquanto essas comunicações de longa distância têm até aqui sido mediadas por centros regionais e nacionais, a nova tecnologia de satélites e parabólicas elimina a mediação e torna possível a recepção em escala mundial. Finalmente, o quarto aspecto da amplitude é o leque de material de programas disponível para espectadores de múltiplas fontes de transmissão e de uma miríade de fontes de difusão, um leque amplo, cada vez mais amplo, que cobre muitos tópicos, assuntos, interesses, orientações, ânimos e preferências.

O alcance cada vez maior da televisão é facilmente constatado pela frenética competição comercial e pelos avanços tecnológicos. Por exemplo, companhias de televisão a cabo no Canadá estão tremendo de medo do que chamam de “estrela da morte”, um transmissor de satélite capaz de enviar centenas de canais para qualquer pessoa que tenha uma pequena parabólica. Na Índia,

nos últimos 18 meses, dezenas de milhares de espectadores indianos abandonaram o canal Doordarshan por saídas de cabo e de satélite, que oferecem programas internacionais como MTV, comédias britânicas, novelas americanas e shows de entretenimento japoneses. A rede [nacional Doordarshan], mais conhecida pela sua programação enfadonha, maçante e controlada pelo governo, espera abrir [cinco] novos canais para produtores privados, com programas mais interessantes de esportes, entretenimento e notícias que ganharão de volta os espectadores que a desertaram [*Montreal Gazette*, 1993 A4].

Talvez o aspecto mais importante da televisão como meio de influência cultural seja sua presença benigna, sua natureza aparentemente agradável, gratificante e não-ameaçadora. A diversão proporcionada pela televisão é um aspecto obviamente importante, tendo em vista a atração exercida sobre as pessoas pelo prazer de assistir a ela. As pessoas assistem a TV para se divertirem, para se sentirem

bem e relaxarem. A televisão lhes dá “o que querem”. Ou então ela possibilita às pessoas buscar o que querem, porque é o espectador quem escolhe o que vê ou não, quem seleciona o programa. O fato de que a televisão está, ou parece estar, “sob o controle” do espectador, constitui outro aspecto da natureza benigna da televisão. Além disso, em parte porque a variedade das visões e posições expressas nos programas, e em parte, por causa do controle do espectador, a televisão não é em geral criticada abertamente pelos espectadores, nem comumente julgada de forma explícita sobre cultura ou culturas locais. Em consequência, a televisão não é ameaçadora, nem gera uma postura defensiva por parte dos espectadores.

A fácil disponibilidade, o amplo alcance e a natureza aparentemente benigna da televisão a tornam um meio particularmente eficaz de influência cultural. O rádio empalidece ao lado da televisão, sobrevivendo principalmente por causa de seu caráter portátil. Os cinemas foram largamente encobertos pela televisão e pelos aparelhos de vídeo, tornando redundantes a um ponto considerável as salas de cinema, caras e inconvenientes. Alguns dos meios não-eletrônicos de imprensa, particularmente jornais e revistas, têm algumas dessas mesmas características, exercendo, também, influência importante. Contudo, a disponibilidade dos meios de imprensa é inferior à da televisão, devido seu desajeitado transporte físico e à exigência prévia de alfabetização para o esforço de leitura. Os livros são caros (o custo de 15 ou 20 deles seria suficiente para adquirir um aparelho de televisão), não são bem distribuídos e exigem esforço para ler. As influências culturais que operam face a face, como escolas e igrejas, são em grande parte impostas, e não controladas pelos usuários, com horários altamente restritos, fornecendo mensagens explicitamente de acordo com suas próprias agendas, ao invés das agendas dos ouvintes, e são paradigmaticamente críticas e julgadoras. Em comparação, a televisão é o maior amigo do usuário de todos os meios de comunicação. É por isso que praticamente todos a convidam para dentro de suas casas.

Ilustrações da literatura etnográfica

Mas quantos dos espectadores levam isso a sério? Esse é o teste de qualquer alegada influência cultural da televisão. Os vários exemplos que se seguem, trechos tomados de forma não-sistemática da literatura etnográfica, ilustram de forma anedótica a influência cultural da televisão, bem como a consciência desse impacto por parte dos antropólogos.

Sydel Silverman (1975), em *Three Bells of Civilization*, seu registro clássico de uma cidade situada sobre uma colina do centro da Itália, argumenta que a televisão, que por volta de 1960, tinha mais influência que os jornais, revistas ou o rádio, exercia maior impacto estrutural e substantivo na sociedade local. Como ela sublinha:

A expansão dos meios de comunicação implica uma transformação estrutural. Montecastello sempre esteve em contato com o mundo exterior, mas apenas no período ocasional em que esse contato tenha sido diretamente acessível a todas as classes (...) [Novas] idéias não são mais filtradas por uma elite, mas estão diretamente acessíveis a muitos [p. 146].

[Isso] ampliou a participação na definição da *cività* (i.e. cultura cívica). Cada vez mais, ser *civile* veio a significar a capacidade de ocupar lugar como cidadão na vida nacional e aderir a padrões aceitáveis de comportamento. Cada vez mais, esses padrões são padrões externos, modelos nacionais projetados via televisão e revistas [p. 147].

Assim, na Itália central, por volta de 1960, a televisão havia-se tornado um fator importante, juntamente com as viagens e a imprensa, na democratização da vida cultural local e na apresentação de Roma e Milão, centros urbanos, como modelos para emulação (Silverman, 1975: 105).

Outro observador da Itália, Ann Cornelisen (1991), forneceu um relato vívido, em *Women of the Shadows*, de um grupo de garotas e seu fascínio pela televisão.

Cettina, que deixou seu marido e duas crianças, (...) pode ser mais típica do que se gostaria de imaginar. Ela e suas

amigas cresceram, na década de 60, com um olho fixo na tela da televisão. Elas assistiam aos seus programas favoritos, a 30 minutos de comerciais, e se tornaram consumidoras ávidas, pelo menos em suas cabeças. Tudo o que precisavam fazer era esperar que o “milagre italiano” chegasse até elas. Passavam o tempo relaxadamente diante de uma variedade de shows, programas de distribuição de prêmios e velhos filmes americanos. Seu conhecimento da vida de estrelas de cinema e o enxoval da nova noiva do Xá do Irã eram enciclopédicos; elas nunca perdiam uma edição da revista sugestivamente chamada de “Grand Hotel.” Elas largavam de lado o pessimismo murmurador de seus pais com um desdém tão brutal que muitas vezes provocava uma surra da mãe. “O que *você* sabe do mundo? Você está enterada nesse lugar que até Deus esqueceu. Trabalho, trabalho, trabalho! Isso é tudo o que você conhece! E o que você conseguiu? Nada! Bem, agora é diferente. *Nós* não somos bobas como vocês (...)” Elas eram *voyeurs*⁵⁷ ambiciosas da vida real, e quando ainda restava uma próxima atração evasiva, elas ainda se imaginavam, senão com o telefone branco, pelo menos com um tapete branco no chão e um marido como companheiro [pp. 155-6].

Aqui, a televisão parece ter encorajado uma orientação para o consumo e para a alta vida, discrepando do mundo local de oportunidades limitadas, trabalho e sacrifício, bem como o desprezo pelos idosos menos iluminados. Se se trata de aspirações liberais ou os fantasmas inautênticos, essas imagens e mensagens parecem ter moldado as vidas dessas garotas e das mulheres que se tornaram.

Algo semelhante aparece nas vidas das mulheres descritas por Pavlides e Hesses (1986), em seu ensaio intitulado “Os papéis femininos e a forma e decoração de casas em Eressos, Grécia”. Como geralmente ocorre na sociedade rural pré-moderna, a despeito do revisionismo ideológico que aponta o contrário, as mulheres de pequenas comunidades gregas como Eressos foram elementos centrais na economia doméstica e na vida social base-

⁵⁷ N. do T.: o termo correto seria *voyeuses*.

ada na família. Como também é comum, a comercialização da produção e do consumo no século XX conduziu à marginalização das mulheres do trabalho produtivo e reduziu o valor de seus serviços, levando ao declínio de seu status e poder. Foi dentro desse contexto que a televisão chegou a Eressos:

Como as mulheres [em Eressos] tinham-se tornado [nos últimos 50 anos] pouco mais do que zeladoras do lar, contudo, os homens haviam-se tornado provedores da casa em quase todos os aspectos. Ao mesmo tempo, poucas novas atividades para as mulheres haviam sido introduzidas [assistir à televisão era uma delas], poucos papéis da vida moderna eram disponíveis para as mulheres, e as oportunidades de ganhar dinheiro, extremamente limitadas (...) [Contudo, as mulheres] eram expostas, por meio da televisão, a imagens de um mundo alternativo no qual as mulheres haviam expandido seus domínios e conquistado maior liberdade. Essas imagens lhes revelaram suas próprias limitações. O descontentamento resultante era mais evidente no meio das adolescentes, que reclamavam de suas vidas confinadas e cujos desejos mais fortes eram partir de Eressos para a cidade. Entre as mais velhas, o descontentamento, embora verbalizado por poucas, era mais refletido no consumo freqüente dos tranqüilizantes prescritos para os “nervos.” [p. 92]

Também nesse caso, a visão local das possibilidades e desejos é desafiada pela televisão e pelas imagens e mensagens que ela veicula. As concepções dos espectadores locais das possibilidades, esperanças para si mesmos e de seu futuro, além das avaliações sobre a vida e as oportunidades locais, parecem ser cada vez mais baseadas em modelos fornecidos pela televisão.

As mensagens televisivas vão bem além do oferecimento de modelos atraentes. A televisão pode, ao mesmo tempo, ou de forma mais direta e didática, mudar abordagens, atitudes e crenças. Um exemplo disso é fornecido por Carol Delaney (1991: 155), em seu estudo sobre a ideologia da reprodução e do gênero em uma vila turca, intitulado *The Seed and the Soil*.

O governo [da Turquia] (...) lançou uma campanha para desencorajar casamentos entre parentes muito próximos, sob o argumento de que uniões entre parentes de sangue (...) geram ... crianças deformadas, incapazes, deficientes. Programas curtos de televisão descreveram as vidas de pessoas surdas, cegas e aleijadas supostamente geradas por casamentos desse tipo (...) [Essa] mensagem era chocante para os moradores da vila, já que colocava em questão suas idéias mais fundamentais sobre as diferenças inerentes entre os sexos, idéias básicas para suas crenças sobre a natureza do universo e da ordem social.

Mensagens que influenciam as atitudes dos espectadores não precisam resultar de campanhas deliberadas. Novelas que refletem e enfatizam alguns problemas familiares diários, em um contexto social específico, podem tornar-se modelos persuasivos para mudanças em contextos culturais diferentes. Janice Bocy (1989: 321) relata, em seu importante estudo sobre gênero e cultura no norte do Sudão, intitulado *Wombs and Alien Spirits*, que os dramas de famílias egípcias mostrados nas televisões sudanesas estão gerando profundas mudanças nas atitudes dos espectadores rurais da comunidade de Hofriyat.

Programas de vídeo egípcios (...) tratam de temas problemáticos de família, intrigas conjugais e condições em conflito, freqüentemente absorvendo temas correntes dentro dos quadros [egípcios] tradicionais que são, em certo sentido, naturalizados.

O impacto desses dramas televisivos [em Hofriyat, norte do Sudão] pode ser visto no crescente uso de palavras do dialeto egípcio na linguagem do dia-a-dia, na preocupação de adquirir bens materiais disponíveis nos lares egípcios e nos comerciais de TV (aspecto reforçado pela emigração de homens da vila por causa de trabalho) e, mais sutilmente, em idéias sobre fertilidade e o relacionamento ideal entre cônjuges. Poucos jovens com quem falei disseram que buscavam companheirismo em seus casamentos e, como os casais egípcios na TV, estavam atualmente partilhando a mesma cama. Esses comportamentos não

eram considerados possíveis ou desejáveis durante meu primeiro período de pesquisa de campo, quando a segregação sexual era observada em casa e em público. Coabitação desse tipo era algo feito pelos *khawajat* (europeus), não pelos *hofriati*, bons muçulmanos. Além disso, três rapazes que conheci sublinharam a necessidade de prática de controle de natalidade a fim de se ter crianças em menor número e mais bem educadas, um sentimento que ouvi em 1977 apenas das mulheres, e reservadamente. Tudo isso representa uma mudança de atitudes: a ênfase anterior na solidariedade de gênero e a preocupação por fundar uma descendência constituem, para alguns *hofriati*, aparentemente, a abertura para a solidariedade conjugal e para a intensificação de relacionamentos familiares nucleares. Enquanto é inegável que fatores econômicos têm importância maior, os dramas de vídeo legitimam o processo e se mostram congruentes com os valores aceitos.

Portanto, os programas de televisão que expressam e ilustram a dinâmica e os discursos em uma sociedade tornam-se desafios e alternativas quando colocados em outros contextos culturais.

Essa seleção de casos que ilustra o impacto da televisão foi retirada de etnografias que focalizavam outros temas, e não há muito mais informação nesses trabalhos sobre a televisão ou outros meios de comunicação de massa do que as que apresentei aqui. Os autores devem ser elogiados por sua sensibilidade a essas influências, e por sua utilidade em nos alertar para a importância da mídia nas vidas de nossos contemporâneos ao redor do mundo. As influências particulares que se manifestam nesses casos são muitas: o fenômeno de “passar por cima” das elites no fluxo de informação; o consumo com orientação apropriada; a legitimação de modelos de vida e de trabalho urbanos, metropolitanos e cosmopolitas; a defesa autoritária do estabelecimento de ideologias de estado e científicas; e a promoção de certas línguas, dialetos, conceitos e termos. Se esses processos são características inerentes à televisão, ou artefatos de modos específicos de produção correntes nesse estágio da tecnologia e organização, permanecem ainda questões a serem discutidas, mas cada um desses processos – democratização, consumismo, remode-

lamento urbano e hegemonia lingüística – é hoje generalizado, e cada um tem importantes ramificações na vida cultural local e além, merecendo atenção detida e detalhada de qualquer um que tente compreender a vida contemporânea.

A maioria dos etnógrafos, que ainda lutam para alcançar o sonho impossível de registros holísticos, tem dado pouca atenção aos fluxos da mídia de massa em seus campos, e muito poucos têm considerado a mídia como foco importante para pesquisa. Por essa razão, os poucos estudos antropológicos que têm sido feitos sobre a mídia são particularmente valiosos. Gostaria de rever brevemente três desses estudos, a fim de examinar se os processos indicados nos sugestivos registros acima mencionados encontram ecos nos resultados de pesquisas mais sistemáticas e extensivas.

Um estudo interdisciplinar, longitudinal e comparativo, da chegada e impacto da televisão entre os *cree* no norte de Manitoba, feito por Gary Granzberg e seus colaboradores, resultou em um rico corpo de informações. Um dos achados foi o de que a televisão era assimilada a duas instituições tradicionais, a *koosabachigan* (tenda trêmula) da magia xamanista, que serve de base para o nome “televisão” nessa comunidade, e o mundo dos sonhos das almas que vagam (Granzberg, 1982). Como sintetizam Granzberg e outros (1977: 157):

Entre os *cree*, as concepções tradicionais de comunicação influenciam a forma como os novos meios de comunicação são apreendidos e usados. A concepção tradicional parece fazer com que os *cree* sejam muito suscetíveis à TV, literal e seriamente, idolatrando personagens super-heróis, lendo mensagens especiais sobre exigências de comportamento, e se preocupando especialmente com seu dano potencial às crianças.

Comparando-se duas comunidades – uma pequena, homogênea, altamente integrada, com experiência histórica negativa de sociedade branca; outra, maior, heterogênea, com uma experiência histórica de centro comercial e de acesso a recursos – encontram-se conseqüências divergentes da chegada da televisão. A comunidade pequena respondeu dentro de um quadro de vitimação; a maior reagiu

dentro de um quadro de adaptação e exploração de recursos externos. Após a chegada da televisão, os membros da pequena comunidade “viam-se com maior frequência como vítimas da agressão nos relacionamentos humanos”, ao passo que os da comunidade maior “viam-se mais frequentemente como agressores nos relacionamentos humanos” (Granzberg, 1985: 320). Na pequena comunidade, as aspirações não-tradicionais por educação e trabalho declinaram substancialmente após a chegada da televisão, enquanto na comunidade maior elas aumentaram (Granzberg, 1985: 321). Nas duas comunidades, houve um aumento de referências externas, incluindo o uso de personagens de televisão para representações teatrais, o emprego do inglês e o uso do rótulo “canadense” para os membros da comunidade (Granzberg, 1985: 320-1).

Um estudo longitudinal e comparativo sobre a televisão foi realizado em meia dúzia de comunidades no Brasil e registrado no título *Prime-time society* (Kottak, 1990). Os diferentes períodos de contato dessas comunidades com a televisão, algumas urbanas, outras remotas, forneceram um quadro do desenvolvimento: logo após sua chegada, no primeiro estágio, a novidade torna “o meio (o aparelho), e não a mensagem (conteúdo) (...) o elemento hipnotizador”; o segundo estágio, que dura de 10 a 15 anos, é um “período de máxima receptividade; as pessoas aceitam, rejeitam, interpretam e reelaboram mensagens da TV”; “o terceiro estágio – durante o qual o impacto da TV parece ser menor – tem um legado sutil, embora poderoso”; “o quarto estágio (...) compreende os efeitos cumulativos da TV sobre adultos locais que passaram suas vidas em uma sociedade impregnada pela televisão e pelos padrões de comportamento e de cultura de massa que ela espalha” (Kottak, 1990: 188).

Os dados detalhados desse estudo extensivo apresentaram a prova do importante argumento geral de que os espectadores não são receptáculos passivos cheios de mensagens veiculadas pela televisão. Ao contrário, eles

São seres humanos que têm discernimento sobre o uso da televisão de forma que lhes faça sentido. Eles assistem à TV para validar crenças, desenvolver fantasias e buscar

respostas para questões que o contexto local desencoraja ou condena. As pessoas usam a TV para aliviar frustrações, construir ou fortalecer imagens do ego, mapear processos e caminhos sociais e formular planos de vida ambiciosos. Às vezes a interação entre espectador e aparelho conduz a planos irrealistas, falsas esperanças, desapontamentos e frustrações [p. 192].

