

TRANSFORMAÇÕES DISCIPLINARES EM SISTEMAS DE PODER

Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar

Este livro explora a diversidade de antropologias praticadas ao redor do mundo neste início do século XXI. Procura também entender como, graças ao potencial pluralizante da globalização, essa diversidade pode beneficiar os antropólogos em geral. Algumas das mudanças fundamentais que afetaram a disciplina no século XX deveram-se ao fato de seus "objetos de estudo" por excelência, os povos nativos do planeta, terem passado à posição de sujeitos. As várias ondas de crítica que o campo da antropologia sofreu nas últimas décadas nos convencem de que o presente pode trazer um novo momento de reinvenção, desta vez, deflagrado por mudanças nas relações entre antropólogos situados em diferentes pontos do sistema mundial. Um mundo menor tem intensificado as trocas internacionais de conhecimento, daí o nosso entusiasmo com a possibilidade de criar novos termos e condições para uma conversação antropológica global. Nossa intenção com este volume é, justamente, (contribuir para a criação de uma comunidade transnacional de antropólogos;) como tal, faz parte de um

empreendimento maior que chamamos projeto "antropologias mundiais".¹

Abraçamos o projeto porque percebemos nele um imenso (potencial de transformação) seja para diversificar as práticas antropológicas, mantendo, ao mesmo tempo, um sentido unificado do campo, seja para vislumbrar uma "era pós-antropológica" em que se questiona a ideia de uma única antropologia universal. Acreditamos que há muito a ganhar com a abertura da disciplina a novas possibilidades de diálogo e intercâmbio mundiais. No entanto, isso requer substanciais mudanças epistemológicas e institucionais nas práticas atuais. É preciso esclarecer desde já que qualquer movimento inclusivo e participatório que busque aumentar a diversidade está fadado a descontentar quem tem se beneficiado com a sua ausência.

Os antropólogos sempre penderam para o internacionalismo, pois, frequentemente e em muitos lugares, a pesquisa antropológica implica viajar ao exterior. A própria antropologia se desenvolveu com a disseminação e expansão mundial dos sistemas universitários

¹ Confira o site da Rede de Antropologias do Mundo (www.ram-wan.net). Vide também WAN Collective (2003), que apresenta o projeto. Além do simpósio internacional que culminou com o presente volume, outros encontros relacionados com o projeto foram sessões na reunião de 2002 da Associação Americana de Antropologia, no Primeiro Congresso de Antropologia da América Latina (Argentina 2005) e no Congresso Colombiano de Antropologia (2005), além de conferências e debates na Austrália, no México, na China e no Japão. Em 2004, em Recife, Gustavo Lins Ribeiro e Paul Little organizaram um encontro, financiado pela Fundação Wenner-Gren, com 14 representantes de associações de antropologia para discutir a cooperação global na disciplina. Compareceram os presidentes das associações de Austrália, Brasil, Canadá, França, Grã-Bretanha, Índia, África do Sul e Estados Unidos. O Japão enviou o diretor de relações internacionais de sua associação. Estiveram também presentes os presidentes da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (Easa), da Associação Latino-Americana de Antropologia (ALA), da Associação Antropológica Pan-Africana e da União Internacional de Ciências Etnológicas. O entusiasmo desses representantes demonstrou que era tempo de criar modos de interação e intercâmbio mais horizontais a nível global. Esse encontro resultou na criação do Conselho Mundial de Associações Antropológicas (WCAA), cujo principal objetivo é promover intercâmbios mais diversificados de antropólogos do mundo todo (ver os termos do acordo do WCAA em www.wcaanet.org).

ocidentais, e esta nossa discussão não é a primeira a focalizar a dimensão internacional da disciplina,² embora difira das anteriores em quatro pontos principais. Primeiro, acreditamos que a globalização abre oportunidades heterodoxas ao mundo acadêmico. Segundo, cremos que uma ação política conjunta poderá gerar uma comunidade de antropólogos mais heteroglósica, democrática e transnacional. Terceiro, não mantemos aqui um ponto de vista nacional específico. Quarto, acreditamos que só será possível entender a dominância de alguns estilos de antropologia se os associarmos às relações desiguais de poder. Tal perspectiva pode muito bem ser fruto de nossas localizações e experiências no sistema acadêmico mundial. Ambos fizemos doutorado em universidades dos Estados Unidos. Um de nós, Escobar, há muito trabalha em universidades norte-americanas, embora esteja fortemente vinculado com a antropologia colombiana; o outro, Ribeiro, tem um longo trabalho em universidades brasileiras, embora mantenha fortes laços com a antropologia norte-americana.

