

Autorização concedida ao Repositório Institucional da Universidade de Brasília (RIUnB) pelo editor, em 22 de dezembro de 2014, com as seguintes condições: disponível sob Licença Creative Commons 3.0, que permite copiar, distribuir e transmitir o trabalho, desde que seja citado o autor e licenciante. Não permite o uso para fins comerciais nem a adaptação desta.

Authorization granted to the Institucional Repository of the University of Brasília (RIUnB) by editor, at December, 22, 2014, with the following conditions: available under Creative Commons License 3.0, that allows you to copy, distribute and transmit the work, provided the author and the licensor is cited. Does not allow the use for commercial purposes nor adaptation.

REFERÊNCIA

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia. **Série Antropologia**, Brasília, v. 379, p.1-16, 2005. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie379empdf.pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2014.

SÉRIE ANTROPOLOGIA

379

**ANTROPOLOGIAS MUNDIAIS:
COSMOPOLÍTICAS, PODER E
TEORIA EM ANTROPOLOGIA**

Gustavo Lins Ribeiro

**Brasília
2005**

Antropologias Mundiais :
Cosmopolíticas, Poder e Teoria em Antropologia¹.

Gustavo Lins Ribeiro
Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília

Entendo as questões tratadas pelos antropólogos, suas preocupações teóricas, contribuições para o conhecimento, dilemas e erros, assim como as capacidades heurísticas e epistemológicas da disciplina, como inseridos em dinâmicas sociais, culturais e políticas que se desdobram em contextos historicamente estruturados, de diferentes maneiras, por relações de poder variáveis. As principais forças sociológicas e históricas que atravessam o campo político e epistemológico da antropologia são conectadas às dinâmicas do sistema mundial e àquelas dos Estados-nações, principalmente às que dizem respeito aos diversos papéis que os “outros” ou a “alteridade” podem ter em cenários internacionais e nacionais.

Este artigo é fortemente inspirado em um movimento coletivo chamado Redes de Antropologias Mundiais (RAM) do qual sou membro (veja www.ram-wan.org). A rede tem como objetivo pluralizar as visões prevaletentes da antropologia em uma conjuntura onde persiste a hegemonia dos discursos anglo-saxões sobre a diferença. Essa perspectiva provém da compreensão de que, em uma época de globalização exacerbada, os antropólogos têm falhado em discutir consistentemente a natureza corrente de sua prática e das transformações que ela atravessa em escala global. Isso pode ser uma consequência da hegemonia internacional da antropologia norte-americana e sua tendência a confundir sua própria crise interna com uma global.

A rede de “antropologias mundiais” pretende contribuir para a articulação de uma antropologia diversificada mais consciente das condições sociais, epistemológicas e políticas de sua própria produção. A rede tem três objetivos principais: a) examinar criticamente a disseminação internacional da antropologia – como uma série de discursos e práticas ocidentais variáveis – dentro e através de campos de poder

¹ Este texto é o resultado de intercâmbios com diferentes colegas em várias oportunidades. Foi apresentado primeiramente como uma conferência no seminário internacional “A donde va la antropología?”, em setembro de 2004, em comemoração aos 30 anos da Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, Cidade do México. Também me beneficieei de uma apresentação correlata que fiz em um dos seminários do Departamento de Antropologia da Universidade da Carolina do Norte, em agosto de 2004. Em fevereiro de 2005, discuti esses temas com colegas da Sociedade Japonesa de Antropologia Cultural, em um seminário no Departamento de Antropologia da Universidade de Osaka. Em julho de 2005, estas idéias foram apresentadas como uma conferência no Primeiro Congresso Latino-americano de Antropologia, em Rosário, Argentina. O presente texto é, em grande medida, o resultado de um processo que também incluiu a organização, com Arturo Escobar, de um Simpósio Internacional patrocinado pela Fundação Wenner-Gren para Pesquisa Antropológica, em Podernone, Itália, em março de 2003. Em Ribeiro e Escobar (2006) o leitor poderá encontrar os resultados do Simpósio Antropologias Mundiais: Transformações Disciplinares Internamente a Sistemas de Poder. Várias passagens do texto que agora inicia fazem parte da introdução daquele livro. Agradeço a Alcida Ramos, Eduardo Restrepo, Marisol de la Cadena e Susana Narotsky pelos seus comentários e sugestões, assim como a todos os colegas que deram parte do seu tempo para discutí-lo comigo. Erica Bernhardt colaborou com a tradução deste trabalho.

nacionais, assim como os processos através dos quais essa disseminação acontece; b) contribuir para o desenvolvimento de paisagens plurais de antropologias que sejam menos formadas pelas hegemonias metropolitanas e mais abertas ao potencial heteroglóssico da globalização; c) encorajar conversas entre antropólogos de diversas regiões do mundo a fim de avaliar a diversidade das relações entre antropologias regionais e nacionais e um discurso contestado, disciplinar, atravessado por relações de poder (nota i). Este projeto faz parte de uma antropologia crítica da antropologia, uma perspectiva que descentraliza, re-historiciza, e pluraliza o que tem sido considerado “antropologia” até então. Ele questiona não só os conteúdos, mas também os termos e as condições dos encontros antropológicos. “Antropologias Mundiais” têm como objetivo a construção de um cânone policêntrico, que, de forma parecida ao multiculturalismo policêntrico (Shohat e Stam citado em Turner 1994), implica em uma reconceitualização dos relacionamentos entre comunidades antropológicas. A antropologia hegemônica monológica precisa ser substituída por antropologias heteroglóssicas. Como indicou Bakhtin (veja Werbner 1997: 6), a heteroglossia “enfraquece a autoridade do costume e da tradição reificados”.

A última observação introdutória refere-se ao meu entendimento da antropologia como uma cosmopolítica. A noção de cosmopolítica procura prover uma perspectiva crítica e plural sobre as possibilidades de articulações supra e transnacionais. Ela é baseada, por um lado, nas evocações positivas associadas historicamente à noção de cosmopolitismo e, por outro lado, em análises nas quais assimetrias de poder são de fundamental importância (sobre cosmopolítica veja Cheah e Robbins 1998, e Ribeiro 2003). Cosmopolítica abrange discursos e modos de fazer política que se preocupam com seus alcances e impactos globais. Interessam-me, sobretudo, as cosmopolíticas relacionadas a conflitos sobre o papel da diferença e da diversidade na construção de grandes unidades políticas. Entendo a antropologia como uma cosmopolítica concernente às estruturas de alteridade (Krotz 1997), uma cosmopolítica que pretende ser universal, mas que, ao mesmo tempo, é altamente sensível a suas próprias limitações e à eficácia de outras cosmopolíticas. Poderíamos dizer que antropologia é um discurso político cosmopolita relativo à importância da diversidade para a humanidade (nota ii).

Entender a antropologia como uma cosmopolítica não é um ato destituído de implicações. Significa, desde o princípio, que a antropologia não é o único discurso que trata da importância da diversidade, apesar de sua sofisticação. De fato, deveríamos esperar que a antropologia fosse uma das mais sofisticadas cosmopolíticas sobre diversidade, uma vez que é uma disciplina acadêmica. Mas, um discurso xamanístico de um ianomami na Amazônia brasileira pode também representar uma cosmopolítica e isso realmente ocorre. Veja-se a intertextualidade cultural presente nas falas do líder ianomami Davi Kopenawa que articula discursos xamanísticos com ambientais globais relativos ao destino da Terra (Albert 1995). Olhar para a antropologia como uma cosmopolítica também significa que a posição da disciplina no mercado intelectual/acadêmico não precisa restringir-se ao “escaninho selvagem” como colocado por Michel-Rolph Trouillot (1991). A variedade cada vez maior de alteridades criadas pelos processos de globalização tem, há algum tempo, trazido vários tópicos diferentes à atenção dos antropólogos.

Outra implicação importante de ver a antropologia como uma cosmopolítica é a compreensão de que a história da antropologia acadêmica do Atlântico Norte não é suficiente para dar conta da história do conhecimento antropológico em escala global (nota iii). Isso decorre não apenas das especificidades das histórias das antropologias em cenários nacionais diferentes, mas também do fato de que outras cosmopolíticas

desenvolveram-se em outras regiões do mundo e configuraram uma variedade de conhecimentos parecidos com o que depois seria conhecido como antropologia, a “disciplina acadêmica que fez seu primeiro aparecimento na região do Atlântico Norte” (Danda 1995: 23). Antropólogos mexicanos, por exemplo, normalmente localizam o começo da “antropologia” mexicana no século XVI e se referem especialmente aos escritos de monges, como Bernadino de Sahagún, como o momento fundador do pensamento antropológico naquele país (Lomnitz 2002: 132). Ajit K. Danda considera corretamente que é necessário distinguir entre a antropologia enquanto “disciplina acadêmica” da antropologia como “corpo de conhecimento.” Danda afirma que “parece ser uma noção equivocada supor que no resto do mundo não se encontrava conhecimento antropológico e que, até um ímpeto da região norte-atlântica se espalhar por outras partes, não haveria nenhum exercício significativo digno de referência que viesse daquelas áreas” (Danda 1995: 23). Ele exemplifica com a literatura indiana antiga, voltando no tempo até o ano de 1350 a.c. quando a Manava Dharmashastra (A Sagrada Ciência do Homem) foi escrita.