Os espectadores divergem entre si não apenas segundo sua predisposição individual, mas também de acordo com sua origem cultural e circunstancial, seja nacional, regional ou local: “As escolhas de programas e preferências refletem categorias e contrastes preexistentes, diferenciais de poder e predisposições variantes dentro da cultura local” (p. 192). Mas há um efeito de retorno poderoso na vida local:

A exposição por longo tempo a mensagens sem retorno sobre a realidade social, altera gradualmente velhas crenças, atitudes e comportamentos. Esse processo contribui para a transformação de uma cultura [de massa]. A unificação de temas pode ocorrer, mas o resultado não é a simples homogeneização. Novas diferenças e divisões podem também surgir, e distinções e conflitos preexistentes podem ser reforçados ou mesmo intensificados [p. 192].

Uma conclusão substantiva de maior relevância nesse caso é a de que

O impacto da TV é parte altamente significativa de um processo mais geral de solidificação do urbanismo, nacionalismo e do Estado, com muitos aspectos que se reforçam mutuamente. Os personagens de telenovelas tendem a pertencer à elite nacional, desfrutando da boa vida de riqueza, poder e lazer, encorajando a aceitação, em nível local, de mensagens externas. Habitantes dos centros urbanos buscam no mundo de telenovelas padrões e valores que influenciam eventualmente normas locais de prestígio. Mais e mais pessoas as emulam. Ao longo do tempo, a TV brasileira gradualmente auxilia o processo de liberalização social [p. 193].

Finalmente, chamo a atenção para o recente trabalho de Mark Liechty no Nepal. Por meio de um sensível e refinado exame do discurso do dia-a-dia, especialmente a apropriação de palavras inglesas como “body” e “face”, Liechty (1992: 5) desvela transformações de significado influenciadas pela mídia:

Em Katmandu, a mídia desvaloriza ativamente identidades que derivam de sistemas sociais e morais, substituindo-as por aspectos de identidade comercializáveis. Assim, o novo corpo, fragmentado e idealizado, ajuda a promover novos produtos de comércio como “moda”, “beleza”, “condicionamento físico”, “saúde”, “treinamento do corpo, dieta e nutrição – incluindo as dúzias de tonificadores de saúde, suplementos de vitaminas e produtos para fortalecimento pesadamente anunciados na mídia (...) A nova demanda por cosméticos femininos e os modos de aquisição do novo corpo de herói masculino são apenas dois exemplos de novas identidades relativas ao gênero, que só poderiam ser obtidas por meio de transações de consumidores”.

De forma semelhante, as relações entre moças e rapazes, o “fazer amor”, é apresentado pela mídia em embalagem comercial, incluindo roupas caras da moda, restaurantes fantásticos e outros quadros comerciais (pp. 6-9). Liechty é assim capaz de mostrar-nos como a “mídia constitui um meio poderoso para alterar as idéias de uma sociedade de importantes atributos do gênero, bem como de comportamentos ideais de gênero (p. 5)”.

O caso de uma comunidade nas terras altas da Sardenha

As influências da televisão indicadas na literatura etnográfica acima discutida são sugestivas para uma compreensão da comunidade montanhosa da Sardenha, Villagrande Strisaili, na qual estou realizando uma pesquisa. Gostaria de rever, tendo em mente essas influências, algumas das descobertas preliminares de minha pesquisa. Mas não pretendo aqui fazer um teste mecânico de hipóteses estreitas; ao contrário, devo extrair alguns temas e fornecer

alguns complicadores. Aviso de antemão que os resultados não serão bem ordenados, nem as conclusões decisivas. Eu me proponho a provar apenas que Villagrande Strisaili se tornou, pelo menos em parte por causa da mídia de massa, cada vez mais globalizada, e assim nos encorajar a nós, antropólogos, a investigar de forma mais consciente e sistemática as influências culturais que, através da mídia de massa e especialmente a mídia eletrônica, têm contribuído para essa globalização.

A comunidade montanhosa de Strisaili – o nome é originário das palavras “tre ovili”, três estações de ovelhas – dividiu-se durante a peste, sendo o maior estabelecimento original chamado Biddamannu, em língua sardenha, e Villagrande em italiano. Os moradores de Villagrande de minha geração cresceram em uma comunidade, sob muitos aspectos, semelhante à de seus ancestrais; criavam ovelhas e aravam o solo por alimento; faziam queijos, assavam pão e coziam *prosciuto* (presunto); levavam água para suas pequenas casas de pedra e lavavam suas roupas no rio; casavam com moradores da vila e desconfiavam dos estrangeiros; esperavam viver suas vidas no território da vila e ser enterrados no cemitério da mesma vila. Os longos braços do Estado e da Igreja os tocaram e moldaram, por milênios, mas não foram capazes de segurá-los de forma apertada; a autoridade externa era resistida e ressentida; a autonomia da comuna e a auto-ajuda individual em disputas políticas descreviam o ideal local de independência.

Mesmo hoje, Villagrande e a região circunvizinha, Ogliastra, estão isoladas até do resto da Sardenha, formando a universalmente chamada *l'isola nell'isola* (ilha dentro da ilha). O único transporte, além dos veículos a motor e do trem, ocasional, letárgico, como brinquedo de lata de bitola estreita, é o *ferry* que vai do porto Arbatax, de Ogliastra, que leva tanto tempo para alcançar outros portos da Sardenha e a Itália peninsular quanto na virada do século. Porém muita coisa em Villagrande Strisaili mudara nos últimos 50 anos desde a Segunda Grande Guerra: por décadas, os habitantes de Villagrande tiveram água corrente e eletricidade; casas e apartamentos espaçosos, bem-aparelhados e modernos; carros e caminhões; lojas com ampla gama de produtos da Itália e de outros

lugares; uma escola primária e secundária, e muitos formados de nível médio e alguns universitários que partiram para continuar sua educação; alguns funcionários do governo, muitas pensões, muitos subsídios; esposas de outras comunidades da Sardenha e mesmo da Itália peninsular, e até de além; mão-de-obra migrante na Itália, Bélgica e Alemanha; férias ocasionais e viagens para a Península Italiana, Europa e Ásia; acesso diário local a uma dúzia de jornais peninsulares e dois da Sardenha, além de 100 revistas; e, claro, rádio e televisão.

Praticamente toda casa em Villagrande tem um grande aparelho de televisão em cores, normalmente colocado na área da cozinha ou da sala de jantar, às vezes na sala de estar, sempre em um lugar importante, de honra, em qualquer área que habitualmente ocupe. A maioria dos moradores de Villagrande está em casa no meio do dia para a principal refeição da família, *il panzo*, e é comum para os membros da família assistir aos principais noticiários do dia em um ou mais canais nessa hora. Assistir à televisão durante e depois da ceia da noite também é comum. A televisão está normalmente ligada durante esses períodos, mesmo se ninguém, exceto talvez as crianças ou um ou outro adulto esteja prestando atenção. Quando perguntados que programas exatamente assistiam durante uma semana específica, duas dúzias de moradores responderam que viam televisão uma média de 2 ½ horas diárias, cerca de metade entre 1 e 2 horas, e a outra metade, mais horas. Isso inclui uma média de 42 minutos por dia de noticiários.

A maior parte das pessoas assiste à televisão em casa na maioria das vezes, mas os solteiros acima de vinte anos frequentemente dizem preferir assistir com os amigos, por causa das vivas discussões que acontecem paralelamente ao que assistem. Alguns sentem pressão social para assistir, a fim de poderem partilhar a experiência com os amigos. Naturalmente, os gostos variam: alguns preferem notícias, outros esportes, outros dramas e outros ainda uma variedade de programas. Alguns de meus informantes afirmaram preferir programas com uma apreciação irônica do mundo; vários outros buscam escapar da realidade, finais felizes e histórias sentimentais, enquanto outros seguem relatos realistas de eventos e de problemas de pessoas comuns.

Os moradores de Villagrande tendem a injetar um discurso crítico em respostas a respeito do que vêem na televisão. Como disse um informante:

Quando no início pensávamos que [o que era apresentado na televisão] era tão bom quanto ouro, as pessoas diziam sem hesitação: “isso ou aquilo é assim porque está dito na televisão”; hoje, isso não ocorre mais assim, porque estamos conscientes de que os que fazem os programas de televisão são pessoas comuns que podem facilmente cair em erro; além disso, há muitos jogos políticos [em curso], e portanto a informação [na televisão] não é sempre perfeitamente consistente com os fatos tal como aconteceram; ao contrário, na maior parte do tempo, os fatos são mal interpretados por interesses desconhecidos para nós, espectadores.

Essa declaração conta de forma simpática a transição rumo à aceitação que os espectadores passam a ter após a chegada da televisão, e é parte da mudança em fases sequenciais da percepção da TV identificada por Kottak. Enquanto o tom é forte e pode ser caracterizado como cínico, os julgamentos não são tão discrepantes quanto os de outros moradores de Villagrande. Das duas dúzias de entrevistas, nove indivíduos afirmaram, às vezes reiteradamente, que pelo menos muito do que se vê na televisão não é *realità*, enquanto três outros se referiram à falta de *verità*. Quatro desses argumentaram que os programas eram altamente seletivos, e não poderiam ser tomados como um quadro equilibrado. Um afirmou que muita coisa na televisão não combina com o mundo como ele é. Os habitantes de Villagrande gostam de se ver como espectadores críticos.

Ao mesmo tempo, expressam entusiasmo pelo presente de um mundo mais amplo proporcionado pela televisão. Cerca de metade dos entrevistados apreciavam fortemente o valor da abertura à vida ao redor do mundo por meio da televisão. O aspecto mais comumente citado sobre como a televisão havia mudado Villagrande é o de que as pessoas estão agora informadas sobre o que se passa além das fronteiras da vila e da ilha.

As pessoas estão muito mais bem informadas do que antes. Antes da televisão, as pessoas eram ignorantes; elas compravam jornais, mas nem todos podiam ler, ao passo que agora elas assistem à televisão. Antes, o que acontecia no mundo não era sabido; hoje, o que acontece na América é conhecido; antes, coisas que aconteciam na Sicília, muito provavelmente não seriam sabidas, ou sê-lo-iam muito tempo depois. Agora, por exemplo, quem não está acompanhando a Guerra do Golfo? Todos sabem o que está acontecendo. Uma coisa mudou: todos nós estamos mais informados.

Eu aprendi [na televisão] a compreender os problemas que existem por todo o mundo; de outra forma, eu jamais saberia.

Algumas pessoas enfatizam o valor; outras, o melhor conhecimento de Villagrande, de sua abertura a outras sociedades e culturas. A televisão “nos faz ter consciência de novas coisas, novos ambientes, novas pessoas, (...) diferentes modos de vida.”

A televisão oferece aos habitantes de Villagrande, assim, modelos contrastantes para a comparação com sua própria comunidade e suas próprias vidas. “Sem dúvida, tudo o que é visto ajuda a obter uma melhor compreensão de nossa própria vida, de nosso próprio modo de viver, e nos aponta caminhos para o aprimoramento de nosso próprio modo de vida.”

[A televisão] ajuda a entender certas realidades, e talvez a compará-las com a nossa própria (...) Ela me ensinou a fazer comparações, o que é muito importante, porque quando você compara com outras situações, você sabe se você pode melhorar algumas coisas, ou se você está bem atrás.

Dessa forma, como seis informantes assinalaram explicitamente, a televisão incentiva e apóia as mudanças: “alguns programas incitam você a fazer coisas de maneira diferente da que estava sendo feita.”

Na televisão, as coisas são feitas de forma diferente em relação à que era feita aqui em Villagrande. Há algumas coisas que você pode aprender com a televisão. Aqui [em Villagrande] tudo é diferente [do que se vê na televisão]; portanto, a televisão ajuda você, e muito, a mudar sua vida.

Pode-se aprender a viver um pouco diferente, porque vendo as vidas de outros, você é capaz de mudar um pouco, ou você se vê [à luz das vidas de outros] e tenta se mudar.

Vendo televisão, nós talvez tendamos a ser influenciados por uma cultura muito diferente da nossa.

Sem dúvida, a televisão é o instrumento que mais mudou a vida, não apenas em Villagrande, mas em todas as comunidades da Itália, e eu também acho que em todas as [comunidades] do mundo, na medida em que ela está presente em todas as famílias, e tem um poder enorme, pelo qual criou certos modos de comportamento que de outra forma não existiriam.

Muitos espectadores de Villagrande reconhecem assim que a televisão é uma fonte de visão alternativa, que fornece modelos que contrastam com a vida local, e conseqüentemente incentivam a mudança – para o bem ou para o mal.

Quando os habitantes de Villagrande falam sobre a vila e seus problemas, a consistência é impressionante: os adolescentes reclamam de que nada acontece em Villagrande, que eles ficam loucos por estar em algum lugar de movimento, de ação; os jovens com mais de vinte ou trinta anos reclamam da falta de trabalho, da ausência de boas oportunidades; os mais idosos reclamam amargamente de que os jovens não desejam trabalhar, mas apenas se divertir, e que as terras estão ficando ociosas. O objetivo profissional dos que têm vinte ou trinta e poucos anos é conquistar um *posto fisso* (trabalho em tempo integral) com horas de trabalho fixas e limitadas, ocupação permanente, bom salário e pensão segura, de preferência um trabalho de colarinho branco, técnico ou subprofissional. Quando dizem que não há trabalho em Villagrande ou em Ogliastro, querem

dizer que não há praticamente *posti fissi* suficientes ou com provável disponibilidade. Ninguém está surpreso de que não haja suficientes *posti fissi* em uma pequena comunidade que por séculos ganhou sua vida do trabalho na terra, e continua em larga medida a fazer isso. Ninguém está surpreso; apenas desapontado. Não há sentido para os jovens um futuro na agricultura. Eles dizem, de forma direta, que *non rende*. Não se dá atenção ao grande potencial da agropecuária moderna e orientada para o mercado, mesmo sendo a Sardenha um grande importador de frutas e vegetais, e mesmo que estudos de agrônomos tenham citado Ogliastra como um ambiente ideal para uma cultura lucrativa. Os jovens de Villagrande se afastaram da terra. Mas uma coisa está clara: “*non vorrei essere un/a contadino/a*” [não quero ser camponês (camponesa)]. O trabalho na terra, manual, cultivo: tais são rejeitados, para desespero dos mais velhos. Essa é uma das maiores mudanças em Villagrande, uma cidade agropecuária cobiçada durante séculos, entre outras cidades, por sua boa terra e boas pastagens, tanto no plano costeiro quanto no alto platô, famoso por seu *pecorino* (queijo de ovelha) e *prosciutto*.

A mudança nas aspirações e na autodefinição dos moradores de Villagrande é sem dúvida sobredeterminada, ou seja, gerada por uma convergência de influências de pelo menos três forças sociais e culturais: a) a economia, incluindo o ganho agrícola, a expansão de setores alternativos, o emprego público e os subsídios; b) a educação, de controle centralizado em Roma, e seus objetivos culturais e vocacionais; e c) a mídia de massa, incluindo jornais e revistas, bem como rádio e televisão, em sua maioria produzidos em Roma e Milão. Os programas de televisão tendem a mostrar a vida urbana mais que a vida rural, retratando de forma positiva as profissões industriais e de colarinho branco, em vez das manuais e rurais, a valorizar o consumo por meio da compra no mercado de bens de consumo, em vez da produção e consumo domésticos de alimentos e artefatos genuínos, e pressupõem uma vida social individualista, em vez da sociabilidade e responsabilidade comunitárias. Esses programas têm sem dúvida contribuído para a rejeição, pelos jovens de Villagrande, da produção da terra e dos modos rurais tradicionais de vida. O que gostaria de enfatizar aqui é que isso representa uma

influência cultural baseada em uma rejeição do *contado* (interior) como ponto de referência. As muitas razões econômicas para se investir na moderna agricultura são descartadas pela recusa de se assumir a identidade de *contadino* ou *contadina* – hoje sem atrativos ou até risível. Como fazer para mantê-los na fazenda, depois que viram Roma, Milão, Paris e Beverly Hills? Aos jovens de Villagrande foram vendidos o poder, a riqueza e o chique da vida urbana moderna, “como visto na TV”, e agora lutam contra as aspirações não-realizadas na existência rural de Villagrande.

Os jovens de Villagrande não admitem, contudo, que eles e suas visões tenham sido influenciados pela televisão. Algumas questões como “sua vida, sua própria vida, foi influenciada pela televisão? Como?”, ou “como os programas de televisão influenciaram seus sentimentos e suas opiniões sobre Villagrande?” geraram um coro de negativas, algumas delas veementes: “eles não influenciaram realmente em nada”; “não; quer dizer, eu faço uma distinção entre a televisão e a vida real que eu vivo”, “eles não me influenciaram”; “de jeito nenhum”; e assim por diante, no mesmo tom, com raras exceções.

Os idosos de Villagrande, acima de 40 anos, têm uma visão diferente do impacto direto da televisão sobre os mais jovens: acreditam que a televisão tem grande influência sobre as idéias e o comportamento das gerações mais novas:

Todas as vidas de Villagrande não são mais as mesmas porque desde algum tempo houve, não uma ruptura, mas uma diferenciação substancial entre o modo de vida das pessoas de idade mediana e os mais idosos, por um lado, e, por outro, do modo de vida dos mais jovens, rapazes e moças. Assim, se antes o modo de vida e os hábitos e costumes eram similares para os jovens e idosos, hoje há grande diferença entre eles. Esses [novos] hábitos e costumes dos jovens e adultos jovens têm como ponto de partida os programas de televisão e outras experiências que possam ter tido. Enquanto isso, a vida dos adultos mais velhos é ainda um tanto ligada ao velho modo de vida de Villagrande.

Os jovens e adultos jovens de Villagrande tentam imitar completamente o que vêem na televisão.

Os jovens e adultos jovens tendem a imitar o modo de vida apresentado na televisão em vários programas.

Todos sonham com esse mundo [visto na televisão], mas então, quando voltamos para nossas vidas reais, as coisas são diferentes. Isso é mau; os jovens não estão contentes, porque o que vêem [na televisão] é melhor, muito melhor. Portanto, não estão contentes com o que têm, e buscam constantemente por mais, pelo que vêem na televisão. É por isso que estão descontentes, sentem mal-estar, especialmente os jovens adultos, por causa do que vêem na televisão.

Os jovens – não todos, mas infelizmente muitos – se identificam com as pessoas [na televisão]; para eles, tudo são fantasias que um dia podem se tornar realidade.