Sistemas mundiais em transformação: antropologias e diversidade

O uso da noção de "sistema mundial" de Wallerstein para a análise da questão do caráter das ciências sociais e da academia sugere que também elas são estruturadas por relações de poder e pela expansão do capitalismo eurocêntrico (Gulbenkian Commission, 1996). Esse argumento geopolítico e epistemológico pode se refletir, por exemplo, em noções como "antropologias periféricas" (Cardoso de Oliveira, 2000) e "antropologias do Sul" (Krotz, 1997). Mais recentemente, o antropólogo japonês Takami Kuwayama (2004a), inspirado na noção de "sistema mundial da antropologia"

² Ver, por exemplo, Cardoso de Oliveira (2000), Fahim (1982), Kroeber (1953) e o volume 47 de *Ethnos*, de 1982.

do antropólogo sueco Thomas Gerholm (1995), argumentou que os Estados Unidos, a Grã-Bretanha e, em menor escala, a França constituem o núcleo de tal sistema: "Mesmo havendo diferenças internas, seu poder coletivo é tal que os outros países, inclusive no resto da Europa, foram relegados à periferia" (Kuwayama, 2004a, p. 9). E disse mais:

Simplemente, o sistema mundial da antropologia define a política de produção, distribuição e consumo do conhecimento sobre outros povos e culturas. Os especialistas influentes dos países centrais estão na posição de decidir que saberes merecem reconhecimento e atenção. O sistema de avaliação por pares adotado por periódicos de prestígio reforça essa estrutura. Assim, não importa quão significativo e valioso seja o conhecimento produzido na periferia, ele está fadado a ficar enterrado localmente, a menos que siga os padrões e as expectativas do centro (Kuwayama, 2004a, p. 9-10).

Kuwayama não acredita em explicações que atribuem à barreira linguística o principal empecilho para a disseminação do conhecimento produzido na periferia. Ciente dos problemas que surgem de leituras dualistas, ele reconhece a complexidade das relações internas e externas aos centros e periferias e a existência de elites na periferia que mantêm estreitas ligações com as do centro.

A abordagem do sistema mundial foi enriquecida recentemente com outras duas perspectivas importantes: a dos projetos de "geopolítica do conhecimento" e da "provincianização da Europa". O primeiro foi desenvolvido por Walter Mignolo (2000, 2001, 2002) e faz parte de uma crítica radical às leituras eurocêntricas sobre a modernidade baseada nos conceitos de "pensamento fronteiro" e "colonialidade do poder" (ver uma apresentação detalhada desta perspectiva em Escobar, 2004b). Mantendo um estreito diálogo com o sociólogo peruano Aníbal Quijano e com o filósofo argentino Enrique Dussel,³ Mignolo relaciona a geopolítica econômica com a

³ Ver, por exemplo, Quijano (1993) e Dussel (1993).

geopolítica do conhecimento para enfatizar a ideia de que o lugar de enunciação das disciplinas tem uma marca geopolítica. Só é possível transcender o eurocentrismo se abordarmos de fora o sistema mundial colonial moderno, ou seja, a partir das diferenças coloniais (a face oculta da modernidade). Resulta dessa operação a possibilidade de adotar a diversidade epistêmica como um projeto universal, ou seja, algo passível de ser chamado de "diversalidade", neologismo que reflete a tensão construtiva entre a antropologia vista como universal e múltipla.