Em suma, a antropologia é uma cosmopolítica ocidental que se consolidou como disciplina acadêmica formal no século XX internamente a um sistema universitário ocidental cada vez maior e em expansão mundo afora. Como outras cosmopolíticas, a antropologia reflete a dinâmica histórica do sistema mundial, principalmente aquelas relacionadas às estruturas de alteridades (nota iv). Algumas das mudanças mais fundamentais na antropologia do século XX foram decorrentes das mudanças na condição de sujeito do “objeto” antropológico por excelência: povos nativos ao redor do planeta.

Transformações em sistemas de poder

Para melhor entender essa antropologia crítica da antropologia, devo apresentar como vejo a trajetória da antropologia no século XX. Não pretendo fazer um resumo da história da disciplina com suas muitas realizações e problemáticas. Prefiro focar como ela enredou-se com geopolítica e poder nacional/global. Meus argumentos giram em torno de transformações que ocorreram principalmente nas antropologias hegemônicas. Antropologias hegemônicas são formações discursivas e práticas institucionais típicas da normalização da antropologia em modalidades acadêmicas, principalmente nos Estados Unidos, Grã-Bretanha e França (veja Restrepo e Escobar, 2004). Antropologias anglo-saxãs, principalmente a norte-americana, representam cenários interessantes para ver as interseções entre sistemas de poder nacionais e mundiais. Quero mostrar, ao final dessa seção que, atualmente, há novos agentes em ação, gerando uma situação que abre desafios e perspectivas inesperadas. Tal agência não é composta por líderes de povos indígenas transformados pela modernização, nem por migrantes “exóticos” em cidades globais, forças importantes para a problematização das antropologias hegemônicas. Alcida Ramos (2004), por exemplo, mostra que chegou a hora dos índios fazerem suas próprias antropologias sobre seus próprios mundos. Eu adicionaria que etnografias indígenas sobre nossos próprios mundos também dariam um inesperado ímpeto à nossa disciplina. Mas o que quero enfatizar é que agora também existe uma nova força advindo de dentro da própria antropologia. Refiro-me ao papel cada vez mais importante que as antropologias não-hegemônicas têm na produção e disseminação de conhecimento em escala global.

As primeiras décadas do século XX, até a Segunda Guerra Mundial, foram momentos de consolidação e expansão da antropologia em muitos países. Instituições foram fundadas e redes internacionais criadas replicando relações geopolíticas

existentes entre diferentes lugares do sistema mundial, em um período em que impérios e Estados-nações estavam firmemente estabelecidos. Foi um momento fundacional e triunfal. A antropologia começou a ser uma disciplina com um perfil próprio, a ter um número cada vez maior de instituições dedicadas ao seu crescimento e reprodução, assim como uma massa visivelmente crescente de praticantes. Além das antropologias hegemônicas norte-americana, britânica e francesa, várias outras começaram a expandir em lugares como Japão, México e Rússia. A educação de grandes figuras fundadoras de diversas “antropologias nacionais” em centros anglo-saxões e o intercâmbio internacional proveram, com frequência, uma base para cooperação e disseminação de conhecimento antropológico, criando um sentido de compartilhar um mesmo campo de objetivos de pesquisa e programas disciplinares. Uma vez que fazer antropologia e viajar sempre estiveram associados, desde os primeiros momentos da disciplina muitos antropólogos estabeleceram redes e estruturas transnacionais.

As histórias das antropologias mexicana e japonesa ilustram bem como a expansão desse período caracterizou-se pelo relacionamento que os antropólogos tinham com processos de construção da nação e de construção de impérios. Após a revolução mexicana, a necessidade de integrar índios/camponeses ao Estado-nação foi a principal força por trás do crescimento de uma *antropología indigenista* com o apoio de poderosas instituições estatais (Krotz, 2006) (nota v). Inicialmente preocupados com as origens da cultura japonesa, antropólogos daquele país logo passaram a seguir a expansão colonial do seu Estado-nação e a fazer pesquisa de campo em países tais como Coréia e China, onde o poder imperial japonês era exercido (Yamashita, 2006). Em suma, nas primeiras décadas do século XX, com diferentes nacionalismos e colonialismos operando, os “nativos” eram vistos principalmente através de uma perspectiva moderna como povos que precisavam ser conhecidos a fim de propiciar sua integração ao Estado-nação ou a impérios (sobre a relação entre o colonialismo francês e a antropologia veja L’Estoile, 2002).

A Segunda Guerra Mundial, um momento fundamental de rearranjo do sistema mundial, mudaria radicalmente esse panorama. Foi uma inflexão do período anterior de expansão global da disciplina, um momento de redefinição do relacionamento entre a antropologia e o Estado-nação que impactaria as gerações posteriores. Se, em muitas situações – os britânicos sendo o caso mais visível – os relacionamentos da antropologia com interesses estatais aconteceram sob o guarda-chuva da administração colonial, agora, a guerra invadia o próprio núcleo da disciplina de forma bem mais intensa e completa que durante a Primeira Guerra Mundial. Antropólogos americanos tinham se envolvido até certo ponto com esforços de inteligência durante a Primeira Guerra Mundial, um conflito que, ao contrário da Segunda Guerra, não gerou um consenso amplo entre os intelectuais norte-americanos. Muitos deles defenderam uma posição neutra. De acordo com Marcio Goldman e Federico Neiburg (2002: 188),

“no campo da antropologia, as discordâncias chegaram a um ponto culminante quando, logo após a Guerra, durante sua reunião anual de 1919, um voto de censura removeu Franz Boas da presidência da Associação Americana de Antropologia. Apesar do fato da razão explícita ter sido a denúncia pública da participação de antropólogos em agências federais de inteligência e espionagem, na realidade a AAA estava também censurando Boas pelas suas posições pacifistas contra a intervenção americana na Primeira Guerra Mundial. Como Stocking observou, o clima de patriotismo exacerbado após 1918 não podia tolerar idéias pacifistas formuladas por um autor que era visto por alguns como

um suspeito imigrante alemão de origem judaica” (Goldman e Neiburg 2002: 188).

Algumas décadas depois, Boas consideraria abandonar sua carreira como antropólogo para combater o nazismo (idem: 194-195), fato que pode ser tomado como um índice do clima consensual associado à Segunda Guerra Mundial. Vários de seus ex-alunos, tais como Margaret Mead, lideraram a participação da antropologia no esforço bélico. Em alguns casos, os nativos tornaram-se inimigos, tal como em “O Crisântemo e a Espada”, escrito por Ruth Benedict, em 1942 para o Departamento de Informação da Guerra e publicado em 1946. Este livro é, talvez, o mais famoso exemplo de associação entre conhecimento antropológico e esforço bélico. A Segunda Guerra Mundial, com unanimidade sem precedente, provou que a antropologia poderia ser útil para prover “inteligência” (a) sobre o inimigo, para ser capaz de superá-lo; (b) sobre os aliados, para aprender como cooperar com eles; e (c) sobre a própria nação para aprender como usar sua própria força (Goldman e Neiburg 2002: 198-199). As relações espúrias entre pesquisa antropológica e interesses de Estado tiveram um exemplo mais concreto na participação de vários antropólogos na administração de campos de concentração de japoneses-americanos durante a Segunda Guerra Mundial (Suzuki 1981). Ainda é necessária uma história consistente do papel da antropologia durante a Segunda Guerra Mundial em diferentes países (veja Weber 2002, para alguns dos dilemas da etnologia francesa no governo Vichy). Esse foi um período importante porque revelou cruamente modos de interação entre a antropologia e elites estatais que certamente seriam mais improváveis em períodos de paz.

A Segunda Guerra Mundial foi um ponto decisivo na história do sistema mundial. Entre outras coisas, representou a exaustão da era imperialista-colonialista clássica e o começo de um novo momento sob a hegemonia dos Estados Unidos. Ideologias colonialistas de expansão foram substituídas pelas desenvolvimentistas (Escobar 1995). Logo, a Guerra Fria criaria um mundo dividido em duas metades antagônicas, uma divisão que teve fortes impactos no desenvolvimento de antropologias em países como a China e a União Soviética (veja Smart 2006 e Vakhtin, 2006). O verdadeiro período triunfante e de expansão rápida da antropologia começou após a Segunda Guerra Mundial. Em parte, coincidiu com a força modernizadora da época que demandava massas instruídas, pessoas com maior acesso a um sistema universitário que crescia rapidamente em muitos países. Mas a rápida expansão da antropologia também coincidiu com uma renovada demanda por conhecimento “científico” sobre nativos estranhos e exóticos no interesse das necessidades mundiais de “desenvolvimento”. Cada vez mais, os nativos deixavam de ser súditos coloniais de impérios ocidentais para se tornarem cidadãos de Estados-nações “subdesenvolvidos”. Desigualdades e diferenças dentro do sistema mundial deveriam agora ser gerenciadas por meios pacíficos e racionais tais como ideologias e planos de desenvolvimento sustentados por agências multilaterais como as Nações Unidas e o Banco Mundial.