A população mais velha de Villagrande acredita que muitas das atitudes e modos de comportamento dos mais jovens, que são vistos como significativamente distintos, vêm da influência da televisão sobre os jovens, que se identificam com as pessoas que vêem na televisão, que buscam imitar o que vêem, e que desejam o que vêem na televisão.

Uma chave para compreender as negativas dos jovens de Villagrande sobre a influência que a televisão exerce sobre eles é a resposta que dão a respeito de questões sobre quem, na televisão, pode ser um bom modelo para os moradores da vila. Enquanto alguns mencionaram várias pessoas vistas na televisão, cerca de meia dúzia rejeitou a idéia desse modelo: “não, não, acho que cada um deve buscar ser si próprio, sem imitar outros”; “cada um cria um modelo para si próprio”; “não há necessidade para os jovens de Villagrande ter alguém para seguir (...) Cada jovem de Villagrande vive sua própria realidade, que é completamente subjetiva, e não objetiva. Acho que eles devem criar seus próprios modelos”; “cada um segue seu próprio destino.”

Essa afirmativa da autonomia do indivíduo e da criação individual da direção demonstra um individualismo e um pluralismo que são testemunhos de uma televisão, e um sério desvio da visão cultural – baseada na comunidade, normativa, vinculante, circunstancialmente restrita – dos mais idosos e dos que nasceram antes da Guerra. A influência do mundo novo e mais amplo da televisão, bem como da educação superior e das viagens, está refletida na própria negação da influência em favor do individualismo e da liberdade. Estou inclinado a concordar com a visão de um jovem de Villagrande: “com a televisão, tudo muda.”

Conclusão

Podemos indagar como é que a televisão e outros meios de comunicação podem influenciar pessoas a mudar suas sociedades e culturas. Essa influência seria um mistério se víssemos a vida social e os sistemas de significado como algo enraizado no terreno local e determinado pela topografia e pelo clima. A cultura – modo pelo qual construímos e lidamos com nosso ambiente que nos envolve a todos e a cada um – constitui, porém, um esforço criativo permanente com interação entre a reprodução do que foi construído e a inovação direcionada ao que é imaginado. Os fluxos da mídia, que se dirigem para além da metrópole e dos centros de riqueza e tecnologia em direção a comunidades rurais e sociedades agrárias, não apenas invadem as estruturas “tradicionais” estáticas, rígidas e fechadas; elas também alimentam – enriquecendo e diversificando – os fluxos de significados que são constantemente revisados e transformados, mesmo se “reproduzem” as chamadas “culturas tradicionais.”

A permanente construção criativa e a “reprodução” da cultura nas comunidades rurais e sociedades agrárias são inevitáveis e fortemente baseadas na experiência local, mas não se limitam às fronteiras das atividades locais. Por milhares de anos, na China, Índia, Pérsia, Mesopotâmia, Mediterrâneo, América Central e em outros lugares, centros de alta cultura geraram e “transmitiram” mitos e poesias, ciência e tecnologia, refinadas e elaboradas, esti-

mulando, enriquecendo e expandindo os mundos dos membros das comunidades locais espalhados em terrenos políticos frágeis e turbulentos. Assim, também, foram fortalecidos o Estado e a Igreja no último milênio. A imprensa e a literatura, os jornais e revistas expandiram radicalmente o fluxo da informação para as mais remotas comunidades locais.

Hoje, a mídia eletrônica, sobretudo a televisão, acrescentou seu fluxo ao processo criativo constante de “reprodução” e ação cultural. Por meio da televisão, os espectadores não apenas ampliam suas visões do rico fluxo de informações, mas, por causa da vividez e da continuidade da televisão, são capazes de experimentar, indiretamente, vidas e situações diferentes das da vida local. A partir dessa experiência indireta, os espectadores são capazes de reconstruir, de forma imaginativa, suas próprias vidas e futuros, suas próprias comunidades e culturas. Não são apenas as nações e etnias que configuram “comunidades imaginadas”: todas as comunidades são imaginadas, no sentido de que suas formas e normas são criativamente construídas, e não apenas reflexões mecânicas de circunstâncias e condições locais. Os telespectadores locais aproveitam os ricos oferecimentos da televisão para construir uma comunidade imaginada e um ego imaginado. Não deve causar surpresa o fato de que nós não nos definimos e nos avaliamos com base em uma suposta apreciação “objetiva” de circunstâncias locais; ao contrário, fazemo-lo em termos de grupos de referência seletos há muito estabelecidos.

A televisão age radicalmente e expande, de forma seletiva, os termos de referência a partir dos quais os espectadores locais podem escolher; a vividez de suas ofertas estimula a reconstrução criativa de sociedades e egos. De que outra forma poderíamos explicar o fato de que o conselho de líderes do grupo da “comunidade russa” na Estônia, desafiada pelas normas de cidadania estonianas aparentemente anti-russas, prescreve que os oficiais do exército russo na Estônia “protejam sua propriedade, casa, dignidade e direitos humanos” segundo o exemplo dos *Westerns* americanos (Baltic Independent, 1993, 4)?

A corrente eletrônica de mensagens, enriquecedora e estimulante, flui para dentro de várias comunidades e sociedades muito

diferentes das que produzem os programas, e mesmo das que originam as transmissões. Essas comunidades podem divergir dos centros de produção e origem por serem economias agrárias e não comerciais, industriais ou pós-industriais; por basearem sua educação na participação, e não em instituições especializadas; e por moldarem suas relações entre si e com a natureza em termos de uma visão sagrada. Entretanto, com a chegada de meios modernos de comunicação e transporte, sobretudo a televisão, elas não são mais sociedades “tradicionais”, mas partilham com sociedades de todo o mundo o fluxo internacional de mensagens eletrônicas; são sociedades paramodernas, para empregar o útil conceito de John Galaty (1992), movendo-se ao lado ou paralelamente dos produtores ou emissores urbanos e industriais dessas mensagens, sem que haja necessariamente convergência. Afinal, a reelaboração imaginativa da visão cultural sob o estímulo do fluxo eletrônico global continua, de certa forma, a se aproveitar criativamente dos recursos simbólicos locais e a reconhecer as condições e circunstâncias locais. Todavia, se a recriação cultural corre em linhas paralelas ou convergentes, ela se nutre inevitavelmente da globalização da percepção, cada vez mais universal. Elizabeth Colson (1991: 57) escreve: “à medida que a televisão se espalha e os aparelhos se multiplicam, ela também invade os mundos conceituais de uma porção cada vez maior da população mundial. Os antropólogos e seus temas estão sendo formados pelo mesmo discurso.”

Quando os nômades tuareges se preocupam com a sorte de J.R., os resistentes russos se inspiram nos *cowboys*, os jovens casais sudaneses seguem os exemplos da classe média do Cairo e os adolescentes italianos emulam os de Beverly Hills, talvez já seja tempo para os antropólogos mudarem de canal.

Agradecimentos

Como Diretor da Equipe de Pesquisa Antropológica Mediterrânea (em inglês, MARE), realizei pesquisa etnográfica na Sardenha, região de Ogliastra, por um total de 28 meses entre 1987 e 1995. O apoio financeiro para o projeto da equipe do MARE e para seus

membros individuais foi fornecido pelo Departamento de Antropologia e pela Faculdade de Estudos de Graduação da Universidade McGill (Montreal), pela Fundação Wenner-Gren de Pesquisa Antropológica (Nova York), o Fundo FCAR (Québec), a Fundação Agnelli (Turim), o Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanidades do Canadá (Ottawa) e a Academia Nacional Finlandesa de Artes e Ciências (Helsinki). O MARE se afiliou ao Instituto de Disciplina Sócio-Antropológica da Universidade de Cagliari graças ao seu Diretor, Professor Giulio Angioni. O trabalho de campo foi possível pela generosidade, acolhedora e estimulante, além da ativa cooperação, de muitos amigos e conhecidos da Sardenha. Devo gratidão particular aos moradores de Villagrande.

Referências

BALTIC INDEPENDENT. *Draft law on aliens rouses strong opposition*, 4. Tallin, Estônia, 18-24 jun. 1993.

BODDY, J. *Wombs and alien spirits*. Madison, Winsconsin University Press, 1989.

COLSON, E. *Wenner-ren Foundation: report for 1990/91*. Nova Iorque, Wenner-Gren Foundation, 1991.

CORNELISEN, A. *Women of the shadows*. Londres, Penguin, 1991.

DELANEY, C. *The seed and the soil*. Berkley, University of California Press, 1991.

GALATY, J. G. *Post-modern predicaments in para-modern cultures*. Estudo apresentado na reunião anual da Associação Antropológica Americana. São Francisco, 1992.

GRANZBERG, G. Television as storyteller: The Algonkian Indians of Central Canada. *Journal of Communication* v.32, n.1, p. 43-52, 1982.

- GRANZBERG, G. Television and self-concept formation in developing areas. *Journal of Cross-Cultural Psychology* v.16, n.3, p.313-28, 1985.
- GRANZBERG, G.; STEINBRING, J.; HAMER, J. New magic for old: TV in Cree Culture. *Journal of Communication* v.27, n.4, p.154-7, 1977.
- KOTTAK, C. P. *Prime-time society*. Belmont, Califórnia, Wadsworth, 1990.
- LIECHTY, M. "Body" and "face": mass media, gender and the construction of consumer identities in Kathmandu, Nepal. Estudo apresentado na reunião anual da Associação Antropológica Americana, São Francisco, 1992.
- MONTREAL GAZETTE. *Bizarre network offer triggers a soap opera on New Delhi streets*, A1-4. Montreal, 21 jul. 1993.
- PAVLIDES, E.; HESSER, J. Women's roles and house form and decoration in Eressos, Grécia. In: DUBISCH, J. (ed.). *Gender and power in rural Greece*. Princeton, Princeton University Press, 1986.
- SILVERMAN, S. *Three bells of civilization*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1975.

A etnografia do desenvolvimento: a visão de um antropólogo africano sobre o processo de desenvolvimento

Paul Nchoji Nkwi

Quadro histórico

Em um relatório sobre a África subsaariana, o Banco Mundial (1989: 30) descreve a situação econômica da região em termos de fracasso e colapso. O documento enumera fatores que têm contribuído para o fraco desempenho das economias africanas: termos de intercâmbio comercial, crescimento demográfico, investimentos em declínio e baixas taxas de retorno. O relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD, 1992: 255) sublinha os mesmos pontos. Quando os analistas econômicos ocidentais empregam indicadores socio-econômicos como taxa de crescimento populacional, taxa de mortalidade, taxa de natalidade, renda *per capita*, taxa de alfabetização e situação nutricional para caracterizar o subdesenvolvimento da África, é lógico concluir que as tentativas de trazer ao continente padrões aceitáveis de desenvolvimento falharam. De quem é a culpa?

Atribuir a atual condição africana a um longo processo histórico, ao qual não é dada muita atenção, é uma tentativa de apreciar as enormes dificuldades e problemas que os africanos devem enfrentar no processo de desenvolvimento. Esse capítulo volta os olhos para a história da África e tenta identificar as causas próximas e remotas de seu subdesenvolvimento.

A África pré-colonial

Segundo registros fósseis, todas as espécies humanas são originárias da África. A literatura científica demonstra que o *Homo sapiens* viveu na África muito antes de migrar para o Oriente Médio ou para a Europa (Robins, 1991). Estudos moleculares e lingüísticos também revelam as raízes africanas das atuais populações do mundo. Os cientistas podem divergir sobre o papel central da África na história mundial, mas não devem esquecer que o desenvolvimento foi determinado em larga medida por forças globais. Que nação da Terra, por poderosa que seja, pode afirmar que não usou ou fez mau uso dos povos ou recursos africanos?

Segundo Cheikh Anta Diop (1981: 60), a África foi o berço da civilização. Também segundo Diop, a civilização helênica buscou muita inspiração do Egito. Diop acredita que a civilização egípcia teve início na região do vale do Nilo antes de ter migrado ao longo do rio para o Egito. A história é distorcida quando a civilização ocidental é largamente atribuída a Atenas e a Roma. Durante o período colonial, as missões civilizadoras ocidentais enviadas à África deixaram de reconhecer não apenas as grandes civilizações existentes na África, mas também o fato de que a África foi o berço da humanidade e do aprendizado. Historicamente, as civilizações africanas sofreram os mesmos revezes e involuções que caracterizam a maior parte das grandes civilizações em declínio.

O tráfico de escravos e a escravidão

Uma das relações mais humilhantes entre a África e o resto do mundo foi a do tráfico de escravos. O desenvolvimento lento mas firme do continente africano foi comprometido e inviabilizado pelo movimento maciço e pela implantação de seus recursos humanos em outras economias. A descoberta do Novo Mundo e seus recursos naturais abundantes tornaram-se o centro das atenções. A exploração desses recursos requeria enormes investimentos em termos de trabalho humano. A demografia européia não permitiu enfrentar as

necessidades de trabalho do Novo Mundo. Williams (1964: 6) indica que “com a limitada população da Europa no século XIX, o trabalho necessário para cultivar as lavouras de açúcar, fumo e algodão no Novo Mundo não poderia ter produzido quantidades adequadas para permitir a produção em larga escala.”

A descoberta da fonte de recursos humanos na África ofereceu uma bela solução econômica para o recrutamento em massa de mão-de-obra para as plantações do Novo Mundo. Williams (1964: 6) assinala que a escravidão era necessária. A princípio, os europeus se voltaram para os indígenas, mas estes não podiam responder às necessidades de mão-de-obra; eles não se mostraram nem cooperativos nem adaptados às necessidades da lavoura. Considerados preguiçosos e incapazes de enfrentar o trabalho intensivo, como o faziam os negros africanos, os indígenas americanos escaparam do flagelo da escravidão nas lavouras. Como dito por Williams (1964: 7-8):

Os índios rapidamente sucumbiram ao excessivo trabalho exigido, à dieta insuficiente, às doenças do homem branco e à sua incapacidade de se ajustar à nova forma de vida. Acostumados a uma vida de liberdade, sua constituição e temperamento eram mal adaptados aos rigores da escravidão agrícola. Para sujeitar os índios ao trabalho nas minas, ao trabalho monótono, insano e severo, sem qualquer sentido tribal, sem ritual religioso (...) significava escravizar não apenas músculos, mas também seu espírito coletivo.

Incapazes de usar os índios americanos como bestas de carga ou como recurso de mão-de-obra, os imperialistas europeus se voltaram para a África negra. Por muitas décadas, os africanos foram uma forma padrão de comércio. O “trabalho infantil” da revolução industrial fora aperfeiçoado pela escravização dos africanos. Embora a escravidão existisse na África muito antes da chegada dos colonizadores, ela não significava a escravidão de todo um gênero humano.

Na maioria das sociedades africanas, os escravos podiam ter propriedades e tomar esposas dentro dos grupos de seus senhores. Suas crianças eram livres desde o nascimento. No reino Kom, em

Camerun, um escravo adquirido por um príncipe tornava-se uma das pessoas mais poderosas do reino (Nkwi, 1976: 25). Não era da tradição africana brutalizar os escravos. Eles eram iguais e humanos. A única diferença era a de que eles eram tomados em guerra. As mulheres capturadas praticamente não eram consideradas escravas ou tratadas como tal.

Quando os europeus entraram no mercado de escravo africano com abundância de dinheiro, bens e racismo, todo o conceito de escravidão se transformou. O escravo se tornou um produto, e portanto um ser inferior, sem direitos humanos ou dignidade. Tem sido difícil reabilitar a imagem dos povos negros. Os escravos eram transportados para as plantações em condições sofríveis de saúde e sem higiene, gerando grandes perdas de vida. Séculos de carnificina e pilhagem produziram ramificações profundas no desenvolvimento africano. Privado de sua maior força de trabalho, o continente testemunhou sua estagnação e dependência. Daniel Offiong (1980: 91) estima que a África perdeu entre 65 e 75 milhões de almas até o fim do tráfico de escravos.

O processo de subdesenvolvimento da África começou não somente com a dilapidação de seus recursos humanos, mas também com a “inferiorização” dos produtos locais. A introdução de bens manufaturados ocidentais baratos, que se acreditava serem superiores, sufocou ou destruiu a iniciativa e a indústria africanas. A síndrome da dependência consolidou-se gradualmente ao longo dos anos. Como assinala Offiong (1980: 91):

Os escravos constituíam um produto cada vez mais importante na disponibilidade de exportações – de ouro, prata, marfim, especiarias, peles, armas, grãos, cera e outros bens. Em troca desses produtos, os reis e seus povos recebiam uma variedade suficientemente grande de bens europeus para sustentar uma base econômica de grande importância. Quanto mais bens, incluindo os escravos que eram produzidos ou canalizados pelo domínio reinol, mais produtos importados um rei e seu povo eram capazes de adquirir. Com esses bens importados, um rei podia equipar pelo menos alguns de seus soldados com armamento europeu. Isso lhe dava uma enorme vantagem sobre os po-

vos vizinhos, que lutavam com armas africanas tradicionais. E a expansão dos atraentes bens importados servia como poderoso incentivo para que os seguidores e vassallos dos reis o apoiassem em guerras de conquista, que normalmente aumentavam o suprimento de bens africanos, incluindo escravos.

A base de recursos humanos africanos fora dilapidada de forma significativa pelo tráfico de escravos, que começou a declinar à medida que as nações européias avançavam no continente e o dividiam como pilhagem de guerra.

A colonização

A dependência cultural, econômica e política da África em relação ao Ocidente começou com o colonialismo. A nova ordem gradualmente abriu caminho para a exploração econômica dos recursos naturais e minerais da África pelo Ocidente.

Como o tráfico de escravos, a colonização representou um contribuidor significativo para o drama do subdesenvolvimento africano. Quando a revolução industrial tornou o comércio de escravos menos rentável do que antes, os grandes recursos naturais das colônias se tornaram um ativo econômico mais atraente. À medida que os Estados Unidos gradualmente ganhavam autonomia política e que o desengajamento da Europa era inevitável, surgiu a necessidade de uma revisão estratégica. Em vez de transportar mão-de-obra da África para as Américas, a força de trabalho passaria a ser usada na exploração dos recursos naturais do próprio continente africano. O tráfico negreiro foi substituído pela servidão e pelo trabalho duro nas lavouras. Grandes fazendas e plantações foram estabelecidas por meio da expropriação sub-reptícia de terras dos povos autóctones, sem qualquer compensação. A elite *bakweri* tentou, por anos, recuperar suas terras expropriadas pelo governo colonial alemão entre 1884 e 1916, mas sem sucesso. A terra expropriada tornou-se um bem precioso para a economia agrícola que requeria a força de trabalho africana.