Embora o projeto das antropologias mundiais (incorpore a "diversalidade" como noção-chave para a fertilização cruzada global,) também o associamos à tentativa de Dipesh Chakrabarty de "provincianizar" a Europa, isto é, mostrar como o pensamento e a experiência europeus são expressões específicas e historicamente localizadas e não universais, como em geral se presume. Para Chakrabarty (2000, p. 16), "o pensamento europeu é ao mesmo tempo indispensável e inadequado para ajudar a pensar as experiências das nações não ocidentais com a modernidade política". Embora um dos seus objetivos seja transcender a modernidade eurocêntrica, ele afirma que o projeto de provincianizar a Europa

[...] não se faz com a rejeição simplista e descuidada da modernidade, dos valores liberais, da ciência, razão, narrativas mestras, explicações totalizantes, etc...[...] Não pode advir da postura que toma razão/ciência/universais, traços definidores da modernidade da Europa, simplesmente como "culturalmente específicos" e, portanto, restritos às culturas europeias. O que importa não é asseverar que o racionalismo iluminista em si mesmo nunca é razoável, mas sim documentar como [...] a sua "razão", que nem sempre foi autoevidente para todos, passou a ser vista como uma obviedade muito além do seu lugar de origem (Chakrabarty, 2000, p. 42-43).

Com sua postura dialógica, Chakrabarty (2000, p. 5) evita uma posição romântica, dualista, porque reconhece que, sem os universais do Iluminismo, "não haveria ciência social que

pudesse abordar questões modernas de justiça social". No entanto, ele também sublinha o fato de que, num mundo acadêmico globalizado, é problemático traduzir uma multiplicidade de formas de compreender a vida em termos das categorias universalistas europeias.

São esses debates que informam a nossa compreensão sobre as antropologias mundiais, que ecoam por todo este volume e também nos situam logo em campos de poder global, isto é, em espaços moldados por trocas desiguais entre centros hegemônicos e não hegemônicos. A propósito, vemos o projeto de antropologias mundiais como uma oportunidade de estabelecer e consolidar novos modos de pôr diferentes antropologias em relação, modos esses que virão enriquecer a teoria mais do que é possível na presente estrutura ossificada do sistema mundial antropológico, que inibe formas mais complexas de fertilização cruzada.

Como muitos dos colaboradores deste volume deixam claro, um problema generalizado é ignorar a magnitude, a complexidade e a diversidade da produção antropológica internacional. Como é possível fazer uma síntese bem informada das contribuições das antropologias mundiais para a epistemologia, a teoria e a metodologia se sabemos tão pouco sobre elas? Tal ignorância é um ponto nevrálgico do problema atual. É por isso que o projeto de antropologias mundiais requer iniciativas concretas para que se tenha consciência de outras vertentes do conhecimento antropológico e se dê visibilidade a elas.⁴ As atuais tecnologias de informação e comunicação possibilitam um intercâmbio mais horizontal entre as antropologias do mundo e, conseqüentemente, modos mais complexos de intercâmbio.

Entretanto, é preciso enfatizar que, dados os seus objetivos últimos, é mais apropriado considerar o projeto de antropologias

⁴ Ver nota 1.

mundiais em termos de uma instância teórica e política chamada "interculturalidade" do que em termos de multiculturalismo. Vejamos o que diz Néstor García Canclini (2004, p. 15, grifos nossos) sobre isso:

As concepções multiculturais admitem a diversidade de culturas, sublinham suas diferenças e propõem políticas relativistas de respeito que muitas vezes reforçam a segregação. Ao contrário, a interculturalidade se refere a confronto e enredamento, ao que acontece quando coletividades criam relações e trocas. Os termos pressupõem dois modos (diferentes) de produção do social: *multiculturalidade* presume a aceitação do heterogêneo; *interculturalidade* implica que os diferentes são o que são em negociações, conflitos e empréstimos recíprocos.

Sobre isso defendemos a ideia de que todas as antropologias (inclusive, claro, as hegemônicas) são capazes de contribuir dialogicamente para a construção de um conhecimento mais transnacional e heteroglóstico. Não queremos dizer que a pluralização do poder, de histórias e de conhecimento seja um objetivo em si mesmo, mas é um passo na direção de uma política pós-identitária (Clifford, 1998) sob a chancela da diversalidade.