Em um período cheio de confiança na força da modernização e no papel da ciência e da tecnologia no grande destino da humanidade, o número de praticantes de antropologia aumentou firmemente. Mais de cinquenta anos atrás, Alfred Kroeber (1953) fez um *survey* sobre a antropologia mundial e publicou os achados no seu famoso livro “Antropologia Hoje”. Kroeber chegou a um número de 2.000 antropólogos em todo o mundo, 600 deles membros da Associação Americana de Antropologia (AAA). Hoje, a associação americana tem ao redor de 11.000 membros. Por outro lado, outras comunidades antropológicas cresceram e se diversificaram desde a Segunda

Guerra Mundial. Quando a Associação de Antropólogos Sociais do Reino Unido e da *Commonwealth* (ASA) foi fundada em 1946, tinha aproximadamente 20 membros. Ela cresceu a mais de 150 membros em 1962 e a cerca de 240 em 1968 (Asad 1973). Hoje a ASA tem 600 membros. No que diz respeito ao Brasil, Otavio Velho (1980) aponta que 41 pessoas freqüentaram o primeiro encontro brasileiro de antropologia, em 1953, 109 em 1959, 141 em 1968, 408 em 1979. Em 2004, mais de 1.500 pessoas freqüentaram o encontro brasileiro (o gráfico 1 mostra o número aproximado de sócios de algumas das maiores associações antropológicas em 2004) (nota vi).

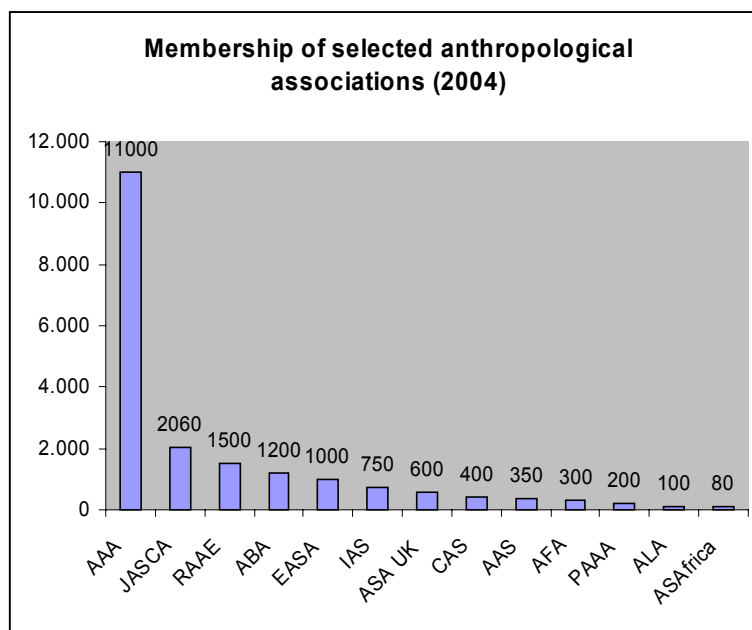


Gráfico 1

(AAA, Associação Americana de Antropologia; JASCA, Sociedade Japonesa de Antropologia Cultural; RAAE, Associação Russa de Antropólogos e Etnólogos; ABA, Associação Brasileira de Antropologia; EASA, Associação Européia de Antropologia Social; IAS, Sociedade Antropológica Indiana; ASA, Associação dos Antropólogos Sociais do Reino Unido e da *Commonwealth*; CAS, Sociedade Canadense de Antropologia; AAS, Sociedade Antropológica Australiana; AFA, Associação Francesa de Antropologia; PAAA, Associação Antropológica Pan-Africana; ALA, Associação Antropológica Latino Americana; ASA, Antropologia Sul Africana).

Mas processos políticos do período pós-guerra logo convergiram, na década de 1960, a uma grande crise de representação da antropologia hegemônica causada por uma mudança clara na posição de sujeito do nativo e/ou de grupos vulneráveis, o “objeto” de pesquisa clássico da antropologia. A descolonização teve impactos sobre a antropologia britânica que ainda hoje estão sendo digeridos, enquanto o Movimento por Direitos Civis e a mobilização contra a Guerra do Vietnam mudaram o cenário norteamericano. Os nativos reagiram falando com suas próprias vozes e criticaram a antropologia por ser um instrumento do colonialismo, principalmente na África onde a última onda de descolonização estava acontecendo e o papel da disciplina durante tempos coloniais foi problemático (veja Nkwi, 2006). Afro-americanos forçaram o Estado-nação estadunidense a um novo pacto nacional onde cultura e identidade tornaram-se altamente politizados, em um movimento que abriria o caminho para o multiculturalismo e as políticas da diferença. A guerra imperialista no Vietnam

mobilizou corações e mentes contra a geopolítica e o nacionalismo simplistas e ferozes dos militantes da Guerra Fria. A “era da inocência” da antropologia (Wolf 1974) acabou ao passo que o relacionamento entre conhecimento e poder tornou-se mais explícito com o envolvimento de antropólogos em atividades de inteligência contra-insurgenciais, na Tailândia, por exemplo, levantando novos problemas éticos e políticos (Wolf e Jorgensen 1975) (nota vii). Todos aqueles outros exóticos e subalternizados precisavam ser vistos como sujeitos de seus próprios destinos. A crítica da antropologia tornou-se uma “literatura de angústia” (Ben-Ari 1999) aprofundando uma das auto-representações mais fortes da antropologia (Wolf e Jorgensen 1975) segundo a qual se trata de uma disciplina que é filha do imperialismo ocidental (Gough 1975), da violência, como disse Lévi-Strauss (1966), ou se trata de uma disciplina revolucionária que questiona uma suposta superioridade do Ocidente (Diamond 1964). Ben-Ari (1999) vê essa ambivalência como uma dicotomia que permeia a antropologia desde o final do século XIX e resume-a desta forma: a antropologia é co-responsável pelos problemas criados pela expansão ocidental ou é um instrumento para um melhor entendimento humano (nota viii).

Este tipo de crítica foi articulado nas décadas de 1960 e 1970, principalmente por uma abordagem de economia política marxista e, em geral, em nome das lutas do Terceiro Mundo contra o colonialismo e o imperialismo. Os volumes, *Reinventing Anthropology* ([1969] 1974), de Dell Hymes, *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973), de Talal Asad, assim como *Anthropologie et Impérialisme* (1975), de Jean Copans, representam as melhores ilustrações dessa literatura. Mesmo que as contribuições desses volumes tenham sido desenvolvidas desigualmente e tenham ênfases diferentes, elas compartilharam a insistência na necessidade de uma mudança nas fundações epistemológicas, institucionais e políticas da antropologia anglo-americana.

O sistema mundial passou por outra rodada de transformações com os eventos que levaram ao fim da União Soviética (1989-1991), terminando o período da Guerra Fria e inaugurando o presente momento que pode ser chamado de era da globalização realmente existente. Um capitalismo triunfante perdeu sua contraparte, tornou-se crescentemente transnacionalizado e estendeu sua capilaridade a territórios e mercados anteriormente fechados. A globalização realmente existente criou fluxos cada vez mais complexos de mercadorias, pessoas e informação, redefinindo os relacionamentos entre espaços globais fragmentados, o local e o global. A compressão do tempo-espaço (Harvey 1989) ganhou impulso adicional com novos avanços das indústrias de comunicação sob a hegemonia do capitalismo informacional e eletrônico. Tecnologias digitais e a internet instalaram o que Castells (1996) chama de modo informacional de desenvolvimento. O ciberespaço propiciou um aumento enorme do intercâmbio global de informação e a emergência de uma comunidade transnacional imaginada-virtual (Ribeiro 1998), o meio estratégico de criação e apoio de uma sociedade civil global cada vez mais presente. Novas migrações internacionais criaram segmentações étnicas mais diversificadas dentro dos Estado-nações em quase todos os lugares redefinindo o papel da distância na definição de sujeitos etnográficos. Para antropólogos hegemônicos, nativos deixaram de ser aqueles povos exóticos vivendo a milhares de quilômetros de suas casas, eles tornaram-se vizinhos.

Todas essas transformações geraram outra crise de representação da antropologia hegemônica. As linhas entre nativos e não-nativos estavam embaçadas, as estruturas de alteridades sócio-culturais (Krotz 1997) aumentaram em complexidade em contextos globais e nacionais. Entraram em cena outras disciplinas, como os estudos

culturais, e abordagens teóricas, como o pós-colonialismo, que não carregavam o pecado original da antropologia de cooperação com o colonialismo. A globalização reforçou as contradições entre segmentos étnicos e o poder do Estado-nação. Multiculturalismo e as políticas da diferença foram internacionalizados, reforçando, assim, movimentos políticos “nativos” e a culturalização da política.