Em 1892, um oficial colonizador alemão, Eugen Zintgraff, sugeriu ao governo alemão o recrutamento maciço de africanos para trabalhar nas plantações recém-estabelecidas no Camerun. A política colonial em relação à África era “a África para os africanos, e os africanos para nós.” Se os alemães podiam usar os africanos como força de trabalho para as plantações na África, os lucros iriam para a Alemanha, e não para a África (Nkwi, 1989: 13).

Poder-se-ia argumentar que a mudança ocorrida era a do tráfico de escravos para a escravidão nas plantações africanas. Pode-se também argumentar que a inclinação para os aspectos humanitários em todo o mundo, que se tornara tão pronunciada na segunda metade do século XIX, impulsionada por William Wilberforce, entre outros, forçou os negociadores de escravos e imperialistas a tentar esconder esse tratamento altamente desumano. Essa reversão da estratégia abriu caminho, de forma gradual e sistemática, para a colonização. A necessidade urgente de proteger as plantações e interesses comerciais e de fortalecer a autoridade sobre essas áreas tornou-se a maior preocupação. A Conferência de Berlim de 1884 estabeleceu um quadro para a balcanização da África. As decisões da Conferência legalizaram a exploração dos recursos africanos sem qualquer preocupação com os direitos de seus povos. Poucos benefícios foram revertidos no desenvolvimento das colônias africanas, ao passo que lucros tremendos foram derramados nas economias da Europa Ocidental.

O status das colônias

Os imperialistas da Conferência de Berlim comportavam-se como se a África fosse um país derrotado. Os Estados coloniais eram confrontados com o problema de como lidar com grupos étnicos diversos. Cada potência estabelecia sua própria política e subjogava os povos da forma que julgasse mais apropriada (Yacono, 1979). O Estado colonial era altamente centralizado sob os britânicos; por meio de seu domínio político indireto, a questão étnica surgiu como forma de controle. Isso explica por que a maioria das revoluções nas

colônias britânicas tinha uma base étnica. Embora os britânicos outorgassem maior autonomia às populações autóctones, sua política era fundamentalmente racista. Sua atitude consistia em permitir que unidades étnicas gerissem seus próprios assuntos.

Para os britânicos, a melhor forma de governar as populações locais era manter os governos tradicionais e usá-los como intermediários entre os povos e a administração colonial. Em tempos modernos, o racismo constituiu parte da vida da maioria dos países controlados ou influenciados pelos britânicos (e.g. África do Sul, Estados Unidos), onde o apartheid ou a segregação emergiu como causa remota de uma política de domínio indireto. Os franceses, portugueses e espanhóis optaram por um processo de completa assimilação das elites instruídas locais. As colônias foram parte integral de França, Portugal e Espanha. Quando Brazzaville serviu de capital da França Livre, não houve qualquer diferença para os franceses (Deschamps, 1953). Afinal, o Congo era parte da República Francesa.

A luta pela África e a aquisição de colônias pelas forças imperialistas, tendo como objetivo a vantagem econômica, ao invés de considerações humanitárias (a “missão civilizadora”), tornam muito claro que as potências coloniais estavam preocupadas com suas próprias agendas e ganhos econômicos. Lavouras comerciais não eram introduzidas para trazer vantagem econômica à população local, mas para gerar efeito multiplicador nas vidas dos povos metropolitanos. O trabalho forçado era institucionalizado. Nas áreas onde não havia plantações, atividades agropecuárias para geração de renda eram introduzidas e firmemente reforçadas entre as famílias africanas com base em pequenas propriedades. Pouca atenção era dada à crescente produção de gêneros alimentícios, vitais para a melhoria do status nutricional da população local.

A consequência foi, entre outras coisas, a fome, visto que muito do que era produzido consistia em lavouras de exportação. A agricultura de exportação levou ao desmatamento e à degradação ambiental, à erosão e dilapidação do solo, à fome, à pobreza e à privação material da população autóctone. Hoje, quando as mesmas potências coloniais dizem aos africanos que não cortem suas florestas para ganho econômico, a maioria dos líderes africanos pensa tratar-se de

mais uma tentativa de sufocar as economias do continente, ou de mais uma forma de escravidão econômica. O programa de ajustamento estrutural que trouxe grande sofrimento e pobreza para os camponeses africanos é testemunho claro da escravidão econômica e da manipulação neocolonial, como explicado abaixo.

Todas essas considerações nos levam a crer que as instituições financeiras ocidentais desempenham um papel de primeira grandeza no subdesenvolvimento da África. Os sistemas econômicos e monetários dos países africanos são ocidentais: a maior parte dos africanos e suas estruturas sociais ainda não se adaptaram a esses sistemas. Mais uma vez, a transformação de muitos produtos primários africanos ocorreu fora do continente. O sistema capitalista ocidental rapidamente tomou o poder. Os escritores ocidentais ainda pensam que a África não está preparada para lidar com questões de administração moderna e modernização. Como seria isso possível, já que a maioria dos administradores coloniais foi virtualmente expulsa do continente por forças nacionalistas que buscavam a independência? Uma importante nação africana não tinha mais que 16 pessoas com nível superior na época da independência. Como poderiam esses poucos privilegiados gerir um sistema estranho a eles? Segundo René Dumont (1982):

[Em sua] maior parte, a colonização tornou possível às colônias sustentarem o peso da moderna administração. O dinheiro era introduzido para agravar o empobrecimento dos camponeses e impedi-los de qualquer acumulação de capital, e portanto de modernização. As indústrias foram por muito tempo proibidas nas colônias. Estas serviam apenas para fornecer mercado para as manufaturas ocidentais e para fonte de matérias-primas.

O que pode ser chamado de moderna administração era na verdade preparação para o advento da síndrome da dependência. As forças neocoloniais que continuaram a manipular as economias africanas mostram que a África não estava plenamente preparada para o governo e administração modernos. A independência fora uma impostura. Alguns países africanos não dispunham de recursos huma-

nos para operar sistemas estranhos para a maioria deles. Teria isso sido proposital? Foram os administradores tomados de surpresa pelos movimentos nacionalistas de libertação africanos, que mobilizaram grupos de insurgentes locais para lutar pela independência? Por que as pessoas não foram adequadamente treinadas ou educadas na arte do bom governo? As respostas a essas questões têm sérias implicações para a questão do subdesenvolvimento.

O neocolonialismo

A maior parte dos países africanos conquistou sua independência nos anos 60 e 70, após muitos anos de lutas de libertação. Isso marcou o fim oficial da administração colonial e do controle político. Contudo, nenhuma potência colonial havia preparado o caminho para uma economia forte e vibrante de suas ex-colônias. Tentativas do grupo de nações de Casablanca (Egito, Gana, Guiné e Marrocos) para forjar uma nova estratégia econômica, política, militar e monetária para uma África independente foram sabotadas por forças neocoloniais que operavam dentro dos países recém-independentes nos anos 60. O que surgiu como Organização da Unidade Africana em Lagos, em 1963, foi uma África desarmada. A continuidade do controle neocolonial foi obtida por meio de: a) conservação dos monopólios econômicos em detrimento da iniciativa local; b) instituições políticas moldadas para satisfazer a interesses neocoloniais; e c) um serviço público feito por africanos ocidentalizados, mais ocidentais que os próprios ocidentais. A administração colonial criou quatro classes sociais: a) a burguesia imperialista estrangeira; b) uma burguesia autóctone (africanos assimilados); c) uma classe média baixa (funcionários, mensageiros, etc.); e d) o campesinato, formado de camponeses sem educação com pouco controle sobre os recursos naturais (Owona, 1990).

À época da independência, um pequeno quadro de administradores coloniais permaneceu nos países, e ainda estão por lá. A influência econômica desses poucos não pode ser subestimada. Eles permaneceram para manter os vínculos entre as colônias e as metrô-

poles, ao mesmo tempo em que continuam a promover o interesse dessas últimas. Owona (199: 68) afirma que:

Na verdade, a despeito da limitada presença física, alguns expatriados foram colocados em vários postos administrativos como conselheiros técnicos, controlando quase dois terços da administração dos setores privados e públicos. Em 1982, todas as empresas de origem ocidental detinham 43% da administração superior, contrastando com os 25,7% dos camaroneses. Em 1981, havia 7.847 postos de administração superior, dos quais 43,6% pertenciam a peritos estrangeiros. Esses constituíam os quadros principais da hierarquia profissional.

Ainda hoje os peritos estrangeiros constituem uma proporção significativa dos escalões superiores em alguns países africanos. São os que tomam as decisões importantes. Os interesses ocidentais continuam a ser protegidos.

Os administradores coloniais foram substituídos por uma elite educada à ocidental, que adquiriu a cultura ocidental, estudou no Ocidente e eram ocidentais em cultura e em espírito. Pouca tentativa foi feita de dar-lhes uma boa formação em transferência e domínio de tecnologia. Isso para assegurar a proteção de interesses coloniais por parte das pessoas escolhidas e treinadas com esse propósito. Frantz Fanon (1961, 1983) os chama de “corruptos”, ou colaboradores internos dos imperialistas. Assim, as nações africanas adquiriram uma independência política sem emancipação econômica e cultural. A outorga da independência política para as nações africanas era uma cortina de fumaça atrás da qual os manipuladores coloniais podiam empregar os mesmos líderes nacionalistas para escravizar economicamente os africanos. Alguns observadores se referem a esse fenômeno como neocolonialismo. Jean Ziegler (1979) descreveu os estados africanos como “protonações” sofredoras dos caprichos dos imperialistas ocidentais. O corolário disso foi a dependência, a deterioração dos termos de intercâmbio, a falta de iniciativa e o desenvolvimento do subdesenvolvimento na África.

A maior questão que permanece sem resposta é a de saber até que ponto as estratégias correntes para recuperar a situação na África

ca têm tido sucesso. Houve resultados satisfatórios? Se não, o que deve ser feito, considerando a gravidade do problema? O subdesenvolvimento da África tem certamente raízes profundas no passado do continente. E as economias ocidentais de hoje não podem negar seu envolvimento no processo.

O exame analítico da assistência ao desenvolvimento

A maioria dos países africanos conquistou sua independência há pelo menos 25 anos, e seu desenvolvimento econômico é considerado como falho ou colapso total. O desenvolvimento é avaliado principalmente por meio do emprego de indicadores econômicos. Desenvolvimento significa essencialmente progresso econômico, crescimento econômico e modernização. Dentro dessa perspectiva, pressupõe uma modificação das estruturas econômicas e sociais e o investimento do excedente econômico. A maior parte dos escritores usa como indicadores de desenvolvimento o Produto Nacional Bruto (PNB), o Produto Interno Bruto (PIB), a industrialização e o volume de trocas. Os aspectos qualitativos são frequentemente negligenciados em qualquer avaliação e análise significativa da situação africana.

O subdesenvolvimento é geralmente definido pelas seguintes características (Grawitz, 1983: 338): alta taxa de mortalidade infantil, limitado otimismo na vida, subnutrição, analfabetismo, alta dependência de fontes externas de subsistência, industrialização rudimentar, setor econômico primário superdimensionado, baixo status social para as mulheres, ausência marcante de uma classe média, baixo consumo de energia, pobreza e miséria geral. Por que essa situação tão nefasta ainda se mantém por mais de 25 anos desde que os africanos assumiram seu próprio destino? Segundo Lacoste (1985: 23):

O subdesenvolvimento tornou-se um objeto de preocupação comum. Trata-se de um conceito multiforme e ubíquo, passível de ser evocado em todos os tempos e lugares. Trata-se de um objeto de discurso comum entre inte-

lectuais. É também empregado para designar difíceis condições socio-econômicas. Lembra-nos pobreza, expressão de privação, insuficiência, inferioridade, desigualdade, e falta de bem-estar material.

A pobreza é o aspecto mais visível e palpável do subdesenvolvimento. “Se a riqueza caracteriza o desenvolvimento, então a pobreza de origem econômica é freqüentemente o resultado da distribuição desigual de riquezas e dos frutos do crescimento econômico. É uma condição dos pobres que, em uma dada sociedade, são privados de renda suficiente para suas necessidades psicossociais” (Labbens, 1978: 12). Falta de alimento, de boa saúde e bom nível de renda são indicadores de pobreza e subdesenvolvimento. A maior parte dos países pobres do mundo estão na África, e suas economias são freqüentemente fracas, vulneráveis, miseráveis e incapazes de manter padrões de vida razoáveis e sustentáveis (ver Nkwi, 1993a: 3). O sofrimento causado pela estrangulação econômica e pela síndrome da dependência força esses países a dependerem da assistência externa para sua subsistência.

A dependência é mantida por meio da estrutura do sistema econômico internacional, que depende dos acordos de Bretton Woods de 1944 (FMI e Banco Mundial) e do GATT de 1947 (revisto em 1994), mas para benefício de quem? As economias africanas que estão em profunda crise econômica por causa do aviltamento dos preços de seus produtos primários não podem prosperar nessa selva econômica internacional na qual apenas os mais aptos sobrevivem. A assistência ao desenvolvimento se torna cada vez mais um ato de misericórdia do que um esforço consciente da parte de parceiros iguais. Dentro do quadro do capitalismo mundial, o livre-comércio favorece os países desenvolvidos e penaliza as economias subdesenvolvidas. É impossível para a África desenvolver-se sob tais sistemas capitalistas e imperialistas.

Segundo Ziegler (1979: 61), “a escassez governa o planeta: escassez de liberdades, escassez de alimento, escassez de oportunidades para uma boa vida. Essa é certamente uma escassez organizada.” A difícil situação econômica da África hoje é o resultado de

uma cuidadosa manipulação e gestão da escassez no Sul pelo Norte. Após várias décadas de assistência ao desenvolvimento sem orientação, sem resultados concretos sustentáveis, os agentes do poder internacional vêem a escassez de liberdades como um dos fatores do subdesenvolvimento da África. A democratização é prescrita como nova regra. Será que ela vai conseguir reverter a economia? Duvido. A ênfase no bom governo e na democratização como componentes essenciais de um desenvolvimento econômico significativo, capaz de tirar o continente do marasmo econômico, requer um redimensionamento da ordem econômica mundial na qual a África tem papel crucial a desempenhar com sua própria força. Toda a filosofia da assistência ao desenvolvimento precisa ser relançada.

A assistência ao desenvolvimento tem uma longa história: altas somas de dinheiro foram lançadas na África. Desde a década de 60, a África recebeu mais de US\$ 300 bilhões em ajuda. Nos anos 80, o continente “representava 12% da população do mundo em desenvolvimento, mas recebeu cerca de 22% da assistência ao desenvolvimento, oferecida pelo Ocidente. A má administração e a pilhagem organizada e institucionalizada da riqueza do continente por seus próprios filhos continuaram desimpedidas. Os governos africanos gastaram mais de US\$ 12 bilhões dos impostos de seus povos na compra de armas e na manutenção de militares e ditaduras” (Nkwi, 1992: 29).

A assistência ao desenvolvimento ainda segue uma lógica colonial. A proteção de interesses vitais permanece seu aspecto central. A ajuda ao desenvolvimento tem sido, e continuará dada a países, a despeito do sistemático desperdício de fundos ocorrido no passado. A pobreza e a miséria permanecerão, a despeito dos esforços de assistência. Claude Freud (1988: 48) critica a assistência técnica francesa nos seguintes termos:

Desde o início, a assistência técnica tem suas raízes em uma forma de agressão por parte de pessoas que se venceram de que eram a única referência para qualquer solução ao subdesenvolvimento. O conceito de “cooperação” os lisonjeia e os encoraja a assumir uma posição ainda mais dominadora. Se eles devem continuar a adotar

essa posição, é vital que a população autóctone permaneça primitiva. Esses agentes também tomam toda precaução para evitar qualquer forma de contaminação que os tornem parecidos com os nativos. Recusam-se a aprender suas línguas e, de forma geral, evitam qualquer contato extraprofissional com eles.

A essência da assistência ao desenvolvimento, especialmente no setor público, é consolidar antigos vínculos coloniais, fazer laços e lucros econômicos, e explorar e reexplorar o potencial econômico do país recipiendário. Os agentes dos governos africanos tornaram-se presas dessa miragem, e ainda vêem essa assistência como a única forma de combater a pobreza e o subdesenvolvimento. Os comumente chamados projetos de desenvolvimento, nos quais milhões de dólares são lançados, não são normalmente para o benefício dos povos.

Os governos das nações desenvolvidas que mantiveram e auxiliaram regimes corrompidos são largamente responsáveis pela expansão do subdesenvolvimento da África. Quando se vê projetos não orientados para o povo – elefantes brancos como aeroportos luxuosos, salas de conferência ostentatórias, palácios presidenciais, basílicas e novas capitais – todos patrocinados por credores externos, a responsabilidade das nações desenvolvidas se torna mais evidente. Há aqui dois casos que ilustram esse ponto.

O primeiro caso é o de um governo que investiu na construção de um aeroporto internacional de US\$ 25 milhões no auge de uma crise econômica. O projeto foi patrocinado por um país europeu, com base em um acordo de empréstimo entre as duas capitais. Conseguir amigos ou contratos é mais importante, para alguns países europeus, do que para os pobres africanos que não necessitam de mais um aeroporto internacional. Eles já tinham dois subutilizados, e coisas mais urgentes eram necessárias. Quando o país africano expediu o regulamento obrigando todas as linhas aéreas a pousarem no novo aeroporto, a linha aérea do país europeu cessou todas as suas operações com seu parceiro africano, afirmando que não era econômico usar o aeroporto (embora construído com empréstimo do mesmo país europeu).

O segundo caso concerne ao mesmo país africano, que está cheio de aeroportos caros e hotéis de cinco estrelas, embora menos de 0,5% da população use essas facilidades. Em um discurso de 1992, na capital da província menos desenvolvida do país, o presidente do país em questão notou com complacência que a rede de estradas na província estava pobre pelo fato de que os fundos alocados ao desenvolvimento rodoviário na área haviam sido desviados para projetos mais impressionantes, i.e., a construção do aeroporto em questão e de um hotel de três estrelas, todos na mesma província.