Não pretendemos propor um modelo abstrato do que deveriam ser as antropologias mundiais, mas sim provocar debates e novos modos de interação entre estudiosos e todos aqueles interessados na "diversalidade", sugerindo oportunidades sociais e políticas, além de meios que possibilitem o surgimento de formas mais complexas de praticar a disciplina a nível global. Mesmo que quiséssemos, não poderíamos escrever uma síntese das contribuições plurais de histórias desconhecidas ou de colaborações que ainda estão por vir. Este livro é um dos poucos em que se discute a variedade das antropologias mundiais. Precisamos de muitos outros para tornar visíveis ao público global as "antropologias sem história", para usar a expressão irônica de Esteban Krotz (1997, p. 240), e o que elas podem oferecer para construir um conhecimento antropológico

plural. É preciso também promover iniciativas mais heterodoxas de construção de redes e publicações profissionais (principalmente traduzidas para o inglês) se quisermos tirar vantagem da diversidade global do nosso campo de conhecimento. Em suma, em vez de oferecer suposições puramente teóricas sobre o que deveriam ser as antropologias mundiais, propomos que será mudando as práticas de comunicação e os modos de intercâmbio entre os antropólogos mundiais que virão as mudanças necessárias para enriquecer os horizontes epistemológicos, teóricos, metodológicos e políticos da disciplina.

Nosso projeto não visa tornar as antropologias hegemônicas mais complexas; ao contrário, almeja criar outros ambientes propícios à (re)produção da disciplina, ambientes esses em que a "diversalidade" possa gerar um conjunto mais rico de perspectivas antropológicas. Nosso ponto de vista crítico sobre a monotonia e a parcialidade da atual paisagem antropológica internacional, do modo como tem sido estruturada pelas forças hegemônicas, provém da convicção de que assumir a própria diversidade é uma estratégia (política, acadêmica) crucial das antropologias para se reproduzir e crescer em um mundo globalizado. Por que priorizar heterogeneidade e diversidade e não homogeneidade e uniformidade na antropologia? Porque não apenas somos profissionalmente sensíveis a questões de diferença cultural e política, mas também, como acadêmicos, sabemos que a diversidade e a criatividade se alimentam mutuamente, e que um acervo maior de perspectivas diferentes significa uma maior capacidade de invenção.⁵

O projeto antropologias mundiais tem por objetivo (pluralizar as visões sobre a antropologia em uma conjuntura em que prevalecem os discursos hegemônicos,) centrados no Atlântico Norte, sobre a diferença. Ele deriva da convicção de que estamos no

momento certo para discutir as transformações que o campo vem experimentando pelo mundo afora. Em suma, como conceito, projeto e livro, "antropologias mundiais" contribui para a articulação de antropologias diversificadas mais conscientes das condições sociais, epistemológicas e políticas de sua própria produção. É com isso em mente que este volume tem dois propósitos interligados: primeiro, examinar criticamente a disseminação internacional da antropologia como um conjunto mutável de discursos e práticas dentro e através de campos de poder nacionais e internacionais; segundo, contribuir para o desenvolvimento de uma paisagem plural de antropologias que seja menos estruturada pelas hegemônias metropolitanas e mais aberta ao potencial heteroglóssico da globalização. Percebemos esse esforço também como parte de uma (antropologia crítica da antropologia, que descentraliza, reistoriciza e pluraliza o que tem sido visto até agora como "antropologia").