As duas principais crises da antropologia descritas acima estavam intimamente relacionadas às posições variantes, internamente a estruturas de poder, dos sujeitos clássicos da pesquisa antropológica, grupos nativos ou sem poder, isto é, estavam relacionadas a mudanças do relacionamento da antropologia com o “escaninho do selvagem” (Trouillot 1991). Mas atualmente há outro elemento que não foi devidamente incorporado por críticas anteriores e que certamente impactará a antropologia: a presença internacional das antropologias não-hegemônicas e sua importância na produção e reprodução de conhecimento. Isso não é realmente uma novidade, já que o cenário acadêmico e científico -- e a antropologia é uma confirmação dessa afirmação -- tem sido sempre propenso à internacionalização. Entretanto, com o crescimento do número de antropólogos fora dos países hegemônicos chegamos a uma situação distinta. Apesar disso, a fertilização cruzada internacional tem acontecido dentro de um universo muito limitado, composto de um número restrito de parcerias. É verdade que em locais tais como o sistema universitário norte-americano a diversidade das nacionalidades do corpo docente e dos pesquisadores aumentou nas últimas décadas, um resultado do próprio lugar central dos sistemas científicos, tecnológicos e acadêmicos americanos no mundo globalizado. Mas esse aumento em diversidade, na antropologia e em outras disciplinas, não tem correspondido a um crescimento intenso no consumo de uma produção estrangeira diversificada, fato que indica a normalização do trabalho daqueles a quem Aijaz Ahmad (1994) chamou de “intelectuais étnicos.” Na verdade, não estou tão preocupado com a migração de pessoas e com a contribuição que muitos estudiosos estrangeiros têm feito historicamente ao poder dos centros hegemônicos. Minha principal preocupação é com o que pode ser chamado de migração de textos, conceitos e teorias.

A monotonia da fertilização cruzada internacional não é um problema exclusivo da antropologia. O sociolinguísta Rainer Enrique Hamel, no seu estudo sobre “Language Empires, Linguistic Imperialism, and the Future of Global Languages” (2003), considerou que “pode ser tomado como sintoma do imperialismo científico do inglês o fato que... a maioria de autores de países que falam inglês e de suas antigas colônias que escrevem sobre o mundo como um todo, o fazem sem citar um único texto de língua não-inglesa nas suas vastas bibliografias” (p.20). Esse problema, entretanto, é particularmente interessante quando percebido em uma disciplina que preza a diversidade tão intensamente. A polifonia na produção antropológica deve significar, primeiro, o reconhecimento de uma enorme produção em diferentes locais do sistema mundial, produção que precisa ganhar visibilidade se é que vamos levar a sério o papel da diversidade na construção de discursos mais densos e na complexificação da fertilização cruzada. Em segundo lugar, deve significar uma compreensão das trocas desiguais de informação que ocorrem dentro do sistema mundial de produção intelectual e a conseqüente tomada de posições políticas que pretendam ir além da situação presente em direção a um ambiente mais igualitário e, assim, mais enriquecedor. Finalmente, também deve significar uma crítica intelectual e a ação crítica subsequente sobre os mecanismos que sustentam tais trocas desiguais não só dentro do cenário acadêmico mas também fora dele, envolvendo outras formas de produção de conhecimento, outras cosmopolíticas sobre alteridades.

O presente é mais um momento de reinvenção da antropologia. Desta vez, a mudança não será provocada por outra crise na posição de sujeito das populações nativas, a disciplina já passou por essa experiência, mas por mudanças nos relacionamentos entre antropólogos localizados em diferentes locais do sistema mundial. Steban Krotz (2002: 399) também antevê profundas transformações nessa direção. Para ele,

“apesar dos principais impulsos da produção de conhecimento antropológico continuarem vindo de países onde essa ciência se originou, tais impulsos estão também acontecendo crescentemente em lugares onde vivem aqueles que eram, até pouco, exclusivamente objetos favoritos da antropologia. Isso demanda a criação de novas estruturas de produção de conhecimento que ... não submetam a diversidade cultural a um modelo que pretende ser único e eterno de forma exclusiva”.

Muitas antropologias estão prontas a participar desse novo cenário. De fato, a maior visibilidade internacional delas é um pré-requisito para termos uma comunidade mais heteroglósica e igualitária de antropólogos mundiais e formas mais complexas de criar e circular teoria e conhecimento em nível global. Muito do aperfeiçoamento da antropologia dependerá de como respondermos a essa questão: em uma era de globalização intensa, e depois das fortes críticas epistemológicas e metodológicas dos últimos 15 anos, como podemos estabelecer novas condições de trocas acadêmicas e regimes de visibilidade?

Poder e hegemonia na antropologia

O debate sobre antropologias mundiais procura mostrar a existência de outros locais de produção de conhecimento sobre diversidade, tais como aqueles representados pela experiência da *interculturalidad* (veja Walsh, Schiwy e Castro-Gómez 2002; De la Cadena 2006). Também tem a intenção de criticar a troca desigual de informação e teoria existente internamente à antropologia. Tal desigualdade frequentemente é discutida sob diferentes rótulos: antropologias centrais versus periféricas (Cardoso de Oliveira 1999/2000); antropologias internacionais versus nacionais ou antropologias de construção da nação e antropologias de construção de império (Stocking 1982); antropologias hegemônicas e não-hegemônicas (Ribeiro e Escobar 2002); antropologias do Sul (Krotz 1997); etc. Essas classificações são úteis para pensar as desigualdades existentes, mas precisamos transcender essas dualidades, já que, como diz Verena Stolcke (comunicação pessoal), não são capazes de lidar com ordens transnacionais. Elas também refletem vários tipos de relações de poder. De fato, a circulação internacional de idéias está altamente entrelaçada com relações de poder e ela própria pode “ter o efeito de construir e reforçar desigualdade” (L’Estoile, Neiburg e Sigaud 2002: 23)

A antropologia tem uma longa relação com o poder estatal em todos os países onde é praticada e, em muitos aspectos, a disciplina foi modelada por essas relações. Onde há um regime autoritário, como nos tempos stalinistas na Rússia, a relação antropologia/Estado torna-se mais óbvia (Vakhtin, 2006). Por um lado, elites estatais impõem um controle do potencial crítico da produção e teoria antropológicas. Por outro, convertem a antropologia em uma técnica de controle social, um tipo de engenharia social visando administrar as relações entre minorias étnicas e poderosos governos centrais. Em tempos de guerra, como mencionamos anteriormente, mesmo em regimes

não-autoritários, tais como o norte-americano, a antropologia pode ser chamada a desenvolver papéis similares além de se tornar uma fonte de inteligência sobre o inimigo. O papel da antropologia em processos de construção da nação é bem conhecido e não é preciso estender-se muito sobre ele (para o caso brasileiro, veja, por exemplo, Peirano 1991). É suficiente dizer que antropólogos (re)criam ideologias contraditórias de unidade ou diversidade nacional que são ancoradas na autoridade da produção acadêmica e freqüentemente refletem-se em políticas de aparatos estatais (da educação e cultura ou da administração de conflitos étnicos) e em posições políticas de agentes da sociedade civil, como ONGs. Os dilemas que antropólogos australianos (Toussaint, 2006) estão enfrentando em disputas por terras aborígenes que chegam ao sistema judiciário nacional são um exemplo das formas intrincadas de relações entre antropologia, aparato estatal e a auto-representação da disciplina, principalmente no que diz respeito à autoridade de seu “status” científico *vis-à-vis* conflitos no interior do Estado-nação. Com efeito, a antropologia desenvolveu-se em relação aos interesses nacionais e internacionais sobre o status das populações nativas “encontradas” em territórios tradicionalmente controlados pelos Estados ou em novas áreas coloniais (L’Estoile, Neiburg e Sigaud 2002).

É preciso pensar um pouco mais sobre as relações entre antropologia e construção de império, antropologia e colonialismo. Não obstante trabalhos como os de Asad (1973) e Stocking (1991), ainda necessitamos um estudo que detalhe cuidadosamente os complicados relacionamentos entre a disciplina e administração colonial (Ben-Ari 1999). Por um lado, a antropologia pode ter fornecido apoio a oponentes locais do poder colonial. Por outro, Ben-Ari (*idem*) também argumenta que o conhecimento antropológico, junto com o censo, o mapa e o museu, eram parte do que Anderson (1991: 163) chamou de gramática do estilo colonial estatal de pensar sobre seu próprio domínio. Para Ben-Ari (1999: 388), a questão crucial é entender o lugar da antropologia na construção de taxonomias e discursos coloniais. Na sua análise dos relacionamentos entre colonialismo francês e etnologia francesa, D’Estoile (2002) mostrou como várias pesquisas e instituições educacionais, tais como o *Institute d’Ethnologie* e o *Musée de l’Homme*, foram apoiados pelo aparato colonial francês, em um movimento contínuo de pessoas, informação e conhecimento entre “modos de conhecimento administrativo e discurso científico” com a intenção de legitimar a dominação racional sobre nativos africanos (nota ix).