Nessa mesma província, duas nações credoras foram agraciadas com outros projetos. Um sobre a promoção do cultivo de arroz de sequeiro, e outro, sobre a construção de um açude para fornecer mais água para uma usina hidrelétrica na estação seca. Peritos dos dois projetos sabiam que o açude iria inundar os campos de arroz. Todavia, não revelaram para o governo as implicações do açude no projeto rizícola. Quando o projeto do açude foi concluído, não apenas os campos de arroz foram inundados; também o foram sítios culturais e arqueológicos.

A assistência aos países africanos independentes significava, em termos neocoloniais, “manter o domínio colonial” sobre esses Estados-nação. Décadas de exploração colonial foram esquecidas. A assistência ao desenvolvimento não era vista em termos de um retorno parcial das ricas economias das colônias. Os museus europeus estão cheios com a pilhagem da cultura material africana. Há um clamor pelo retorno dos mais finos *objets d'art* africanos, mas isso ainda não ocorreu. É difícil avaliar a extensão da pilhagem dos recursos naturais e minerais africanos. A assistência ao desenvolvimento pelas antigas potências coloniais, consideradas hoje as nações mais ricas do mundo, deve ser vista como uma forma de restituição ou repatriamento da riqueza do continente.

Por motivos históricos, a França estabeleceu-se profundamente na África. Seu envolvimento político, cultural, técnico, financeiro e científico em suas antigas colônias africanas é enorme e permeia vários campos. O Fundo de Auxílio e Cooperação francês (FAC) aloca fundos ou empréstimos para os países da “zona FAC”, formada por todas as ex-colônias francesas e mais Lesoto, Namíbia, Áfri-

ca do Sul e Suazilândia. Os países que não figuram na zona FAC recebem assistência para investimento exclusivamente do tesouro francês, ao passo que a assistência técnica está nas mãos da Diretoria-Geral de Cooperação Cultural, Científica e Técnica do Ministério dos Assuntos Externos (Freud, 1988: 36). Outras instituições como a Caixa Francesa de Desenvolvimento (ex-CCCE) e alguns ministérios (Cooperação, Finanças e Economia e Educação) cooperam diretamente com ministérios em países que recebem assistência ao desenvolvimento.

Essas e outras instituições estão presentes na África não apenas com o objetivo de ajudar os africanos a desenvolverem seus países e economias, mas também para proteger os interesses econômicos, culturais e políticos franceses. A nova liderança na França pode promover políticas distintas das de seus predecessores.

Por causa da insegurança das lideranças, a assistência militar francesa para a África ocupou lugar preponderante dentro do quadro de sua cooperação. Em 1986/7, a assistência militar francesa para a África absorveu mais de 10% de sua assistência ao desenvolvimento. O setor rural está no topo da lista de atividades direta ou indiretamente financiadas ou assistidas pela França. Os registros da FAC para o período 1971-81 demonstram que o setor agrícola recebeu 33,4% dos fundos FAC (Freud, 1988: 36). Um exame mais detido revela que os recursos financeiros foram para áreas que não ameaçam os produtos agrícolas franceses, mas favorecem produtos que a França precisa para seus próprios interesses ou sobrevivência econômica. A França sacrificaria seus fazendeiros para promover os produtos agrícolas africanos? A resposta é clara. Dentro do quadro da cooperação internacional, os países sem laços coloniais com a África edificaram sua assistência ao desenvolvimento sobre princípios distintos. A regra não-escrita parece ser a do envolvimento mínimo e a da não-interferência no desenvolvimento do trabalho dos parceiros históricos da África.

Os Estados Unidos também fornecem assistência ao desenvolvimento. A Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (em inglês, USAID) tem feito contribuições significativas à África por meio de programas de saúde, população e cres-

cimento econômico, e mais recentemente formação em meio ambiente e democracia. Embora a USAID esteja cortando programas e se retirando de alguns países (ver abaixo), a África recebeu bilhões de dólares de assistência ao desenvolvimento dos Estados Unidos aos destinados ao terceiro mundo.

Berg e Whitaker (1990: 448) afirmam, com justiça, que a assistência ao desenvolvimento dos Estados Unidos evoluiu mais quando comparada com outras iniciativas de desenvolvimento. Assinalam que dentro do quadro da assistência externa à África, grandes mudanças ocorreram na política de cooperação dos Estados Unidos. Compreendendo que a assistência pública bilateral fazia pouca diferença, Washington tornou-se cada vez mais dependente de organizações não-governamentais (ONGs) para gerar reais transformações econômicas e de desenvolvimento. O alívio da pobreza, da desnutrição e das doenças permanece no centro do mandato legal da USAID. O sucesso dessa política pode ser melhor alcançado por meio de forças privadas e de mercado.

Segundo Berg e Whitaker (1990), a assistência dos Estados Unidos está orientada e concentrada nos recursos humanos ou na construção da capacidade endógena. As populações locais devem adquirir capacidades e habilidades para operar seus próprios sistemas e manter e renovar seus equipamentos. O problema da sustentabilidade se torna crucial. No boletim informativo da USAID de 19 de novembro de 1993, o administrador da USAID, Brian Atwood, justificou o fechamento, pela Agência, de 21 missões em todo o mundo, das quais 9 na África, incluindo Burkina Faso, Camerun e Mali. Assinalou que “os países que não permitem que seus próprios cidadãos participem adequadamente do processo de desenvolvimento” são parceiros fracos nesse processo. Acrescentou que “o desenvolvimento sustentável não pode ser alcançado nesses países enquanto as políticas de seus governos não mudarem.” Isso não deixa dúvida quanto ao que o governo dos Estados Unidos está buscando em suas relações com os países africanos.

Na esfera das Nações Unidas, a África ainda lidera a lista dos projetos do PNUD em todo o mundo. Entre 1988 e 1991, a África tinha 234 projetos, bem à frente da Ásia e do Pacífico juntos (224),

do mundo árabe e da Europa (122) e da América Latina e Caribe (102). Apesar do influxo de recursos humanos e financeiros na África, especialmente dos países desenvolvidos, o continente permanece a região mais atrasada e mais subdesenvolvida do mundo. Trinta anos de independência e intensa cooperação internacional não tiveram êxito em tirá-la de sua pobreza abjeta, da doença, do analfabetismo, da desnutrição e do crescimento populacional. O continente está afundando cada vez mais profundamente na miséria, e corre o risco de lá permanecer (ver Kabou, 1991).

Kabou afirma que “a força de ação da África está invariavelmente situada lá fora, longe de seu alcance.” Quanto mais a ajuda aumenta e é reforçada, mais a capacidade de se desenvolver escapa do controle dos próprios africanos. Uma das conseqüências mais importantes da assistência ao desenvolvimento da África é a de que ela mantém e reforça a dependência às expensas da criatividade popular.

Os africanos não dominam as minúcias e elementos complexos do mercado mundial. Neste, os preços dos produtos primários podem cair dramaticamente e levar muitos países africanos a recorrer aos “pesados empréstimos externos para sustentar os níveis de dispêndio possibilitados pelos *booms* econômicos anteriores” (Banco Mundial, 1989). O Banco Mundial notou que entre 1970 e 1988 o débito da África Subsaariana aumentou de cerca de US\$ 6 bilhões para US\$ 134 bilhões. Assinalou que o débito africano cresceu muito mais rapidamente que o das outras regiões em desenvolvimento. Hoje, a dívida da África está estimada em cerca de US\$ 170 bilhões. Peritos internacionais são unânimes em suas opiniões sobre as conseqüências desse enorme débito para o desenvolvimento africano. Se a alocação de novos fundos para o desenvolvimento está daqui por diante ligada ao pagamento da dívida externa e ao processo democrático, a decolagem econômica da África não ocorrerá nas próximas décadas. O programa de ajustamento estrutural do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional confirmou que a África ainda precisa esperar várias décadas para se juntar à comunidade de nações desenvolvidas. Os pobres se tornam cada vez mais pobres, ao passo que muitos governos corruptos ainda se mantêm no poder.

É inegável que a crise resulta em parte da dívida externa acumulada (Berg e Whitaker, 1990: 482). Inicialmente, a ajuda ao desenvolvimento foi concebida e considerada como uma “necessidade urgente” para o aprimoramento das condições de vida, mas 30 anos provaram que se tratava de uma prática “escravizadora” e “subjugadora” (Jalee, 1965: 92); a única coisa que ela conseguiu foi agravar o subdesenvolvimento da África. Se a dívida africana puder ser perdoadada ou trocada pela proteção ao meio ambiente, há uma pequena esperança de melhores dias. Mas a África deve ser capaz de conduzir seu próprio destino e controlar as forças de mercado.

Uma perspectiva antropológica

O fracasso das abordagens convencionais de desenvolvimento

A coisa mais fugidia para a África é seu desenvolvimento socio-econômico. Teorias e teorias têm sido propostas para explicar o processo, especialmente com referência à África e ao terceiro mundo. Apesar dos abundantes recursos humanos e naturais da África, e de seu relativo bom desempenho econômico nas décadas de 60 e 70, ainda há uma pobreza abismal. Os anos 80 e 90 foram ainda mais patéticos.

As teorias convencionais têm sido aplicadas, mas a população local se tornou cada vez mais pobre. Em teoria ou na prática, o desenvolvimento é imposto de fora para dentro e de cima para baixo por governos ou outros agentes por motivos altruístas ou exploradores. O conhecimento e os vínculos com os recipiendários frequentemente se situaram em níveis mínimos. Segundo David Pitt (1976: 4), o hiato social entre os planejadores e beneficiários de projetos de desenvolvimento era tão grande que nada logrou ser alcançado.

A abordagem tradicional considerou o desenvolvimento socio-econômico como sinônimo de crescimento econômico. Figuram de forma proeminente nessa escola de pensamento os trabalhos de W. W. Rostow, para quem toda sociedade atravessa cinco estágios de crescimento econômico, o mais crítico dos quais é o da decola-

gem. No contexto africano, essa abordagem enfatiza a importância do ativismo externo – injeções robustas de empréstimos, ajuda, peritos e construção da capacidade endógena. Pouca consideração é dada ao bem-estar geral dos membros da comunidade. Tampouco os membros das comunidades são consultados.

Os desafios à abordagem tradicional na África têm sido tremendos. Até aqui, as economias africanas são organizadas de acordo com visões coloniais que ignoram as realidades africanas. As administrações modernas, moldadas de acordo com as culturas ocidentais, não reconheceram a importância das culturas autóctones no processo de desenvolvimento. A participação dos povos locais no processo decisório que afeta suas vidas e destinos tem sido largamente ignorada. O desenvolvimento não tem sido centrado no povo, nem visto como uma forma de ajudar os indivíduos e as comunidades a alcançarem melhor qualidade de vida (Hagan, 1990: 8).

Diante das falhas da abordagem convencional, os antropólogos e outros cientistas sociais têm-se manifestado fortemente contra os modelos puramente econômicos. Uma abordagem ou modelo alternativo coloca o povo e o ambiente cultural – seja da vila, rural ou urbano – no centro. A teoria sobre o envolvimento comunitário põe grande ênfase nas pessoas e em sua participação. Essa teoria está ganhando muito terreno no discurso intelectual contemporâneo em torno da África, mesmo entre os teóricos econômicos conservadores. As comunidades sabem do que precisam: elas são os melhores tomadores de decisão. Para citar um provérbio *fanti*, de Gana, Ayithey (1991) assinala que “se você depende de alguém para ter comida, você vai sair sem o café da manhã.”

Todo o debate sobre o desenvolvimento da África tem sido relançado pela evidência empírica que demonstra que o desenvolvimento imposto de fora ou de cima, sem dar a devida consideração ao dinamismo cultural interno, leva ao desastre e ao subdesenvolvimento. Segundo Bodley (1975: 150-2), quando se olha a evidência antropológica e se comparam as condições de vida pré-coloniais dos povos tribais com as condições de vida desde sua incorporação no mundo da economia de mercado, a conclusão é invariavelmente de que os padrões de vida caíram com o progresso econômico. A plethora de

dados antropológicos sobre cultura e desenvolvimento confirma que freqüentemente os resultados têm sido a pobreza, longas horas de trabalho e maior esforço físico, saúde fraca, desordem social, descontentamento, discriminação, superpopulação e degradação ambiental, combinados com a destruição da cultura tradicional.

O desenvolvimento visto dentro de um contexto inteiramente ocidental é totalmente diferente e não pode ser transposto ou justaposto ao contexto africano. O desenvolvimento econômico em um contexto transcultural permanece um conceito muito difícil de se lidar. É amplamente reconhecido que os padrões de existência, que são mais freqüentemente usados para medir o progresso, são medidas intrinsecamente etnocêntricas e eurocêntricas, pois se apóiam fundamentalmente em indicadores que não dispõem, claramente, de relevância cultural. Indicadores como PNB, renda *per capita*, taxas de emprego, nível de alfabetização e status nutricional certamente têm alguma relevância no julgamento de como as condições se aprimoraram para as populações locais. Mas há muito mais do que apenas esses indicadores.

O padrão econômico freqüentemente pinta um quadro negativo das economias africanas. Se considerarmos que desde 1960 as famílias africanas tradicionais têm sido amplamente expostas aos bens manufaturados ocidentais, enquanto as condições de vida se deterioraram dramaticamente, está claro que os indicadores usados para medir o desenvolvimento não são necessariamente transculturais. Por que as atividades do setor informal não são usadas como indicadores? Teriam as economias africanas características únicas? Que indicadores podem ser usados nesse contexto para avaliar o progresso? Os sistemas de crédito rotativo baseados na confiança mútua permanecem o sistema bancário mais confiável desde os programas de ajustamento estrutural, que reformularam o sistema bancário na África Ocidental. Os pobres sobreviveram à crise econômica graças a um setor informal bem organizado dentro do qual dinheiro, serviços e relações sociais constituem bens vitais.

As mudanças socio-econômicas na sociedade estão colocando o povo em um estado mental e psicológico precário de equilíbrio, e tornando-os insatisfeitos consigo mesmos. As pesquisas e levanta-

mentos antropológicos questionam o impacto positivo real do progresso econômico sobre os padrões de vida e de culturas. No Camerun, a experiência mostra que as pessoas gastam mais dinheiro em alimentos e bens escassos e exóticos do que nos produzidos localmente. As indústrias de vestuário e de ferro locais que lutaram durante os períodos pré-coloniais e coloniais se curvaram diante da firme competição contra roupas baratas e ferro produzidos nas indústrias européias. Nenhuma tentativa foi feita no sentido de desenvolver as indústrias locais existentes. A África entrou em um período de estagnação tecnológica com a penetração colonial. A África entrou no colonialismo com uma enxada e saiu dela com uma enxada – só que, dessa vez, a enxada não havia sido feita por africanos: foi importada (Tindimubona, 1992: 2).

A abordagem antropológica sustenta que os maiores avanços no processo de desenvolvimento somente podem ser alcançados se as culturas e populações locais participarem da elaboração, planejamento e implementação dos projetos de desenvolvimento. Para que os esforços de desenvolvimento sejam auto-sustentados, as populações locais devem estar plenamente engajadas em um processo de desenvolvimento que se apóie em recursos próprios (ver Bodley, 1975; Pitt, 1976; Fahim, 1982). O apoio na cultura e em sua força se torna um ingrediente vital.

A cultura está para um povo como o coração para o corpo. A natureza penetrante das culturas ocidentais privou a maioria dos grupos étnicos africanos de sua poderosa base cultural. Os valores culturais autóctones foram abandonados em favor de modelos ocidentais importados que os povos locais não podem nem adquirir nem reproduzir. O efeito líquido tem sido o advento de “mulatos” ou “mestiços” culturais. Segundo certos autores, os contatos com as culturas européias ofereceram aos povos locais grande riqueza, oportunidades e privilégios, mas eram muito estreitos os caminhos pelos quais essas coisas podiam ser adquiridas (ver Bodley, 1975; Ela, 1990). Na dinâmica cultural, a aculturação é um mecanismo positivo que permite que a cultura se reajuste às novas demandas e condições sem destruir sua própria essência.

Com a restauração Meiji no Japão, em 1868, um dos cinco juramentos feitos pelo Imperador foi o de que “o conhecimento será

buscado e adquirido de qualquer fonte e com todos os meios à nossa disposição, para a grandeza e segurança do Japão” (Salam, 1988: 20). Os japoneses atingiram as alturas tecnológicas sem destruir sua cultura e seu comportamento sócio-cultural. A abordagem antropológica não sugere a criação de zoológicos culturais nos quais a influência poderosa da sociedade maior seria completamente cortada, mas, ao contrário, um processo de seleção cultural inteiramente determinado pelos atores sociais. Esses atores são os líderes africanos, tradicionais e modernos, que buscam construir uma África grande e segura. Eles não podem fazer isso ignorando as entidades vitais sociais dos Estados-nação. Os grupos étnicos ou as sociedades tribais são ainda partes fundamentais do Estado moderno, e buscam juntar-se à comunidade das nações desenvolvidas. O continente deve ajustar-se de forma apropriada aos tempos de transformação.

A dinâmica cultural nos ensina que as culturas continuam a se ajustar às oportunidades de reexame das estruturas sociais existentes. A tecnologia transformou o mundo em uma vila global ou planetária. Os eventos em uma parte do mundo são vistos, ouvidos e sentidos em todos os lugares. A TV trouxe o mundo para dentro das salas ou cabanas até dos mais pobres e remotos lares africanos. Os protestos sociais nas capitais administrativas de Abuja, Dakar, Joanesburgo, Libreville e Nairobe são instantaneamente filtrados para os interiores africanos. Marchas de protestos na Alemanha, revoltas na Califórnia ou demonstrações no Japão são imediatamente integradas na cultura democrática de uma nova África pelos âncoras da CNN. Uma nova invasão cultural está ameaçando o futuro da África.

A antropologia defende uma abordagem integrada, na qual a influência preponderante de uma cultura mais ampla é limitada a fim de acomodar os traços distintivos das culturas locais sem criar um sentimento de privação cultural dos benefícios globais. As agências de desenvolvimento e os planejadores e executores governamentais devem estar conscientes dessa realidade. Devem ainda trabalhar com as pessoas a fim de fortalecer os talentos e habilidades locais suscetíveis de promoverem a integração dos valores culturais positivos no processo de desenvolvimento. Isso reforçará a dignidade das pessoas, seu prestígio e sua satisfação.