Transformações disciplinares

Há sempre ligações íntimas entre sistemas mundiais de poder, desenvolvimento da teoria social e mudanças em disciplinas específicas, como a antropologia. Nas últimas décadas, diversas críticas à antropologia nos deram uma nova consciência dessas inter-relações. Desde seu começo, essa disciplina esteve profundamente ligada às dinâmicas do sistema mundial, através de questões como colonialismo, imperialismo, construção da nação e o papel cambiante da alteridade em contextos nacionais e internacionais. Como afirma Krotz (1997), a antropologia reflete as "estruturas de alteridade" regionais, nacionais e internacionais. A conexão entre a antropologia e a política mundial está presente em todas as antropologias, muitas vezes de maneiras contrastantes, e se aplica de modo especialmente pungente às antropologias hegemônicas. Chamamos antropologias hegemônicas a um conjunto de formações

⁵ Ver, por exemplo, Lévi-Strauss (1987).

discursivas e práticas institucionais associadas à normalização da antropologia acadêmica, principalmente nos Estados Unidos, no Reino Unido e na França (Restrepo; Escobar, 2005).

É bem conhecida a crise das antropologias hegemônicas depois dos anos 1960, vinda na esteira da descolonização, das lutas anti-imperialistas, do movimento pelos direitos civis e da ascensão de nacionalismos no Terceiro Mundo. A “era da inocência” da antropologia (Wolf, 1974) chegou ao fim à medida que a relação entre conhecimento e poder ficou mais explícita. As críticas à antropologia tornaram-se uma “literatura da angústia” (Ben-Ari, 1999, p. 400), intensificando a ambivalência da autorrepresentação da antropologia (Wolf; Jorgensen, 1975) como aliada do imperialismo (Gough, 1975), como filha da violência (Lévi-Strauss, 1966), ou como um campo revolucionário sempre pronto para questionar o complexo de superioridade do Ocidente (Diamond, 1964 *apud* Wolf; Jorgensen, 1975). Os críticos mais sagazes questionaram os fundamentos epistemológicos, institucionais e políticos da antropologia anglo-americana. Alguns chegaram a pôr em xeque a permanência da “antropologia departamental” e lançaram uma discussão sobre a possibilidade de uma prática antropológica não acadêmica.⁶ Outros reivindicaram uma antropologia emancipatória que partiria do reconhecimento de que todas as tradições antropológicas são mediadas pela cultura e situadas pelo contexto (Scholte, 1974). Tais esforços representaram uma antropologia crítica da antropologia e, nessa medida, podemos encontrar neles a noção de “antropologias mundiais” em estado nascente.⁷

Posteriormente, outros críticos argumentaram em favor de uma práxis antropológica radical que fosse sensível às lutas de libertação dos povos do Terceiro Mundo (por exemplo, Harrison,

⁶ Ver as contribuições de Hymes, Scholte e Diamond em Hymes (1974).

⁷ Para uma análise mais contemporânea desse tema, ver Ben-Ari (1999), Mafeje (2001), Trouillot (1991) e van Bremen e Shimizu (1999a).

1991) ou ao desenvolvimento de uma antropologia “indígena” como um corretivo parcial do eurocentrismo da disciplina (por exemplo, Fahim, 1982). Mais bem conhecidas são as análises e propostas dos anos 1980, com seus apelos à reflexividade, ao questionamento da autoridade etnográfica e a inovações na “escrita da cultura” (Clifford; Marcus, 1986; Marcus; Fischer, 1986) e cujo alvo eram as representações inerentes às etnografias realistas. O momento “pós-moderno”, como foi chamado por alguns de seus críticos, influenciou toda uma vertente crítica do objetivismo predominante e das concepções normativas e essencialistas de “cultura”, ao mesmo tempo em que enfatizava o caráter discursivo, historicizado e polifônico de qualquer “fato cultural” (por exemplo, Comaroff; Comaroff, 1992; Dirks; Eley; Ortner, 1994, p. 3-4; Gupta; Ferguson, 1997a; Page, 1988; Rosaldo, 1989).