Essa discussão também traz à tona os limites da antropologia enquanto disciplina universal. A necessidade de separar os vínculos reais ou imaginados entre antropologia e colonialismo em países africanos ou asiáticos (Barnes 1982, Kashoki 1982) conduziu a uma crítica afiada por intelectuais pós-coloniais daquelas regiões. A África representa o melhor cenário para considerar a eficácia do discurso universalista antropológico, mais ainda do que a Índia. Na África, a pretensão universalista da antropologia logo foi relacionada ao eurocentrismo e desenvolveu um debate sobre a necessidade de uma epistemologia africana. Muito mais intensamente do que na Índia, onde o pensamento antropológico foi parte de debates pós-coloniais sobre construção da nação (Visvanathan, 2006), na África a disciplina foi pega entre o isolamento e o nativismo. De todo modo, qualquer pretensão a uma epistemologia nativista é um paradoxo já que, como Mafeje (2001), observou, *d’après* Rabinow, não há nada mais ocidental que a discussão sobre epistemologia. Além disso, alegações de autenticidade cultural e científica podem bem ser um tipo de neo-orientalismo (veja Velho 2006). Abordagens nativistas podem igualmente ser uma reação à existência de um corpo de intelectuais e literatura estrangeiros que mantêm os padrões válidos de interpretação sobre uma dada

cultura ou país. Velho (idem) argumenta que a ausência de Brazilianistas, estudiosos estrangeiros do Brasil, contribuiu para impedir o desenvolvimento de uma abordagem nativista em nosso país.

A existência de uma antropologia – isto é, de uma disciplina que expandiu nos sistemas universitários durante o século XX – totalmente isolada de antropologias hegemônicas ocidentais é uma impossibilidade até em regimes autoritários (veja Vakhtin 2006 e Smart 2006). A antropologia, desde seu começo, é uma cosmopolítica sobre alteridade de origem ocidental. Se o reconhecimento de uma dada afirmação em antropologia depende da sua validade, esta validade, em última instância, depende de sua consagração por uma comunidade de argumentação que é também uma comunidade cosmopolita. Até perspectivas nativistas teriam que passar por esse tipo de processo. É por isso que é impossível acreditar em uma antropologia isolada cuja validade seria inteiramente reconhecida e satisfeita apenas dentro dos limites do Estado-nação. Os exemplos da antropologia na Rússia e na China são, novamente, fortes indicadores de tal condição.

O fato da antropologia ter se expandido da região norte-atlântica para outros cantos do mundo não significa que não possa se beneficiar de suas muitas diferentes versões e das diferentes tensões que ela criou com sistemas locais pré-existentes. Concordo com Shinji Yamashita (1998: 5) quando argumenta que

“se a cultura viaja, como coloca James Clifford (1992), a antropologia também viaja. Através de sua viagem global, ela pode ser enriquecida e transformada pelos seus encontros com diferentes situações locais. Acredito firmemente que a antropologia do século XXI vai ser construída na base de relações ‘glocais’, isto é ‘global-local’ (Robertson 1995), da mesma forma que outras grandes formas de produção cultural são construídas no mundo.”

Mas é também verdade que há diferentes viajantes e formas de viajar. Hierarquias de conhecimentos e de cosmopolíticas são sempre baseadas em hierarquias de poder social e político. A situação indiana traz considerações interessantes. A maneira como a antropologia deslocou formas vernáculas de produção de conhecimento na Índia (Danda 1995) não pode ser entendida sem considerar a geopolítica da língua, conhecimento e prestígio implementada pelo colonialismo britânico que assegurou poder à língua, cultura e ciência do colonizador. O inglês não foi universalmente ensinado na Índia colonial, mas apenas nos níveis mais elevados como a língua da administração, ciência, alta cultura e do sistema universitário (Hamel 2003). Tal situação criou a necessidade de se identificar com a língua do colonizador, de desejá-la e praticá-la se certos agentes e agências quisessem ser vistos como parte da elite. A antropologia foi, desde o princípio, colocada e ensinada em um contexto maior que prefigurou seu próprio poder privilegiado sobre outras cosmopolíticas. Isso é certamente também o caso em países como o Peru, onde a subordinação do conhecimento indígena é a contrapartida da hegemonia das formações acadêmico-econômicas euro-americanas, como coloca de la Cadena (2006). Algumas palavras finais nessa discussão sobre antropologia nativa em contraste com uma antropologia internacional e universal: se há algo que resta é que, no final, o *insider* é um cidadão enquanto o *outsider* não. Estão em jogo os diferentes tipos de responsabilidade social e papéis políticos dos antropólogos. Outros problemas possivelmente associados são de ordem metodológica, sobretudo a respeito da natureza do encontro intersubjetivo na pesquisa de campo e do papel do estranhamento na construção do conhecimento antropológico.

Antropologias de construção de império/antropologias de construção da nação

Uma das dicotomias mais estabelecidas quando os antropólogos pensam a antropologia em escala global pode ser chamada de “dilema de Stocking”. De acordo com Stocking (1982), há antropologias de construção da nação e antropologias de construção de império. A eficácia desta formulação provém do fato de apontar para a amplitude do alcance do trabalho e imaginação antropológicos, dependendo se os antropólogos fazem pesquisa de campo nos seus próprios países ou no exterior. A oposição antropologia *tout court* / antropologia em casa (uma expressão bastante popular nos EUA) indica que para as tais antropologias imperiais a disciplina significa pesquisa no exterior e que fazer pesquisa em “casa” não é valorizado da mesma forma. Mas o dilema de Stocking pode ser superado se pensarmos que, nos tempos modernos, por trás da construção de um império há sempre um Estado-nação. Em verdade, é bem conhecida a importância do colonialismo na criação e reforço de ideologias nacionais nas metrópoles. De fato, antropologias de construção de império são também antropologias de construção da nação, mas o contrário não é verdadeiro. Além disso, tal dicotomia pode criar a impressão que há somente duas opções para as antropologias mundiais. Antropólogos em toda parte estariam restritos a servir à nação ou ao império, o que não é exatamente o caso. Primeiro, há antropologias de construção da diferença. Segundo, há “antropologias nacionais”, tais como a australiana, brasileira, canadense e mexicana, que podem se tornar internacionais sem cair na tentação de virar antropologias de construção de impérios. O antropólogo português João de Pina Cabral (2004: 263), inspirado pela leitura de um livro sobre a antropologia brasileira, menciona a possibilidade de uma quinta tradição antropológica, diferente da americana, britânica, francesa e alemã, uma tradição “que não se sente identificada com qualquer dos projetos imperiais que, historicamente, moveram o desenvolvimento científico.” Archetti (2006) também mostrou que uma antropologia hegemônica, tal como a francesa, poder ser ao mesmo tempo voltada para a construção da nação e de um império. O exemplo japonês é também interessante, pois mostra que uma antropologia pode ser nacional ou imperial ao longo do tempo (Askew 2003), e, hoje, de fato, pós-imperial. Atualmente, a pesquisa antropológica japonesa é bastante internacionalizada, mas não se relaciona com expansão imperial como foi o caso no passado.

O projeto de desenvolver cosmopolíticas acadêmicas pós-imperialistas na América Latina (Ribeiro 2003) aponta para a existência de antropologias pós-nacionais e pós-imperiais nas quais várias reversões de posições de poder são necessárias. Já que parte importante do projeto pós-imperialista é provincializar os Estados Unidos através da crítica, por exemplo, das produções midiáticas e das matrizes ideológicas daquele país, uma das tarefas dos pesquisadores latino-americanos seria gerar conhecimento através da pesquisa de campo sobre questões norte-americanas, principalmente sobre aquelas que prefiguram poderosamente as cosmopolíticas e ideologias de poder e prestígio. Ao mesmo tempo em que precisamos fazer pesquisa sobre os subalternos do Sul, é preciso fazer pesquisa sobre a elite do Norte. Para cima e para o Norte vai o antropólogo. Já que hegemonia é a arte de exercer poder silenciosamente, vamos não apenas deixar os subalternos falarem, vamos fazer os poderosos falarem!

Os relacionamentos entre antropologias e sistemas de poder são complexos já que a antropologia faz, de muitas formas, parte de relações de poder e de constrangimentos muito mais amplos, incluindo os criados pelo desenvolvimento desigual em escala global. Há, por exemplo, sistemas educacionais, acadêmicos e científicos desenvolvidos diferentemente e com acessos distintos a recursos e poder do

Estado-nação. Está claro, entretanto, que tais relacionamentos não podem ser reduzidos a uma disjunção entre antropologias de construção de império e antropologias de construção da nação. Os fatores subjacentes são os tipos de posições, perspectivas e práticas que os antropólogos têm a respeito de grupos e projetos poderosos e não-poderosos. Um modo de olhar esta questão é considerar que a antropologia é boa para prover a certos grupos, poderosos ou não, com conhecimento que “legítima” demandas sobre diversidade étnica e cultural e acesso a recursos naturais e sociais.