Antropologia e desenvolvimento na África pós-colonial

No período de independência, os governos africanos rejeitaram a antropologia, considerando-a disciplina racista e opressora. Seu papel na construção nacional nunca foi reconhecido. A pesquisa antropológica, que tinha recebido importância central durante o período colonial, afundou-se no esquecimento. Líderes africanos célebres como Jomo Kenyatta do Quênia, Julius Nyerere, da República Unida da Tanzânia, e Busia, de Gana, foram antropólogos formados, mas não fizeram nada para promover a disciplina mesmo em sua capacidade de Chefes de Estado. Os africanos versados em antropologia desapareceram nos departamentos de sociologia das universidades africanas ou nos ministérios governamentais. As décadas de 50 e 60 foram definitivamente obscuras para essa disciplina na África.

A pesquisa antropológica, tal como feita por Malinowski e Radcliff-Brown, fora vital para o sucesso da administração colonial. Os antropólogos realizaram trabalho extenso sobre as culturas e costumes das colônias. Também enfatizaram a função da cultura dentro de determinadas sociedades. Suas descobertas permitiram aos administradores coloniais adaptar suas políticas e torná-las mais apropriadas às necessidades locais das populações africanas (Bodley, 1975: 81). Nkwi (1993b: 3) afirma que “muito freqüentemente, os antropólogos africanos indicaram como o conhecimento obtido por meio do estudo dos africanos poderia ser usado na prática da administração colonial, e, assim fazendo, moldaram um futuro desconfortável para a disciplina e para os antropólogos africanos de hoje.”

O conhecimento antropológico não figura nas estratégias de desenvolvimento da África pós-colonial. Os economistas, cientistas políticos, sociólogos, advogados e cientistas africanos foram instados a participar do processo de desenvolvimento dos novos Estados-nação. Trouxeram um quadro macroanalítico de nações altamente industrializadas do Ocidente para nações fragmentadas, as quais necessitavam mais de instrumentos microanalíticos para lidar com suas questões críticas. Os resultados foram um fracasso, após décadas de desperdício de recursos escassos, na tentativa de implementar no contexto africano modelos estrangeiros e inadequados.

Os teóricos modernos admitem que uma nova abordagem é necessária. Visto que a maioria dos povos africanos mora em comunidades rurais, os observadores neoclássicos sustentam que uma maior atenção deveria ser dada à compreensão dos contextos sociais e culturais dentro dos quais o desenvolvimento ocorre. Com essa nova abordagem, que rapidamente ganha terreno, as agências de desenvolvimento, planejadores, implementadores e outros estão chamando antropólogos, especialistas de entidades populares e especialistas em culturas autóctones para desempenhar um papel de liderança (Nkwi, 1993b).

Olhando de forma crítica as estratégias de desenvolvimento impostas, Pitt (1976: 13) defende uma abordagem multidisciplinar. Ele sintetiza seu argumento com as seguintes palavras:

Parece óbvio que um pensamento para o desenvolvimento mais realista e avenidas mais apropriadas para a antropologia do desenvolvimento repousam na ampliação das linhas de comunicação entre as disciplinas, instituições e culturas. Porém, para alcançar isso, e em última instância para se obter maior sucesso no desenvolvimento, é necessário em primeiro lugar desenvolver modelos e métodos muito mais flexíveis e mais realistas, capazes de um emprego multidisciplinar.

Dado que todas as variáveis sociais estão interligadas, uma abordagem interdisciplinar torna-se imperativa para uma estratégia viável de desenvolvimento.

No quadro dessa nova filosofia, a antropologia está alcançando reconhecimento e resultados. Nkwi (1993b: 5) indica que

no nível nacional, os antropólogos africanos estão cada vez mais sendo convidados a aconselhar planejadores governamentais e implementadores de política em matéria de desenvolvimento. Na África, o sucesso de programas de desenvolvimento – na produção e distribuição de alimentos, na saúde, habitação e educação – depende cada vez mais da sensibilidade à diversidade étnica, à variação intracultural e até à cultura das burocracias modernas. Essas questões só podem ser tratadas a partir de um ângulo multidisciplinar.

A História nos ensina que uma ruptura no sistema socio-econômico ou socio-cultural frequentemente abre caminho para um interregno durante o qual alternativas viáveis são testadas, e se estabelece aos poucos a base de uma nova ordem. A busca de novos modelos, após o fracasso aparente das teorias de desenvolvimento econômico convencionais, constitui uma tentativa de se descobrir algumas soluções endógenas apropriadas para os problemas africanos.

A África está em uma encruzilhada, e necessita desesperadamente de novas abordagens para velhos problemas no momento em que enfrenta sua segunda luta: o desenvolvimento socio-econômico e a libertação cultural. É necessário libertar seu povo e alargar a base decisória. Nessas circunstâncias, a contribuição da antropologia para o desenvolvimento torna-se crítica. Suas contribuições podem solucionar a imagem anterior – negativa e colonialista – da disciplina. A antropologia só poderá realizar isso tornando-se relevante para o desenvolvimento.

A liderança africana parece responder ao desejo da antropologia de se tornar útil. A Carta Africana da Participação Popular no Desenvolvimento e Transformação, adotada em Arusha, em 1990, admite que o desenvolvimento socio-econômico falhou porque o povo africano não esteve intimamente associado ao processo de desenvolvimento. Também admite a marginalização das pessoas no processo de desenvolvimento (Adedeji, 1990: 7). A Carta tacitamente endossa o papel que a antropologia pode desempenhar como parte do processo de desenvolvimento. O comunicado de abril de 1989, assinado por ministros africanos de planejamento econômico e desenvolvimento e por ministros das finanças, afirma que as populações africanas, de modo geral, devem estar plenamente associadas à elaboração, realização, seguimento e implementação dos projetos de desenvolvimento (Adedeji, 1990: 21).

O conhecimento acumulado pela pesquisa antropológica pode ser usado de duas formas: primeiramente, para elaborar e implementar novos projetos de desenvolvimento; em segundo lugar, para reorientar projetos de desenvolvimento em curso. Nas últimas duas décadas, algumas agências de desenvolvimento recorreram à assistência da antropologia. O Banco Mundial empregou seus primeiros an-

tropólogos no início dos anos 70. A mudança nas políticas de empréstimo do Banco, que passou de uma prática de investimentos em projetos infra-estruturais, sem considerar seus beneficiários, para investimentos em projetos orientados para a população pobre, também contribuiu para moldar essa nova perspectiva. Após a reunião do Banco Mundial de 1973, em Nairobi, que examinou a estratégia de desenvolvimento do Banco em relação à África (Fahim, 1982: 127), tornou-se evidente que o Banco deveria tratar de questões básicas. Isso não poderia ser feito sem o recurso à antropologia, que põe sua ênfase em microestudos.

A competência antropológica precisa ser acionada para salvar a África da ameaça de holocausto econômico. O meio ambiente, a população, a nutrição, a saúde, a educação, a integração nacional, a mudança socio-cultural, o desenvolvimento comunitário e assim por diante requerem visão, métodos e abordagens que só a antropologia pode oferecer. Consideremos três áreas:

Meio ambiente. Desertificação, desmatamento, erosão do solo e redução do nível de água potável podem ser tratados com sucesso se o conhecimento das percepções locais for utilizado para uma gestão local mais sustentável. Levantamentos etnográficos podem determinar abordagens alternativas. A compreensão do comportamento e das atitudes sociais das populações locais em relação às questões ambientais é vital para qualquer política e administração significativa. A incorporação das atitudes, tradições, costumes e comportamento dos povos na elaboração e implementação da política ambiental pode salvar nosso planeta.

Nutrição. Estima-se que cerca de 150 milhões de africanos vivam no limite da fome (Nações Unidas, 1987). As barreiras socio-culturais para o aprimoramento da produção e consumo de alimentos e da gestão agrária são igualmente formidáveis. Para superar essas barreiras, as populações locais devem ser os principais agentes da transformação. Levantamentos etnográficos podem indicar as melhores abordagens para enfrentar esses problemas. Por que há milhões de mulheres africanas malnutridas? As

estratégias de nutrição não podem estar voltadas para a superação dos pobres hábitos de dieta e de deficiências específicas, ao menos que saibamos quais são esses hábitos e deficiências (Banco Mundial, 1989).

População. Casamentos jovens e alta fertilidade fazem com que o lar médio africano tenha pelo menos sete crianças. Com um crescimento demográfico médio de 3% ao ano, estima-se que cada país africano que tenha esse crescimento necessite investir 6% de seu PNB a cada ano para acompanhar o crescimento sem qualquer melhoria nos níveis de vida (Rosen e Jones, 1980: 148). Com um crescimento populacional tão rápido, a capacidade líquida de responder às demandas diminui progressivamente. A pesquisa antropológica poderia indicar como os métodos apropriados de planejamento familiar poderiam ser introduzidos; como as barreiras socio-econômicas ao planejamento familiar podem ser tratadas; e como os processos decisórios e as informações locais podem ser usados para elaborar estratégias e objetivos de planejamento familiar.

Os caminhos para o desenvolvimento sustentável

As massas africanas foram excluídas da participação no processo de desenvolvimento. O envolvimento das populações locais, por meio de mecanismos institucionais apropriados, como democracia funcional direta, é necessário como ponto de partida para a África (Arthorpe, 1976: 27; Cochraine, 1976; Husain, 1976). As populações africanas, com suas diversidades culturais, precisam ser compreendidas. Levantamentos etnográficos são mais apropriados para a implementação de projetos. Tais projetos só podem ser sustentáveis se as populações locais forem parte do processo.

Dada essa perspectiva, o desenvolvimento deveria surgir como resultado lógico dos esforços de comunidades individuais, e a assistência externa deveria apenas reforçá-lo. A Coalizão Global para a África (Freud, 1992) partilha dessa visão quando afirma que sua preocupação “está baseada na premissa de que a África só pode crescer de dentro, mas que, para isso, precisa de apoio externo sustenta-

do e bem coordenado, além de uma parceria de trabalho mais forte com credores e doadores do Norte.”

Se a essência do desenvolvimento de hoje é a participação das pessoas no aprimoramento de sua qualidade de vida, a pesquisa antropológica deveria enfatizar estratégias para maximizar essa participação. Nesse esforço, atenção especial deve ser dada ao papel e ao aprimoramento do status das mulheres, aos padrões de estratificação social e de liderança africanos, à indústria e competitividade locais, ao movimento cooperativo, às associações de crédito rotativo, à capacitação das populações locais, à produção agrícola e ao marketing, às redes de parentesco e à responsabilidade coletiva.

Ao mesmo tempo em que visa formas de aprimoramento da participação popular, a pesquisa antropológica também deveria ter os seguintes alvos: a) identificar incentivos para participação; b) identificar valores culturais que fortalecem a produtividade; c) determinar papéis de homens e mulheres e sua relevância para a participação no desenvolvimento; d) identificar processos decisórios dentro do contexto familiar e suas implicações para o planejamento familiar; e) estudar o sistema agrário tradicional e seus efeitos no desenvolvimento; f) identificar projetos prioritários locais e seu possível impacto nos padrões de vida das populações locais; g) identificar processos decisórios locais e suas implicações para as estratégias e políticas de desenvolvimento; e h) identificar estratégias pelas quais as poupanças locais e os hábitos de investimento das populações possam ser aprimorados.

A informação etnográfica certamente ajudará os elaboradores de projetos de desenvolvimento a evitarem ciladas. Em suma, os projetos devem ser elaborados pelas populações locais para o povo, e executados pelo povo. O orgulho individual e a auto-estima comunitária precisam ser fortalecidos nos projetos de desenvolvimento. Sem isso, as populações locais continuarão a ser estranguladas e só relutantemente participarão de quaisquer esforços de desenvolvimento.

No momento em que a África olha para o século XXI, a esperança por um futuro melhor só pode ser construída sobre as lições aprendidas. A ênfase deve sair dos excedentes econômicos, das indústrias pesadas, do maquinário e dos incentivos e se concentrar no

investimento com uma abordagem baseada no povo. A África pode ter todas essas coisas sem necessariamente tornar-se culturalmente pobre e alienada. O status do Japão como gigante econômico não foi atingido em detrimento de sua cultura. Poderiam os países africanos alcançar o crescimento econômico e níveis mais elevados de desenvolvimento usando seus próprios valores culturais? Quantas crianças africanas terão que lutar para dominar as ciências em uma linguagem que lhes é estranha? Elas usam inglês, francês, português e espanhol na escola e línguas locais em casa. Como podem os países africanos alcançar a independência socio-econômica se continuam a usar e a depender de línguas que não são as deles?

O desenvolvimento é essencialmente baseado no povo. O envolvimento e o compromisso do povo são fortalecidos por sua aspiração a melhores padrões de vida e pelo volume de infra-estrutura de que dispõe a sociedade. O programa de ajustamento estrutural da AAF constitui uma expressão de preocupação comum. A Conferência de Arusha sobre a Recuperação Econômica da África se destinava a encontrar caminhos para conduzir o continente a uma era de participação popular. “Pôr o povo em primeiro lugar” surgiu como um dos resultados da conferência (Adedeji, 1990): ela sublinhou o apoio nos valores e normas culturais de um povo para estratégias significativas de desenvolvimento.

Uma abordagem de desenvolvimento orientada para o povo e que empregue disciplinas voltadas para as bases sociais é uma possibilidade certa. Este capítulo mostrou que a antropologia pode desempenhar o papel de artesã e fortalecer os valores utilitários da disciplina anteriormente destacados durante o período colonial. Se o desenvolvimento da África deve avançar, a visão antropológica, seus métodos e orientações no trabalho com os principais temas do desenvolvimento terão importância crescente. A antropologia deve enfatizar os aspectos econômicos e políticos regionais e locais.

A atual abordagem antropológica advoga a capacitação política e econômica das pessoas. Os governos locais e as agências de desenvolvimento deveriam assistir às populações na realização de escolhas com vistas às necessidades de desenvolvimento. Agindo como conselheiros, os governos deveriam ser catalisadores, e não

determinadores, do processo de escolha realizado pelas comunidades locais.

Em nível global, os credores multilaterais e bilaterais precisam revisar e reorientar suas políticas de ajuda para os países africanos. A assistência ao desenvolvimento aos governos africanos pela comunidade credora, especialmente pelas antigas potências coloniais, deve ser vista como um dever, não como um favor. As nações desenvolvidas, ricas e poderosas, devem compreender que, em larga medida, sua riqueza vem de longos anos de exploração colonial. Toda nação desenvolvida bem sabe o quanto a África contribuiu para o fortalecimento de suas economias. De um ponto de vista global, o mundo tem a responsabilidade moral de ajudar a África a avançar; as potências do mundo de hoje são em parte responsáveis pelo subdesenvolvimento do continente.

Referências

- ADEDEJI, A. *The African alternative: putting people first*. Contribuições à Conferência Internacional sobre Populações. "Participação na recuperação da África", Arusha, República Unida da Tanzânia, 1990.
- ARTHORPE, R. Peasants and planistrators in Eastern Africa, 1960-1970. In: PITT, D. C. (ed.). *Development from below: anthropologists and development situations*. Haia, Mouton, 1976. p. 21-56.
- AYUTTEY, G. B. *Indigenous African institutions*. Washington, D.C., Transnational, 1991.
- BANCO MUNDIAL. *Sub-Saharan Africa: from crisis to sustainable growth*. Washington, D. C., Banco Mundial, 1989.
- BERG, R. J.; WHITAKER, J. S. *Stratégies pour un nouveau développement en Afrique: nouveaux horizons*. Paris, Economica, 1990.

- BODLEY, H. H. *Victims of progress*. Pullman, Washington State University, 1975.
- COCHRANE, G. The perils of unconventional Anthropology. In: PITT, D. C. (ed.). *Development from below: Anthropologists and development situations*. Haia, Mouton, 1976. p. 57-70
- DESCHAMPS, H. *Les méthodes et les doctrines coloniales de la France: du XVI^e siècle à nos jours*. Paris, Colin, 1953.
- DIOP, C. A. *Civilisation or barbarism?* Paris, Présence Africaine, 1981.
- DUMONT, R. *L'Afrique étranglée*. Paris, le Seuil, 1982.
- ELA, J.-M. *Quand l'état pénètre en brousse: les ripostes paysannes à la crise*. Paris, Karthala, 1990.
- FAHIM, H. *Indigenous Anthropology in non-Western Countries*. University of South Carolina Press, 1982.
- FANON, F. *The wretched of the Earth*. New Iorque, Penguin Books, 1983.
- FREUD, C. *Quelle coopération?: un bilan de l'aide au développement*. Paris, Karthala, 1988. (Global Coalition for Africa)
- _____. *Africa and Economic trends*. Washington, D.C., Banco Mundial, 1992.
- GRAWITZ, M. *Lexique des sciences sociales*. Paris, Dalloz, 1983.
- HAGAN, G. *Academic freedom and national responsibility in an African State*. Dakar, CODESRIA, 1990.

HUSAIN, T. Use of Anthropologists in project appraisal by the World Bank. In: PITT, D. C. (ed.). *Development from below: Anthropologists and development situations*. Haia, Mouton, 1976. p. 71-82.

JALEE, P. *Le pillage du Tiers-Monde*. Paris, Maspero, 1965.

KABOU, A. *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris, Harmattan, 1991.

LABBENS, J. *Sociologie de la pauvreté*. Paris, Gallimard, 1978.

LACOSTE, Y. *Les pays sous-développés*. Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

_____. *Géographie du sous-développement*. Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

NAÇÕES UNIDAS. *Fertility behaviour in the context of development: evidence from the World Fertility Survey*. Nova Iorque, United Nations Press, 1987.

NKWI, P. N. *Traditional government and social change*. Fribourg, Fribourg University Press, 1976.

NKWI, P. N. *The German presence in the Western Grassfields*. Leiden, Centro de Estudos Africanos, 1989.

NKWI, P. N. Funding research in Africa. In: _____. *Science in Africa* Washington, D.C., AAAS, 1992. p. 32-54.

_____. *Poverty and sustainable development*. Estudo apresentado na Conferência Nacional sobre os Problemas Ambientais Prioritários. Yaundé, 1993a.

_____. *What does African Anthropology need to survive the next decade?* Fundação Wenner-Gren de Pesquisa Antropológica, 1993b.