Vistas em retrospecto, essas críticas eram limitadas. Como afirmou o antropólogo sul-africano Archie Mafeje (2001), em geral, elas tomavam como dado o ambiente acadêmico em que se inseria a antropologia e abrigavam práticas acadêmicas também tomadas como dadas.⁸ A maioria daqueles críticos ignorou o papel dos colonizados na descolonização de formas de conhecimento e, em geral, silenciou sobre as antropologias não hegemônicas (Mafeje, 2001). As críticas feministas ao livro *Writing Culture* (Clifford; Marcus, 1986) apontaram algumas dessas falhas, incluindo o debate que se seguiu sobre a etnografia feminista (Behar; Gordon, 1995; Gordon, 1988, 1991; Knauft, 1996; Visweswaran, 1994). Com razão, seguidores dessa tendência combinaram percepções da antropologia feminista-marxista, da crítica à epistemologia da teoria feminista e da chamada antropologia pós-moderna com a crítica social vinda de mulheres negras e do Terceiro Mundo. Ao perguntar “o que significa ser mulher escrevendo sobre cultura?”, elas juntaram à reflexão epistemológica crítica – incluída aí a relação

⁸ Ver também Fox (1991) e Kant de Lima (1992).

entre antropologia e feminismo (ecoando um argumento anterior de Strathern, 1987) – a uma reflexão política sobre as relações de poder entre mulheres. Foram passos importantes na direção de uma perspectiva de antropologias mundiais.

De modo geral, a questão da diversidade de antropologias não foi tratada adequadamente pelas análises críticas anteriores. Por exemplo, a fertilização cruzada a nível internacional tem ocorrido em um universo limitado de trocas. Embora haja maior diversificação das nacionalidades de acadêmicos e pesquisadores em alguns lugares (na academia norte-americana, por exemplo), raramente se dá a incorporação ativa das diversas produções e teorias antropológicas. Esse ponto é crucial porque, como afirma Krotz (2002, p. 399),

[...] apesar de os principais impulsos para a produção de conhecimento antropológico continuarem a vir de países onde essa ciência se originou, tais impulsos também ocorrem, cada vez mais, em locais onde vivem aqueles que até recentemente eram os objetos antropológicos favoritos. Isso requer a criação de novas estruturas de produção de conhecimento que [...] não subordinem a diversidade cultural a um modelo [único].

Antropologias e transnacionalismo

Em maior ou menor grau, grande parte das antropologias sempre foi transnacional. Mas, como afirma Eduardo P. Archetti (neste volume), a consolidação de uma “antropologia internacional” tem vindo geralmente do centro e não das periferias. No entanto, as diversas histórias de imersão das antropologias mundiais em processos transnacionais – e as mutações disciplinares que daí resultaram – não se acomodam facilmente numa simples narrativa de imposição, difusão, empréstimos, adaptação ou contestação. A dinâmica transnacional no sistema mundial opera como

mecanismo tanto de unificação quanto de diferenciação, dependendo de vários fatores, desde a construção da nação e de estruturas nacionais de alteridades até a criação de instituições e oportunidades de intercâmbio. Limitamo-nos agora a comentar os aspectos mais gerais do transnacionalismo na antropologia.

Na Rússia, no Japão e na China – e, na América Latina, no Peru e no México –, temos casos que ilustram a dinâmica transnacional da antropologia e sua relevância para as antropologias mundiais, como nos capítulos deste volume, respectivamente, de Nikolai Vakhtin, Shinji Yamashita, Josephine Smart, Marisol de la Cadena e Esteban Krotz. A famosa Expedição Jesup ao Pacífico Norte (1897-1902), sob a liderança de Franz Boas, é um dos primeiros e reveladores exemplos do papel das conexões internacionais no desenvolvimento de uma antropologia nacional. Naquele período, a etnologia ocidental e a russa desenvolviam-se juntas, reforçando-se mutuamente. Então, de 1917 a 1989, alterou-se substancialmente essa dimensão transnacional. O que ocorreu na Rússia durante o período soviético foi um tipo totalmente diferente de antropologia cujos avatares mudavam com os regimes políticos. Depois do colapso da União Soviética, um número relativamente grande de pesquisadores estrangeiros chegou à Sibéria, o que, de novo, mudou a pesquisa antropológica em muitos aspectos, desde os objetos de estudo aos paradigmas teóricos, afetando de diversas maneiras a antropologia siberiana. Em vez de apenas um conjunto de projetos puramente ocidentais se autoafirmando, essas diversas práticas parecem ter levado a uma maior pluralidade antropológica.