Antropologias mundiais pós-imperiais se desenvolverão através da crítica teórica, mas também, e talvez de maneira mais importante, através da atividade política daqueles que se interessem em tais proposições. Antropologias mundiais implicam, por exemplo, na construção de outras condições de conversabilidade através da (re)união de antropólogos e de instituições antropológicas em redes para discutir como fazer com que forças heterogeneizantes da globalização trabalhem em favor de iniciativas heteroglóssicas. Esse o motivo porque Arturo Escobar e eu organizamos um simpósio internacional sobre Antropologias Mundiais, em março de 2003, na Itália, cujo resultado sai publicado em um livro no Reino Unido (Ribeiro e Escobar 2006). Esse é também o motivo porque Paul Little e eu organizamos uma reunião no Brasil, em junho de 2004, que juntou a 14 presidentes de associações antropológicas nacionais e internacionais para discutir e negociar modos mais democráticos de interação global, produção e disseminação de conhecimento. Em ambas iniciativas, contamos com o apoio da Fundação Wenner-Gren para a Pesquisa Antropológica (Nova Iorque). Os presidentes das associações dos seguintes países estiveram presentes na reunião em Recife: Austrália, Brasil, Canadá, França, Índia, Grã-Bretanha, África do Sul e Estados Unidos. O Japão mandou o diretor de relações internacionais da sua associação. Os presidentes das seguintes associações internacionais também lá estiveram: Associação Européia de Antropólogos Sociais, Associação Latino-Americana de Antropologia, Associação Antropológica Pan-Africana e União Internacional das Ciências Antropológicas e Etnológicas. A constatação, por todos, da importância da reunião e o seu entusiasmo demonstraram ser este o momento para criar modos mais horizontais e diversificados de interação e troca em nível global. Em consequência, o Conselho Mundial de Associações Antropológicas (*World Council of Anthropological Associations*) foi criado na reunião de Recife. O CMAA (WCAA) tem como objetivo principal promover intercâmbios mais diversos e equânimes entre antropologias e antropólogos em escala mundial (veja www.wcaanet.org).

A crítica ao desequilíbrio de poder entre antropologias hegemônicas e não-hegemônicas é aqui realizada para irmos além da atual estrutura ossificada, para mostrar que há muitas contribuições possíveis vindas de outras posições e que se pode esperar uma fertilização cruzada mais complexa se formos capazes de construir outras condições de conversabilidade que promovam a criação de uma comunidade transnacional de antropólogos mais heteroglóssica. Em um artigo inspirado por vários debates que ocorreram dentro do coletivo da Rede de Antropologias Mundiais (*World Anthropologies Network*), Eduardo Restrepo e Arturo Escobar escreveram que o projeto de ‘antropologias mundiais’ é uma “intervenção direcionada à implosão dos constrangimentos disciplinares que modalidades subalternizadas da prática e imaginação antropológica têm que enfrentar em nome de um modelo normalizado e normalizante de antropologia” (2004: 2). Há duas noções que ajudam a entender a presente situação. Elas se referem ao que Dipesh Chakrabarty (2000: 28) chamou de ignorância assimétrica e eu chamo de tensão entre provincianismo metropolitano e cosmopolitismo provinciano.

Ignorância assimétrica: provincianismo metropolitano e cosmopolitismo provinciano

Provincianismo metropolitano e cosmopolitismo provinciano são baseados nas relações desiguais existentes na economia simbólica global. Darei uma breve definição de ambas as noções. Provincianismo metropolitano significa a ignorância que centros hegemônicos normalmente têm da produção de centros não-hegemônicos. Cosmopolitismo provinciano significa o conhecimento que centros não-hegemônicos normalmente têm da produção de centros hegemônicos. Essa ignorância assimétrica pode se expressar em situações curiosas, embora comuns, como o fato da história da antropologia universal (i.e. de antropologias hegemônicas) ser conhecida e estudada por antropólogos não-hegemônicos, mas o contrário não ser verdadeiro. Os processos pelos quais as antropologias sem história, para utilizar a expressão irônica e acertada de Krotz, tornaram-se institucionalizadas e cresceram não são ensinados ou, na melhor hipótese, são raramente ensinados até nos seus próprios países. Os clássicos incluem quase exclusivamente a antropólogos estrangeiros.

Em muitos programas de pós-graduação fora do núcleo hegemônico, é obrigatória a capacidade de ler pelo menos duas línguas, além da sua nativa. De fato o provincianismo metropolitano e o cosmopolitismo provinciano podem ser melhor entendidos se considerarmos a questão da língua, sempre bastante complexa quando o que está em jogo é comunicação transnacional. O inglês tem sido a língua mais expansiva nos últimos cinco séculos (Hamel 2003: 16). O sociólogo brasileiro Renato Ortiz, em texto sobre “As Ciências Sociais e o Inglês”, mostra que o inglês mundial está estruturando os debates sociológicos em escala global. Ele também chega à conclusão de que “quanto mais central uma língua no mercado mundial de bens lingüísticos, menor a proporção de textos traduzidos para ela” (p. 27). Nos Estados Unidos e Inglaterra, menos de 5% das publicações são traduções, enquanto na França e Alemanha esse número é cerca de 12%, e na Espanha e Itália ele chega até 20%. Aqui está um importante aspecto da base sociolingüística que sustenta o provincianismo metropolitano. Poderíamos supor que o oposto é verdadeiro: quanto menos importante uma língua, mais traduções haverá para ela. Esta é uma das fontes sociolingüísticas do cosmopolitismo provinciano.

Rainer Enrique Hamel (2003: 24) adverte que “o monolingüismo científico poderia não apenas aprofundar as desigualdades existentes no acesso e difusão de descobertas científicas, mas também ameaçar a criatividade científica e a própria diversidade conceitual, bases do desenvolvimento científico”. Ele vê o perigo de passarmos de “uma forte hegemonia do inglês mundial para um monopólio, de um paradigma de diversidade poliglota, que admite conflito de línguas, para um paradigma monoglota, apenas do inglês” (2003: 25). Se o monolingüismo científico levanta críticas tão amplas e sérias, uma antropologia mono-estilística pode ser considerada como um impedimento para uma antropologia policêntrica global.

A centralidade é um recurso positivo tanto quanto negativo quando lidamos com disciplinas que dependem de interpretação e contexto para aperfeiçoar suas capacidades heurísticas, como é o caso da antropologia. Ela é positiva porque nos grandes centros de produção há as melhores condições de trabalho (salários, bibliotecas, fundos de pesquisa, acesso à disseminação e visibilidade). Ela é negativa frente à redução lingüística, cultural e política que trabalhar para um sistema universitário nacional específico implica (não importa quão grande e diverso seja, não se igualará à diversidade mundial) e por causa do provincianismo metropolitano, um fechamento

lingüístico e sociológico que implica em grande perda de diversidade e de interesse em outras produções. Nesse sentido, se pensarmos na prática da antropologia em escala global, veremos uma enorme capacidade de fertilização cruzada espalhada em diferentes “glocais”, com um potencial de criatividade impossível de ser encontrado em um único lugar. Há evidências sociológicas e lingüísticas que tal criatividade está localizada em e vindo de locais não-hegemônicos, já que o cosmopolitismo provinciano permite uma visão mais diferenciada da disciplina enquanto discurso internacional. Este não é um apelo a ignorar as importantes contribuições que as antropologias hegemônicas fizeram e continuam fazendo para o conhecimento. Ao contrário, mencionei quão de perto a história e a produção da antropologia hegemônica são seguidas em todos os lugares. O que se pretende é deixar clara a necessidade de outras práticas acadêmicas que incluam trocas mais horizontais e que reconheçam que hoje a antropologia é um discurso muito mais diverso do que muitas interpretações norte-atlanticêntricas supõem. Está na hora de lutar por multicentrismos em substituição a um ou poucos tipos de centrismos.

Comentários Finais

Ben-Ari (1999: 402-403), de forma instigante, se refere à importância que criticar o envolvimento antropológico com o colonialismo tem para a carreira acadêmica de diferentes gerações de grupos acadêmicos. Será a noção de “antropologias mundiais” mais um capítulo da “política disciplinar” que se tornou possível por esse momento de globalização exacerbada? Ao mesmo tempo em que é válido dizer que, como em qualquer outro campo, os antropólogos e outros estudiosos também estão à busca de poder, é igualmente necessário reconhecer que na nossa disciplina as críticas têm outros papéis além de serem uma parte da “política eleitoral” do mundo acadêmico (Trouillot 1991) (nota x). Críticas não deveriam ser vistas simplesmente como julgamentos desfavoráveis, mas como perquisições cuidadosas e posicionamentos fundamentais para o avanço de qualquer disciplina e para a constante melhoria das capacidades heurísticas e padrões éticos de seus praticantes. A proposta das “antropologias mundiais” não é uma demanda ressentida, um trampolim para ganhar autoridade sobre a antropologia hegemônica. A pretensão de uma perspectiva nativista foi claramente problematizada neste texto em favor de uma visão abertamente dialógica e heteroglôssica. Além disso, qualquer idéia de “periferia” como fonte essencial de autoridade, alteridade prístina ou de criatividade e radicalismo sem paralelos, está fadada a ser outro tipo de Orientalismo (veja Velho 2006). Se fossemos desenhar um mapa de interconexões e trocas atuais entre antropólogos, e fazer um catálogo de antropólogos mundiais, concordaríamos imediatamente com a afirmação de Johannes Fabian (2006) segundo a qual a “antropologia tem tido sucesso em tornar muitos de seus praticantes em transnacionais, isto é, em cientistas cuja estrutura mental não é mais formatada por uma identidade nacional inquestionável”.