- OFFIONG, D. A. *Imperialism and dependency*. Enugu, Fouth Dimension Publishing, 1980.
- OWONA, M. R. *Sociétés africaines sans classes?* Yaundé, SOPECAM, 1990.
- PITT, D. C. (ed.). *Development from below: Anthropologists and development situations*. Haia, Mouton, 1976.
- PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. *Compendium of ongoing projects as of 31 December 1991*. PNUD, Jun. 1992. (Série A/No. 22).
- _____. *World human development report*. Paris, Economica, 1992.
- ROBINS, A. *Biological perspectives on human pigmentation*. Nova Iorque, Cambridge Univesity Press, 1991.
- ROSEN, S. T.; JONES, W. S. *The logic of International Relations*. Cambridge, Mass., Winthrop Publishers, 1980.
- SALAM, A. *Notes on Sciences, Technology and Science Education in the Development of the South*. Trieste, Third World Academy of Science, 1988.
- STREETEN, P. Why Interdisciplinary Studies? In: PITT, D. C (ed.). *Development from below: Anthropologists and development situations*. Haia, Mouton, 1976. p. 145-50.
- TINDIMUBONA, A. Rediscovering Africa's inventive mind. *Inventions of African scientists*. Nairobi, MANSCI, 1992.
- WILLIAMS, E. *Capitalism and Slavery: the Caribbean*. Londres, A. Deutsch, 1964.
- YACONO, X. *Histoire de la colonisation française*. 3.ed. Paris, Presses Universitaires de France, 1979.
- ZIEGLER, J. *Le pouvoir africain*. Paris, Le Seuil, 1979.

A antropologia e a ciência global: uma perspectiva multidisciplinar

Paul T. Baker

O processo científico tradicional de pesquisa confinado em linhas disciplinares entrou em rápido colapso nos últimos 20 anos. Essa ruptura produziu problemas organizacionais em universidades e em outras organizações científicas tradicionais, como academias de ciência e organizações científicas internacionais, incluindo a União Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas. A ruptura pode ser atribuída em larga medida à natureza da pesquisa que vinha sendo realizada. Assim, à medida que uma pesquisa dirigida a problemas específicos se tornava mais importante, e a descrição tradicional de fenômenos naturais tinha seu significado reduzido, tornava-se claro que uma orientação rígida para pesquisas não podia oferecer as informações necessárias. Em vez disso, para resolver problemas de grande escala, como os relacionados à biosfera, ao comportamento e à saúde humana, um amplo espectro de informação especializada e abordagens de pesquisa devia ser aplicado.

Nenhum indivíduo pode comandar a amplitude do conhecimento exigido sequer para formular uma abordagem de pesquisa destinada a compreender e lidar com problemas, tais como as possíveis consequências do persistente crescimento demográfico, as mudanças na composição de gases da atmosfera, a possibilidade de crescimento das temperaturas globais ou das consequências da *panmixia* cultural que rapidamente acontece. Esses problemas não se limitam às frontei-

ras nacionais, não são específicos a certas disciplinas, nem podem ser solucionados por pesquisas e ações em poucos países. Conseqüentemente, há uma proliferação de programas de pesquisa internacionais dedicados a alguns desses tópicos específicos de problemas.

O Conselho Internacional de Entidades Científicas (em inglês, ICSU) está promovendo o Programa Internacional da Biosfera-Geosfera, pelo qual o Conselho de Ciências Sociais, com a assistência do Setor de Ciências Sociais e Humanas da UNESCO, estabeleceu um programa intitulado “As Dimensões Humanas das Transformações Ambientais Globais”. Além desses novos programas, há o programa intitulado “o Homem e a Biosfera” (MAB), já com 20 anos, dedicado a problemas similares, enquanto outras agências das Nações Unidas e governos individuais estão fazendo esforços mais especializados.

A antropologia é a única ciência tradicional que pretende abranger as abordagens sociais, biológicas e temporais de nossa espécie. A disciplina também tem enfatizado a diversidade cultural e biológica dos seres humanos em escala mundial. Tendo em vista esses interesses, poder-se-ia presumir que os antropólogos têm desempenhado um papel de relevo na formulação e na busca de esforços de pesquisa passados e atuais. Na realidade, poucos antropólogos têm sido parte do planejamento inicial de qualquer desses programas, e apenas uma pequena porcentagem tem estado envolvida nos esforços de pesquisa atuais. Creio que um maior envolvimento dos antropólogos nesses programas internacionais de pesquisa não apenas fortaleceria o desenvolvimento da disciplina, mas melhoraria a qualidade dos programas. Esse envolvimento não será fácil por algumas razões. Para tornar isso claro, devo primeiramente examinar os problemas que os antropólogos têm enfrentado na formulação e na participação em algumas das pesquisas de campo multidisciplinares, empreendidas nos últimos 30 anos como parte de programas internacionais.

Programas multidisciplinares (1962-90)

O primeiro programa que envolveu antropólogos foi o Programa Biológico Internacional (em inglês, IBP), estabelecido pelo

ICSU no início da década de 60. O projeto que incorporava antropólogos era chamado Adaptabilidade Humana. Era em larga medida o resultado dos esforços do Professor Joseph Weiner, versado em antropologia e fisiologia biológica. Na medida em que a antropologia não era parte do ICSU, foi apenas em virtude da posição de Weiner na fisiologia que ele foi capaz de introduzir esse projeto. Ele o via como um projeto de duas faces (Weiner, 1966, 1977). O primeiro objetivo era organizar uma série de levantamentos em escala mundial sobre populações tradicionais para determinar a variação da população humana em características como estrutura genética, capacidade de trabalho fisiológico e crescimento humano. O segundo objetivo era iniciar estudos sobre grupos populacionais e humanos tradicionais com a intenção não apenas de descrever em detalhe as características biológicas de tais grupos, mas também na esperança de que esses estudos viessem a elucidar como tais características ajudariam os grupos a se adaptarem a seus nichos ambientais.

Para aumentar a probabilidade de detecção dessas adaptações, Weiner incentivou estudos de grupos que permaneceram à parte da cultura moderna e/ou vivem em ambientes extremos. Embora os planos iniciais de grandes projetos multinacionais ou multidisciplinares nunca tivessem sido completamente realizados, um número importante desses estudos foi conduzido e integrado em alguma forma de síntese publicada (Collins e Weiner, 1977).

O planejamento detalhado do Projeto de Adaptabilidade Humana foi completado em sete encontros internacionais que reuniram entre 20 e 40 participantes, incluindo geneticistas humanos, fisiologistas, antropólogos-biólogos, antropólogos culturais e psicólogos. Os documentos de trabalho foram reunidos em vários livros, que forneceram a base para a razão do projeto e sua direção (IBP, 1968; Baker e Weiner, 1966; Yoshimura e Weiner, 1966). Como participante de quatro dessas sete conferências, sei como foi difícil alcançar acordo sobre a razão e a estrutura dos projetos. Os geneticistas e biólogos-antropólogos concordavam em teoria, mas diferiam sobre as estratégias de pesquisa. Os fisiologistas acreditavam em medidas precisas, mas não se detinham nas dimensões das amostras ou na variabilidade individual. A maioria dos antropólogos culturais tam-

bém acreditava que a abordagem dos levantamentos não era importante; alguns foram mais longe e duvidaram da importância do meio ambiente ou da biologia nas diferenças de comportamento das populações humanas. Apesar dessas diferenças, certos projetos multidisciplinares integrados foram desenvolvidos e completados como parte do IBP.

Em cada caso, é razoável concluir que os projetos começaram de fato porque seus “iniciadores” precisavam de informações que não podiam ser geradas sem participantes de várias disciplinas. Por outro lado, outros profissionais se juntaram, mais tarde, ao esforço de obter informações específicas que achavam difícil de acessar sem o apoio financeiro e de outros tipos do projeto mais amplo.

O início do Programa Biológico Internacional foi rapidamente acompanhado pelo programa MAB, que tem prosseguido, ao passo que o IBP foi oficialmente concluído em 1975. Embora esses dois programas se preocupassem com a avaliação das condições ambientais mundiais, havia uma diferença importante entre os tipos de problemas enfatizados e no tipo de estrutura de planejamento utilizada para os programas de pesquisa. A agenda de pesquisa para o IBP fora estabelecida principalmente por cientistas que ocupavam posições não-governamentais, e era supervisionada por um comitê internacional designado pelo ICSU. Academias científicas nacionais controlavam a participação nacional. Dessa forma, as agências das Nações Unidas e os governos nacionais tinham controle limitado sobre o programa.

O Programa MAB foi desenvolvido pela UNESCO e pelos comitês nacionais formados por estruturas governamentais. Por exemplo, as funções do comitê MAB dos Estados Unidos são realizadas pelo Departamento de Estado dos Estados Unidos. Isso é verdade para a maioria dos outros programas nacionais do MAB, que, como programa de pesquisa, foi mais aplicado para os objetivos que os projetos nacionais IBP. Uma clara vantagem do programa mundial MAB tem sido a alta qualidade técnica e a informação de base gerada pela UNESCO. Assim, uma série de pesquisas sobre recursos naturais tem sido publicada, cobrindo todos os ecossistemas mundiais, bem como uma série de notas técnicas que abrangem a elabora-

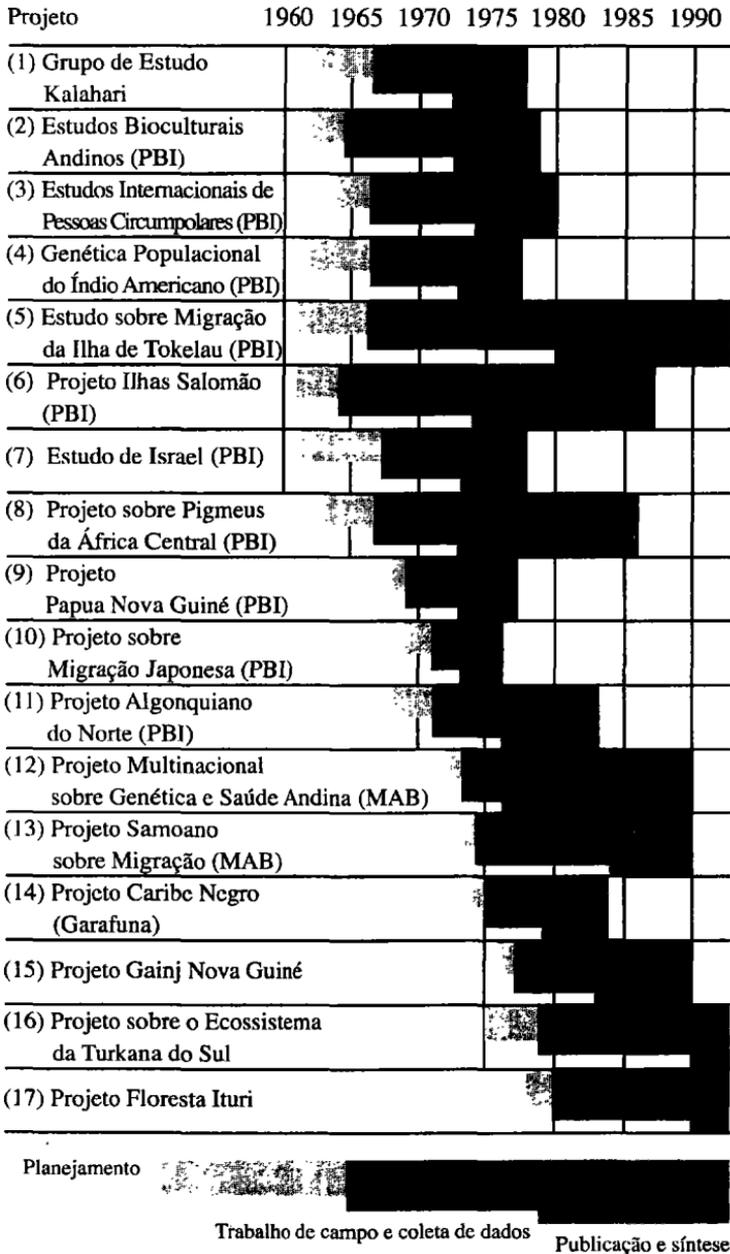
ção e métodos de pesquisas. Em um congresso organizado em 1984 pelo programa MAB da UNESCO, foi feita uma tentativa no sentido de elaborar uma análise mundial de problemas de gestão de ecossistemas e as respostas sociais a esses problemas (Di Castri e outros, 1984). Em alguns países, como os Estados Unidos, projetos não-governamentais foram financiados; porém, em geral, muito do trabalho de pesquisa tem sido levado a cabo por agências governamentais. Uma comparação entre os principais programas internacionais sugere que os programas não-governamentais incentivam o interesse em pesquisa fundamental e a perspectiva heterogênea. Os esforços governamentais e intergovernamentais são mais aplicados a objetivos e mais prováveis de serem levados a cabo por empregados governamentais permanentes.

Os antropólogos na pesquisa multidisciplinar

Alguns dos principais projetos internacionais iniciados por antropólogos-biólogos ou culturais, ou dos quais estes tenham participado nos últimos 30 anos, são mostrados na Figura 1. Alguns desses projetos foram direcionados por antropólogos-biólogos, mas geneticistas humanos, fisiologistas e epidemiologistas dirigiram 7 das 17 pesquisas; o projeto Turkana, que está em curso, é dirigido conjuntamente por um antropólogo-biólogo e por um ecologista. Está claro que a maior parte dos projetos multidisciplinares se estende por um longo período de tempo. Embora publicações e sínteses sejam mostradas nessa figura como resultantes do que frequentemente eram livros de vários autores, até os dados dos projetos mais antigos continuam a ser utilizados em artigos científicos. A Figura 1 demonstra que a maioria dos projetos foi desenvolvida como parte dos programas IBP e MAB. O financiamento desses projetos foi auxiliado pela sua identificação com esses programas internacionais. Contudo, alguns desses projetos foram desenvolvidos e financiados independentemente dos programas internacionais, e muitos tiveram origem que precedeu sua designação como parte dos programas IBP ou MAB.

FIGURA 1

Projetos multidisciplinares que geraram intenso envolvimento antropológico, 1962-92 (modificado por Little e outros, 1991)



Para ilustrar mais detalhadamente algumas das vantagens e problemas surgidos com essa pesquisa multidisciplinar, vou examinar dois desses projetos. Como diretor dos Estudos Bioculturais Andinos, ao longo de seus 15 anos de duração, estou familiarizado com seus sucessos e problemas. Para o segundo projeto, escolhi o Estudo sobre os migrantes da ilha Tokelau, dirigido pelo Dr. Ian Prior, epidemiologista da Nova Zelândia. O estudo envolveu antropólogos culturais e médicos-sociólogos do primeiro projeto.

O Projeto Andino

O Projeto Andino originou-se quando eu estava vinculado à Universidade de Cuzco, no Peru, por meio de bolsa concedida pela agência Fulbright, dos Estados Unidos. Pesquisas anteriores sugeriram que os habitantes das regiões mais elevadas dos Andes tinham maior habilidade que outros para trabalhar ou tolerar a redução parcial da pressão de oxigênio nas regiões mais altas dos Andes peruanos. Formei uma equipe com um fisiologista ambiental dos Estados Unidos, o diretor do Instituto de Estudos Andinos e um professor peruano de nutrição humana; juntos, conseguimos fundos para um estudo de quatro anos sobre a população de um distrito do altiplano peruano que tinha uma altitude mínima de 4 mil metros.

Depois desse período inicial de quatro anos, fundos adicionais foram obtidos de várias fontes, incluindo uma bolsa de treinamento de longo prazo do Instituto Nacional de Saúde dos Estados Unidos. Assim, o programa de coleta de dados de campo foi estendido por mais quatro anos, e um volume de síntese publicado quatro anos após o término da coleta de dados (Baker e Little, 1976). Não conheço o número total das publicações científicas resultantes, mas acredito que tenham ultrapassado 300.

Não pretendo descrever o conteúdo científico desse projeto e seus resultados; em vez disso, vou enfatizar os benefícios e as dificuldades encontradas pelos pesquisadores como parte do esforço multidisciplinar. Os quatro profissionais envolvidos no início do projeto permaneceram participantes ativos em graus variados em todo o

tempo, ao passo que outros profissionais das áreas de demografia, psicologia, desenvolvimento infantil, fisiologia e antropologia cultural participaram em diversos graus. Mais de 30 estudantes de pré e pós-doutorado também participaram em vários aspectos do projeto.

No curso da pesquisa de campo, o estresse físico, associado com a altitude, o frio e o isolamento, além dos problemas de saúde causados pela hipoxia, contribuíram para estresses sociais crônicos. Era comum o conflito intelectual entre estudantes e profissionais, bem como os desentendimentos gerados pelas formações acadêmicas. Talvez para nossa surpresa, esses relacionamentos foram aprimorados quando os mesmos indivíduos se encontravam em situações após o trabalho de campo. As principais dificuldades surgiram em relação aos direitos de propriedade sobre os dados. Os estudantes graduados tendiam a achar que tinham direitos exclusivos sobre os dados por eles coletados, ao passo que alguns dos dados coletados por profissionais nunca haviam sido disponíveis no repositório central de dados. Também havia, claro, dificuldades na designação de autoria para as publicações.

No lado positivo, todos os participantes tinham acesso mais fácil ao financiamento. Para os profissionais, a ampla base de experiências fortaleceu a qualidade das propostas preparadas. Estudantes da graduação eram mais fáceis de ser sustentados pelos fundos gerados, e tinham maior interação pessoal com os profissionais do que normalmente ocorre nos ambientes acadêmicos. A amplitude da informação disponível era de grande importância para os profissionais. Assim, em um estudo sobre o crescimento infantil e as causas de sua variedade, uma gama de dados especializados sobre características comunitárias como nutrição, mortalidade infantil e status social tornaram-se disponíveis. Os bancos de dados também forneceram informações úteis para estudos posteriores sobre mudanças temporais nas características sociais e biológicas da população.

Os muitos estudantes de pré-doutorado, e os poucos de pós-doutorado que participaram do projeto acharam que a experiência de pesquisa multidisciplinar também lhes havia aberto uma variedade de novas possibilidades profissionais, tanto nos departamentos acadêmicos quanto nas instituições de pesquisa. Muitos ex-alunos

continuam em suas posições profissionais para testar e ampliar as descobertas do projeto.