Seria irônico se o projeto das antropologias mundiais fosse visto como a nova capacidade da “periferia” reagir, uma concepção simplista parecida com algumas interpretações sobre os objetivos das críticas pós-coloniais a respeito das antigas metrópoles imperiais. Prefiro pensar que esse é um momento de alargamento do horizonte antropológico que fará a antropologia uma cosmopolítica acadêmica mais rica, uma cosmopolítica capaz de lidar com os novos desafios que surgem no século XXI. Antropologias mundiais provêm uma janela de oportunidades para todos aqueles que (a) sabem que a hegemonia de certo universalismo não é naturalmente dada; (b)

entendem que diferença não é desigualdade; e (c) que a diversidade é um patrimônio da humanidade importante em qualquer atividade e prática humanas.

Neste texto, quis evitar uma abordagem intelectualista dos problemas que a teoria na antropologia tem enfrentado no passado e continua enfrentando hoje. Em lugar disso, escolhi uma perspectiva sociológica a fim de sugerir que desafios e horizontes em teoria antropológica estão embutidos em vários condicionamentos históricos. Meu objetivo foi mostrar que mudar as relações e os fluxos de informação internamente a uma comunidade global de antropologia ainda a ser plenamente desenvolvida é, hoje em dia, uma forma poderosa de mudar orientações teóricas. Duas outras mudanças são igualmente necessárias: aquelas das relações entre antropólogos e segmentos sócio-culturais diferenciados, e as relacionadas à pretensão da antropologia de ser o único discurso universalmente válido sobre alteridade.

Uma disciplina e seus praticantes são obviamente influenciados por contextos históricos, sociais, econômicos, políticos e culturais específicos. Nesse sentido, é importante notar que transformação é uma constante na história da antropologia em qualquer lugar. De fato, a antropologia é uma fênix cuja morte, ou agonia prolongada, tem sido anunciada várias vezes, ao menos desde a década de 1920 quando Malinowski insistiu que os antropólogos fizessem mais trabalho de campo etnográfico tendo em vista um mundo nativo que desaparecia. As muitas mortes e renascimentos da antropologia indicam sua habilidade de se transformar e direcionar sua crítica para si mesma, ampliando e redefinindo seus interesses, atribuições e teorias. A abundância de alternativas internamente à antropologia tornou-se um estímulo poderoso levando a uma reavaliação do destino, campo, objetivos, programas, características e definições da disciplina. As muitas ressurreições e reencarnações da antropologia podem ser entendidas apenas se considerarmos tratar-se de uma disciplina altamente reflexiva que se projeta nos tópicos e assuntos que ela estuda e por eles é retroalimentada. Em consequência, a antropologia está em sintonia fina com as mudanças sociológicas que ocorrem historicamente. No mundo globalizado precisamos ter vozes e perspectivas internacionais mais diversificadas participando em qualquer avaliação das fronteiras do conhecimento antropológico. De fato, o mundo globalizado é o cenário perfeito para a antropologia florescer já que uma das lições básicas da disciplina é respeito à diferença. Uma disciplina que elogia a pluralidade e a diversidade precisa promover tais dinâmicas em seu próprio meio. Este é o momento ideal para as antropologias mundiais.

Notas

i – Inspirados por debates internos à RAM, Marisol de la Cadena e eu organizamos uma sessão na reunião de 2002 da AAA. Arturo Escobar e eu organizamos juntamente um simpósio internacional na Itália, e Paul Little e eu organizamos um encontro no Brasil de 14 presidentes de associações nacionais e internacionais de antropologia a fim de discutir formas de ter uma comunidade global mais plural de antropólogos. Como resultado do simpósio na Itália, Arturo Escobar e eu organizamos um livro sobre Antropologias Mundiais (Ribeiro e Escobar, 2006). Partes do presente texto estão também na introdução do livro que foi escrita com Arturo Escobar. O encontro de Recife foi uma oportunidade de criar o Conselho Mundial de Associações Antropológicas. Sobre o Conselho veja mais adiante.

ii – Mas se bem é certo que a particularidade da antropologia encontra-se na sua história de pensar alteridade e diversidade, ela não pode ser reduzida exclusivamente a isso.

Para muitos antropólogos noções como o “Outro” e “alteridade” são problemáticas. Agradeço a Eduardo Restrepo por me lembrar destas questões.

iii – Esteban Krotz (2002: 353) chama atenção para uma “certa predisposição” de autores que escrevem sobre a história da antropologia, “determinados pela língua, história e cultura de seus países de origem. Por exemplo, o francês Claude Lévi-Strauss considera que a antropologia começou com Rousseau e Durkheim, enquanto a britânica Lucy Mair realça a importância de Adam Smith; por outro lado, o alemão Wilhelm Muhlmann enfatiza o papel particular de Herder, e para o italiano Ernesto de Martino, Giambattista Vico é, naturalmente, de importância especial.”

iv – No começo da década de 1970, Jean Copans (1974: 52) constatou que “a história da etnografia é também a história das relações entre as sociedades européias e as sociedades não-européias”. Ele antecipou que a descolonização teria um impacto na teoria e na prática da disciplina. Archie Mafeje (2001: 49) considerou que “a lição importante a ser tirada da experiência dos antropólogos africanos é que a antropologia tem como premissa uma relação imediata de sujeito/objeto. Se por razões sociais ou políticas essa relação for transformada, os antropólogos poderiam tornar-se incapazes de se auto-conceberem se não redefinirem a si próprios e a sua disciplina”.

v – Antonio Carlos de Souza Lima (2002) mostra como o *indigenismo* mexicano migrou para outros países da América Latina, principalmente para o Brasil.

vi – Esse gráfico baseia-se em um *survey* conduzido durante o encontro “Antropologias Mundiais: Fortalecendo a Organização Internacional e a Eficiência da Profissão”, em junho de 2004, em Recife, Brasil, com a presença de 14 presidentes de associações antropológicas.

vii – No encontro da AAA de 1966, uma moção contra o papel do governo americano no Vietnã causou grande controvérsia; uma outra indicação de quão ideologicamente divididos estavam os antropólogos americanos (Veja Gough 1975).

viii – Ben-Ari (1999: 400) afirma que a literatura de angústia é “agora tida como tão importante para compreender a sociologia do conhecimento quanto as questões mais convencionais de metodologia, estudo da língua ou de como ingressar e obter bons relacionamentos no campo”.

ix – “Na situação colonial, o estudo científico de nativos aparece, junto com ações nas áreas de educação e saúde, como um meio privilegiado para demonstrar simultaneamente a ‘humanidade profunda’ (a preocupação com as populações indígenas e seus costumes) e a superioridade científica do poder tutelar” (L’Estoile 2002: 75-76). A superioridade científica seria um meio pacífico e convincente de mostrar a legitimidade do empreendimento colonial, algo que na França ganhou vida própria em uma Escola Colonial, sustentada pelo governo na primeira metade do século XX, para treinar administradores através de uma educação especializada que poderia dar à colonização “um espírito científico de boa qualidade” (idem: 77).

x – Políticas eleitorais são “uma série de práticas institucionalizadas e relações de poder que influenciam a produção de conhecimento dentro da academia: filiações acadêmicas,

mecanismos de institucionalização, a organização de poder dentro dos e entre os departamentos, o valor atribuído às publicações obrigatórias, e outros temas mundanos que incluem as manobras às quais nós normalmente nos referimos como ‘política acadêmica’, mas vão bem além delas” (Trouillot 1991: 143).