O Projeto Tokelau

O Projeto Tokelau foi iniciado como resultado de um furacão no Pacífico, além de alguma pesquisa anteriormente conduzida pelo Dr. Ian Prior. Durante estudos de saúde anteriores, o Professor Prior observou que em ilhas remotas, nas quais as pessoas continuavam a viver de forma tradicional, não foi encontrado diabetes melitus não dependente de insulina (em inglês, NIDDM); as pressões sanguíneas não se elevavam com a idade, e a obesidade era rara. O oposto estava ocorrendo entre os polinésios mais modernizados de Nova Zelândia e de Raritonga. Prior procurou as causas dessas diferenças.

Uma oportunidade para explorar esse problema em profundidade ocorreu quando um forte furacão atingiu o arquipélago Tokelau, no Pacífico Sul. A escassez de alimentos resultante e a destruição ambiental generalizada estimularam uma grande emigração apoiada pelo governo em direção à Nova Zelândia. Foi assim possível examinar como a rápida imersão nos meios culturais e naturais neozelandeses afetou várias características de saúde e de sociedade; ao mesmo tempo, foi possível continuar a estudar os moradores que permaneceram em seu habitat insular. Felizmente, havia a disponibilidade de uma boa base de dados sobre saúde e sociedade da população local antes da migração. Uma equipe de pesquisa composta de um epidemiologista, um médico-sociólogo e antropólogos culturais foi designada para examinar as conseqüências sociais e de saúde da migração e da ruptura social. Uma pesquisa ativa e coordenada foi iniciada em 1968. Uma série de estudos sobre os habitantes da ilha de Tokelau em seu ambiente natural e sobre os migrantes na Nova Zelândia continuou até o início dos anos 80. Uma síntese final foi publicada em 1992 (Weesen e outros, 1992).

Esse estudo foi dirigido por profissionais e os dados coletados principalmente por pessoal formalmente empregado. Levantamentos em profundidade foram realizados em três ocasiões ao longo

de 15 anos, tendo o projeto total durado 24 anos. Como poderia ser esperado, houve considerável variação de pessoal durante a vigência do projeto, mas os antropólogos e epidemiólogos que o iniciaram permaneceram até a síntese final.

Não conheço os benefícios exatos auferidos pelos profissionais envolvidos, ou que obstáculos eles encontraram por sua participação, mas os resultados de seu estudo são da maior importância para a compreensão das possíveis causas das doenças alérgicas e degenerativas. Durante os anos 50 e 60, um número crescente de estudos sobre saúde de agricultores e pastores tribais mostrou que muitos desses grupos não desenvolviam problemas de adultos em idade média como hipertensão, obesidade e NIDDM. Muitas populações também pareciam livres da mortalidade cardiovascular de idade média relacionada com a arteriosclerose. Os pesquisadores normalmente atribuíam essas características de saúde a fatores de dieta alimentar como a ingestão de pouco sal, pouca gordura, altos níveis de atividade e baixo estresse psicológico. O estudo de Tokelau demonstrou, de forma conclusiva, que a atribuição de qualquer dessas diferenças particulares a qualquer característica nutricional, comportamental ou social é sem dúvida equivocada, e que um conjunto interativo de variáveis contribui para o resultado. Além disso, juntamente com outros estudos multidisciplinares, os dados do estudo de Tokelau indicam que as diferenças genéticas e culturais entre populações contribuem para a frequência e severidade dos vários problemas de saúde encontrados por pessoas que adotam o estilo de vida dos países industrializados.

Os dois projetos de pesquisa acima descritos foram capazes de ir além da descrição e da teoria especulativa porque utilizaram experiências naturais. Quer dizer, eventos naturais ocorreram de tal forma que as populações e subgrupos humanos da mesma base genética e cultural podiam ser comparados em contraste com outros ambientes e/ou populações e subgrupos.

Descrevi brevemente aspectos selecionados desses dois projetos para destacar vários pontos. Primeiro, tais projetos multidisciplinares constituem a melhor forma de solucionar problemas científicos complexos relacionados à biologia e ao comportamento huma-

nos. Segundo, a participação em tais projetos representa normalmente um compromisso de longo prazo para o profissional. Terceiro, para participar efetivamente, os pesquisadores individuais devem partilhar objetivos comuns, dados e autoria com os outros participantes. Finalmente, a maioria de projetos semelhantes requer uma compreensão da elaboração da pesquisa e de análise estatística quantitativa.

O futuro

Os problemas mais prementes do mundo atual são as mudanças que ocorrem na atmosfera e na biosfera do mundo. Essas mudanças são mau agouro para nosso futuro, bem como para o futuro de outras vidas no planeta. Lidar com esses problemas requer dados sobre os níveis de mudanças, suas causas e conseqüências. Como assinalado na introdução, creio que os antropólogos deveriam estar substancialmente envolvidos nesse processo, incluindo o planejamento avançado de pesquisas e políticas. Infelizmente, apenas poucos têm estado envolvidos até hoje.

Em 1992, a Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos (em inglês, NAS) publicou dois importantes relatórios sobre mudanças ambientais. O primeiro foi intitulado “Implicações Políticas do aquecimento provocado pelo efeito estufa: mitigação, adaptação e base científica”, um documento de mais de 900 páginas solicitado pelo Congresso dos Estados Unidos (NAS, 1992). O estudo resultou do trabalho de quatro painéis compostos por 50 cientistas e engenheiros. Apenas um painalista era antropólogo. O segundo relatório foi intitulado “Mudança ambiental global: as dimensões humanas” (Stern e outros, 1992). Esse documento fornece uma base sobre a importância das ciências sociais para a compreensão das causas e das respostas humanas às mudanças ambientais. Também desenvolve a proposta de um programa nacional de pesquisa. O livro foi preparado por um comitê de 16 pessoas, com o apoio de uma equipe de quatro integrantes. Apenas um membro do comitê era antropólogo.

Não está claro por que a antropologia esteve tão fracamente representada nos painéis que terão influência tão grande nas dire-

ções futuras da pesquisa nos Estados Unidos. Seria pouco apropriado criticar o conteúdo desses relatórios em detalhe, mas aparentemente eles não refletem de forma significativa a teoria e o método antropológicos. No passado, a antropologia era apresentada como uma ciência que, ao integrar a informação sobre nosso passado cultural e biológico, tinha muito a oferecer na explicação do atual comportamento e biologia humanos. Se, por um lado, permanecem as fontes de dados para os arqueólogos e antropólogos-biólogos interessados na reconstrução do passado, por outro, os grupos humanos tradicionais e isolados que formavam o maior recurso para a antropologia cultural estão desaparecendo. Assim, sugiro que se a antropologia cultural pretende permanecer como uma ciência de pesquisa, seus praticantes no presente e no futuro devem ir além da atual tendência de descrever, teorizar e aplicar. Ao invés disso, precisam juntar-se a outras ciências sociais e biológicas em esforços cooperativos baseados em teorias suscetíveis de teste quantitativo e sujeitas a verificação por repetição.

Referências

- ACADEMIA NACIONAL DE CIÊNCIAS. painel sobre implicações políticas do efeito estufa. *Implicações políticas do efeito estufa: mitigação, adaptação e base científica*. Washington, D. C., National Academy Press, 1992.
- BAKER, P. T.; LITTLE, M. A. (ed.). *Man in the Andes: a multidisciplinary study of high altitude quechua*. Stoudsburg, Pa., Dowden, Hutchison & Ross, 1976.
- KABER, P. T.; WEINER, J. S. (ed.). *The Biology of Human Adaptability*. Oxford, Clarendon Press, 1966.
- COLLING, K. C.; WIENER, J. S. *Human adaptability: a history and compendium of Research in the International Biological Programme*. Londres, Taylor & Francis, 1977.

- DI CASTRI, F.; BAKER, F. W. G.; HADLEY, M. (ed.). *Ecology in practice*. Dublin, Tycooly International Publishing, 1984. 2 v.
- INTERNATIONAL BIOLOGICAL PROGRAMME. Problems in Human Adaptability. *Materialy i prace antropologiczne*. Wroclaw, Polskiej Akademii Nauk, 1968. p. 75.
- LITTLE, M. A.; LESLIE, P. W.; BAKER, P. T. Multidisciplinary studies of human adaptability: Twenty-Five Years of Research. *Journal of the Indian Anthropological Society*, v.26, n.1-2, p. 9-29, 1991.
- STERN, P. C.; YOUNG, O. R.; DRUCKMAN, D. (ed.). *Global environmental change: the human dimensions*. Washington, D. C., National Academy Press, 1992.
- WEESEN, A. F.; HOOPER, A.; HUNTSMAN, J.; PRIOR, I. A. M.; SALMOND, C. E. *Migration and health in a small society*. Oxford, Clarendon Press, 1992.
- WEINER, J. S. Major problems in human population Biology. In: BAKER; WEINER (ed.). *The Biology of human adaptability*. Oxford, Clarendon Press, 1966. p. 2-24.
- WEINER, J. S. The history of the human adaptability section. In: COLLINS; WEINER (ed.). *Human adaptability: a history and compendium of Research in the International Biological Programme*. Londres, Taylor & Francis, 1977.
- YOSHIMURA, H.; WEINER, J. S. (ed.). *Human adaptability and its methodology*. Tóquio, Sociedade Japonesa para a Promoção da Ciência, 1966.

Colaboradores

Lourdes Arizpe (México) é a Diretora-Geral Assistente para Cultura da UNESCO. Como Presidente (1988-1993) da União Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas, organizou o 13º Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas (ICAES) e a sessão na qual os estudos que constituem este livro foram apresentados. Sua pesquisa é centrada no desenvolvimento rural, na migração, nas mulheres rurais, na cultura e nas transformações globais. Suas publicações recentes incluem *Culture and Global Change: Social Perceptions of Deforestation in the Lacandón Rainforest* (Universidade de Michigan); *Population and Environment: Rethinking the Debate*, com M. P. Stone e D. C. Major (Oxford, Westview Press, 1995).

Paul T. Baker (Estados Unidos) é Professor emérito de antropologia da Universidade do Estado da Pensilvânia. Sua pesquisa focaliza as adaptações biológicas e comportamentais das populações humanas ao estresse cultural e ambiental. Suas publicações incluem *Human Biology*, com G. A. Harrison, J. M. Tanner e D. R. Pilbeam (Oxford, Oxford University Press, 1988); *The Changing Samoans* (ed.), com J. M. Hanna e T. S. Baker (Nova York, Oxford University Press, 1986) e *The Biology of High-Altitude Peoples* (ed.) (Cambridge, Cambridge University Press, 1978).

Fredrik Barth (Noruega) é atualmente Pesquisador sob os auspícios do Ministério da Cultura da Noruega. Seu trabalho antropológico aborda a ecologia humana, economia comparativa, política, questões étnicas e religião. Suas publicações incluem *Nomads of South Persia* (Oslo, Oslo University Press, 1961); *Ethnic Groups and Boundaries* (Oslo, Universitetsforlaget, 1969); *Cosmologies in the Making* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987); e *Balinese Worlds* (Chicago, University of Chicago Press, 1993).

Roberto Cardoso de Oliveira (Brasil) é Professor de antropologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), membro honorário do Instituto Real de Antropologia (em inglês, RAI) e atual presidente da Associação Latino-americana de Antropologia (ALA). Seu trabalho aborda as relações étnicas e a epistemologia da antropologia. Suas publicações em português incluem “Urbanização e tribalismo” (1968), “A sociologia do Brasil indígena” (1972), “Identidade, etnia e estrutura social” (1976) e “Sobre o pensamento antropológico” (1988).

Maurice Godelier (França) é Professor de antropologia social na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris. Realizou trabalhos de campo intensivos em Papua Nova Guiné (1967-69) e em muitas outras ocasiões até 1988. Recebeu o Prêmio da Academia Francesa em 1982 e o Prêmio Internacional Von Humboldt de Ciências Sociais em 1990. Seus muitos escritos incluem *Rationality and Irrationality in Economics* (1966), *The Making of Great Men* (1982), *The Mental and the Material* (1984), e *Transitions and Subordinations to Capitalism* (1991).

Karl-Eric Knutsson (Suécia) é Professor de antropologia da Universidade de Estocolmo. Foi presidente da Agência Sueca de Pesquisa e Cooperação com Países em Desenvolvimento (SAREC), Diretor Regional da UNICEF para a África e Ásia e serviu como Secretário-Geral Assistente das Nações Unidas. Suas publicações incluem *Authority and Change* (Gotemburgo, 1967), *Research for Development* (Estocolmo, 1975) e *Eco-logic and Eco-knowledge; On People, Environment and Development* (Estocolmo, 1994).

David Maybury-Lewis (Estados Unidos) é Professor de antropologia e Diretor do Programa sobre Sanções Não-Violentas e Sobrevivência Cultural no Centro de Relações Internacionais da Universidade de Harvard. Também é fundador e presidente da *Cultural Survival*, organização atuante na área de direitos humanos que trabalha em nome dos povos indígenas em todo o mundo. Escreveu extensos trabalhos sobre a questão étnica e os povos indígenas das Américas.

Paul Nchoji Nkwi (Camerun) é Professor de antropologia social na Universidade de Yaundé I. Trabalhou principalmente nos campos de etnohistória e penetração colonial. Suas publicações incluem *Traditional Government and Social Change* (Universidade de Friburgo, 1976), *Elements for a History of the Western Grassfields* (Yaundé, Universidade de Yaundé, 1982) e *The Germans in the Western Grassfields of Cameroon* (Leiden, Centro de Estudos Africanos, 1986).

Michael Redclift (Reino Unido) é Professor de sociologia rural no Wye College, Universidade de Londres. Tem interesse de longa data no meio ambiente e nos países em desenvolvimento, e é autor de diversas obras, incluindo *Sustainable Development* (Routledge) e *Social Theory and the Global Environment* (Routledge).

Helen I. Safa (Estados Unidos) é a autora de *The Urban Poor of Puerto Rico* e co-autora de *In the Shadows of the Sun: Caribbean Development Alternatives and U.S. Policy*, e *The Myth of the Male Breadwinner: Women and Industrialization in the Caribbean*, no qual seu capítulo está baseado. É atualmente Professora de antropologia e estudos latino-americanos da Universidade da Flórida.

Philip Carl Salzman (Canadá/Estados Unidos) é Professor de antropologia da Universidade McGill (Montreal). Tendo realizado durante muito tempo pesquisas sobre povos nômades e pastoris, foi levado por observações feitas “no campo” a voltar sua atenção para o impacto e significado da mídia de massa. Suas publicações recentes incluem *Nomads in a Changing World*, com John G. Galaty (Nápoles, Instituto Universitário Oriental, 1990), *Kin and Contract in Baluchi Herding Camps* (Nápoles, Instituto Italiano para o Médio e Extremo Oriente, 1992), *Baluch Nomads in the Market*, in C. Chang e H. A. Koster (eds.), *Pastoralists at the Periphery* (Tucson, University of Arizona Press, 1994) e *Mass Media*, in A. Bernard and J. Spencer (eds.), *The Encyclopedic Dictionary of Social and Cultural Anthropology* (Londres, Routledge).

Valery A. Tishkov (Federação Russa) é Professor de história e antropologia e Diretor do Instituto de Etnologia e Antropologia da Academia Russa de Ciências. É autor de muitos livros e numerosos artigos em publicações de destaque acadêmico. Suas obras incluem *Social Movements in Colonial Canada* (Moscou, Nauka, 1978), *A History of Canada* (Moscou, MisL, 1982), *History and Historians in the USA* (Moscou, Nauka, 1985) e, como co-autor, *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union*.

Eric R. Wolf (Estados Unidos) é Professor emérito do H. Lehman College, da Universidade de Nova York. Seu principal interesse de pesquisa tem sido a integração de grupos tribais e de camponeses em sistemas mais amplos. Suas publicações incluem *Sons of the Shaking Earth* (Chicago, University of Chicago Press, 1959), *Peasants* (Englewood Cliffs, Prantice-Hall, 1966) e *Europe and the People without History* (Los Angeles University of California Press, 1982).

Nota do tradutor

A publicação no Brasil deste volume, por iniciativa da UNESCO, representa mais uma importante contribuição para o debate sobre a dimensão cultural do desenvolvimento, na mesma linha do Relatório Nossa Diversidade Criadora, recentemente lançado sob os auspícios da mesma Organização. A reflexão sobre “As dimensões culturais da transformação global”, objeto dos ensaios aqui reproduzidos, é de grande atualidade, não apenas para a antropologia brasileira, mas igualmente para o enriquecimento do pensamento sociológico, econômico e político do País. Ao instigar o debate acadêmico, sobretudo pela introdução de considerações antropológicas, busca-se superar o economicismo reducionista na discussão dos modelos e projetos de desenvolvimento. Contudo, mais que para o círculo acadêmico e profissional, o tema da cultura é de interesse de todos os segmentos da sociedade e do governo.

Caberia aqui recordar alguns resultados de uma pesquisa patrocinada pelo Ministério da Cultura, divulgada em 1997, a respeito da importância das atividades culturais no Brasil. O conjunto dessas atividades representa apenas 1% do PIB. No entanto, o volume de empregos que absorve (510 mil) é 53% maior que o da indústria de transportes, inclusive a automobilística, e 90% maior que a indústria de equipamentos eletroeletrônicos, que representam parcela significativa da produção brasileira. Além de gerar mais empregos, o salário médio pago no setor cultural é quase o dobro da média verificada no conjunto das atividades econômicas do País. Em uma economia moderna “simbólica”, característica do “terciário superior”, a essência do valor agregado recai sobre a criatividade, a capacidade de inovação e de adaptação. Ora, esses são justamente os trunfos culturais que sempre estiveram presentes na história brasileira, e cujo potencial não deve ser subestimado para o desenvolvimento do País.

A cultura brasileira é mencionada em quatro capítulos deste livro, um deles escrito por Roberto Cardoso de Oliveira (cap. 3), Professor de antropologia da UNICAMP. Os outros tratam da questão étnica e indígena (cap. 5), do papel da mulher trabalhadora (cap. 8) e, como não poderia deixar de ser, da influência da televisão sobre o pensamento e os valores sociais (cap. 11).

Uma leitura do índice e da relação de autores bastaria para demonstrar a amplitude e abrangência dos temas tratados e a diversidade de origens geográficas, culturais e acadêmicas das idéias aqui inscritas. Trata-se, sem dúvida, de um livro oportuno e inspirador.