Referências

- Ahmad, Aijaz 1994. "Orientalism and after". In Patrick Williams e Laura Chrisman (orgs.), **Colonial Discourse and Postcolonial Theory**. New York: Columbia University Press, pp. 162-171.
- Albert, Bruce 1995 "O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma Crítica Xamânica da Economia Política da Natureza". **Série Antropologia** no. 174. Brasília. Universidade de Brasília.
- Anderson, Benedict 1991 **Imagined Communities: Reflections on the origins and spread of nationalism**. Londres: Verso.
- Asad, Talal 1973 "Introduction". In Talal Asad (org.), **Anthropology and the Colonial Encounter**. Atlantic Highlands, Humanities Press, pp. 1-19.
- Archetti, Eduardo P. 2006 "How many 'centers' and 'peripheries' in anthropology? A critical view on France". In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Askew, David 2003 "The Debate on the 'Japanese' Race in Imperial Japan: Displacement or Coexistence"? **Japanese Review of Cultural Anthropology** (3): 79-96.
- Barnes, J.A. 1982 "Social Science in India: Colonial Import, Indigenous Product, or Universal Truth?". In Hussein Fahim (org.), **Indigenous Anthropology in Non-Western Countries**. Durham, Carolina Academic Press, pp. 19-34.
- Ben-Ari, Eyal 1999 "Colonialism, anthropology and the politics of professionalization". In Jan van Bremen e Akitoshi Shimizu (orgs.), **Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania**. Hong Kong, Curzon, pp. 382-409.
- Benedict, Ruth 1946. **The Chrysanthemum and the Sword**. Boston: Houghton Mifflin.
- Cardoso de Oliveira, Roberto 1999/2000 "Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies". **Journal of Latin American Anthropology** 4(2)-5(1): 10-30.
- Castells, Manuel 1996. **The Rise of the Network Society**. Cambridge, Blackwell.
- Cheah, Pheng e Bruce Robbins (orgs.) 1998 **Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation**. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Clifford, James 1992 "Traveling Cultures." In L. Grossberg, C. Nelson e P. Treichler (orgs.), **Cultural Studies**. New York e Londres, Routledge, pp. 96-116.
- Copans, Jean 1974 **Antropologia: ciência das sociedades primitivas?** Lisboa, Edições 70.

- Copans, Jean (org.) 1975 **Anthropologie et Impérialisme**. Paris, François Maspero.
- Danda, Ajit K. 1995 **Foundations of Anthropology: India**. New Delhi, Inter-India Publications.
- De la Cadena, Marisol 2006 “The Production of Other Knowledges and its Tensions: from Andeanist anthropology to Interculturalidad?” In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Diamond, Stanley 1964 “A Revolutionary Discipline.” **Current Anthropology** 5: 432-437.
- Escobar, Arturo 1995 **Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World**. Princeton: Princeton University Press.
- Fabian, Johannes 2006 “‘World Anthropologies’: questions”. In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Fahim, Hussein (org.) 1982. **Indigenous Anthropology in Non-Western Countries**. Durham, Carolina Academic Press.
- Goldman, Marcio e Federico Neiburg 2002 “Da nação ao império: a Guerra e os estudos do ‘caráter nacional’”. In Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (orgs.), **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, pp. 187-217.
- Gough, Kathleen 1975. “Des Propositions Nouvelles pour les Anthropologues”. In Jean Copans, **Anthropologie et Impérialisme**. Paris, François Maspero, pp. 17-59.
- Hamel, Rainer Enrique 2003 **Language Empires, Linguistic Imperialism and the Future of Global Languages**. Universidad Autónoma Metropolitana, México. Mimeo.
- Harvey, David 1989 **The Condition of Post-Modernity**. Oxford. Basil Blackwell.
- Hymes, Dell (org.)
 _____ 1969 (1974) **Reinventing Anthropology**. New York: Vintage Books.
- Kashoki, Mubanga E. 1982 “Indigenous Scholarship in African Universities: the Human Factor”. In Hussein Fahim (org.), **Indigenous Anthropology in Non-Western Countries**. Durham, Carolina Academic Press, pp. 35-51.
- Kroeber, Alfred L. (1953) 1970 “Introduction”. In Alfred L. Kroeber (org.), **Anthropology Today**. Chicago. University of Chicago Press, pp. xiii-xv.
- Krotz, Esteban 1997 “Anthropologies of the South. Their rising, their silencing, their characteristics”. **Critique of Anthropology** 17(3): 237-251.

- _____. 2002 **La Otredad Cultural entre Utopía y Ciencia. Un Estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología**. México, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa / Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2006 “Mexican Anthropology’s Ongoing Search for Identity”. In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- L’Estoile, Benoît de 2002. “Ciência do homem e ‘dominação racional’: saber etnológico e política indígena na África Colonial Francesa”. In Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (orgs.), **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, pp. 61-93.
- L’Estoile, Benoît de, Federico Neiburg e Lygia Sigaud 2002 “Antropologia, impérios e estados nacionais: uma abordagem comparativa”. In Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (orgs.), **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, pp.09-37.
- Lévi-Strauss, Claude 1966 “Anthropology: its Achievement and Future”. **Current Anthropology** 7: 124-127.
- Lewis, Diane 1973 “Anthropology and Colonialism”. **Current Anthropology** 14 (5): 581-602.
- Lomnitz, Claudio 2002 “A antropologia entre fronteiras: dialética de uma tradição nacional (México).” In Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (orgs.), **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, pp. 125-158.
- Mafeje, Archie. 2001. “Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition”. In **African Social Scientists Reflections Part 1**. Nairobi, Heinrich Boll Foundation.
- Nkwi, Paul Nchoji 2006 “Anthropology in a Post-Colonial Africa. The survival debate.” In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Ortiz, Renato n.d. “As Ciências Sociais e o Inglês”. Mimeo.
- Peirano, Mariza 1991 “The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case”. **Série Antropologia** no. 110. Universidade de Brasília.
- Pina Cabral, João de 2002. “Uma História de Sucesso: a antropologia brasileira vista de longe”. In Wilson Trajano Filho e Gustavo Lins Ribeiro (orgs.), **O Campo da Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro/Brasília, Contracapa/ABA, pp. 249-265.

- Ramos, Alcida R. 2004 “‘Our knowledge is our trademark’ or Disengaging Ethnography”. Unpublished paper.
- Restrepo, Eduardo e Arturo Escobar 2004 “Other anthropologies and anthropology otherwise: steps to a world anthropology network”. Mimeo.
- Ribeiro, Gustavo Lins 1998. “Cybercultural Politics. Political Activism at a Distance in a Transnational World”. In Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder (Colorado), pp. 325-352
- _____. 2003. **Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo**. Barcelona, Buenos Aires/Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins e Arturo Escobar (orgs.) 2006. **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Ribeiro, Gustavo Lins e Arturo Escobar 2001. “World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power.” Organizers’ Statement. International symposium of the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Mimeo.
- Robertson, Roland 1995 “Glocalization: time-space and homogeneity/heterogeneity.” In Mike Featherstone et al. (orgs.), **Global Modernities**. London, Sage Publications, pp. 25-44.
- Smart, Josie 2006 “In Search of Anthropology in China”. In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Souza Lima, Antonio 2002 “Indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo”. In Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (orgs.), **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, pp. 159-186.
- Stocking, George W. 1982. “Afterword: a View from the Center”. **Ethnos** 47 (1): 173-186.
- _____. 1991 **Colonial Situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge**. Madison. University of Wisconsin Press.
- Suzuki, Peter T.
- _____. 1981 “Anthropologists in the Wartime Camps for Japanese-Americans: a documentary study”. **Dialectical Anthropology** 5 (1): 33-46.
- Toussaint, Sandy

- _____. 2006 “A Time and Place Beyond and of the Centre: Australian anthropologists in the process of becoming”. In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Turner, Terence 1994 “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It”? In David Theo Goldberg (org.), **Multiculturalism: a Critical Reader**. Cambridge, Mass.-Oxford, Blackwell, pp. 406-425.
- Vakhtin, Nikolai 2006 “Transformations in Siberian Anthropology”. In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Velho, Otávio G. 1980 “Antropologia para Sueco Ver”. **Dados. Revista de Ciências Sociais** 23 (1): 19-91.
- _____. 2006 “The Pictographics of *Tristesse*: an anthropology of nation-building in the tropics and its aftermath”. In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Visvanathan, Shiv 2006 “Official Hegemony and Contesting Pluralisms”. In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy e Santiago Castro-Gómez (orgs.)
 _____. **2001. Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.
- Weber, Florence. 2001. “A ciência social em guerra: folclore, história e estado na França (1937-1945). In Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg e Lygia Sigaud (orgs.), **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, pp. 219-234.
- Werbner, Pnina 1997. “Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity.” In Pnina Werbner e Tariq Modood (orgs.), **Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism**. London e New Jersey. Zed Books, pp. 1-26.
- Wolf, Eric R. (1969) 1974 “American Anthropologists and American Society”. In Dell Hymes (org.), **Reinventing Anthropology**. Nova Iorque, Vintage Books, pp. 251-263.
- Wolf, Eric R. e Joseph G. Jorgensen
 _____. 1975 “L’Anthropologie sur le Sentier de la Guerre en Thaïlande”. In Jean Copans (org.), **Anthropologie et Impérialisme**. Paris, François Maspero, pp. 61-93. (78-84).

Yamashita, Shinji.1997. "Introduction: viewing anthropology from Japan." **Japanese Review of Cultural Anthropology** (1): 3-6.

_____. 2006 "Reshaping Anthropology: a view from Japan". In Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar (orgs.), **World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.