Talvez não haja um caso tão claro como o do Japão, em que império, nação e transnacionalismo se interconectaram para promover uma trajetória antropológica diferente. Aí não existe ligação direta entre, digamos, uma influência internacional e o rumo que a antropologia tomou. Apesar de sua orientação ocidental, a antropologia japonesa desenvolveu uma entidade distinta que

muitas vezes passou despercebida até mesmo pelos antropólogos ocidentais que trabalhavam no Japão.

Embora o crescimento das antropologias chinesas tenha sido muito mais limitado, elas também foram marcadas pela interação do nacionalismo com o transnacionalismo e pelas reações à hegemonia ocidental. Um fator importante tem sido uma ambivalência para com a antropologia, motivada por sua origem ocidental. Como Smart apresenta em seu capítulo, apesar da crescente internacionalização da antropologia chinesa depois dos anos 1980, não há um caminho linear que leve à sua integração a uma disciplina dominada pelo Ocidente. Pelo contrário, continuam a atuar as forças que empurram o campo para uma indigenização baseada em prioridades nacionais, em particular a que privilegia o desenvolvimento rural e os estudos de minorias étnicas.

As antropologias no México e no Peru têm sido bastante influenciadas por conexões com as antropologias hegemônicas, especialmente dos Estados Unidos. Menos conhecido é o fato de também serem muito moldadas pelas redes que surgiram de experiências latino-americanas. A presença significativa de povos indígenas e de projetos potentes de construção da nação, paralelamente aos persistentes debates sobre raça e cultura em ambos os países, permitiu o desenvolvimento de instituições nacionais e transnacionais que condicionaram substancialmente as suas antropologias. Como nos mostra de la Cadena, um de seus elementos formativos foi a articulação, a partir dos anos 1920, de uma rede interamericana de intelectuais concentrados, principalmente, no Peru e no México. Reuniram-se, em torno de projetos como o anti-imperialismo, o indo-americano ou o indigenista com base num passado pré-colombiano e hispânico comum.

As interseções entre essa rede e as antropologias norte-americana e francesa eram complexas, mas tiveram consequências

para todas as partes envolvidas. Por exemplo, houve um ir e vir entre noções latino-americanas de mestiçagem e teorias estadunidenses de "aculturação". Uma abordagem diferente das histórias dessas duas antropologias latino-americanas indica que, embora tenham, de fato, tomado emprestadas e adaptado noções de suas congêneres hegemônicas, ambas tiveram momentos de autonomia, criatividade e independência, ou seja, momentos como "antropologias mundiais". Atualmente, as redes interamericanas de política indígena, com suas agendas radicais, trazem à mesa de discussão uma política de antropologias mundiais cuja relevância talvez seja maior do que a daquelas vindas dos centros.

Os casos discutidos neste volume sustentam bem a proposta de Kirin Narayan (1993, p. 671) de que os antropólogos são mais bem-vistos "em termos de identidades movediças num campo de relações de poder e de comunidades que se interpenetram". Alguns desses casos mostram que, embora as antropologias sempre tenham tido uma inclinação para o transnacionalismo, foram no passado incapazes de explorar o vasto potencial criado pela globalização da disciplina. As condições atuais são propícias ao florescimento das antropologias mundiais. Esperamos que fique cada vez mais claro que, independentemente de ser a Rússia, o Japão, a China, o México ou o Peru, o que importa não é manter dicotomias como ocidental e não ocidental, centro e periferia, mas, como nos diz Yamashita (neste volume), considerar e criar espaços comuns onde as antropologias têm se encontrado e podem se encontrar no futuro para promover a pluralização da disciplina, ainda que sob a pressão de hegemonias específicas. Se seguirem esse roteiro, as redes e os eventos transnacionais poderão ser elementos importantes para o avanço da perspectiva das antropologias mundiais.

Relações desiguais: provincianismos e cosmopolitismos invertidos

É impossível haver antropologias totalmente isoladas das antropologias ocidentais, mesmo em regimes autoritários, como exemplificam, mais uma vez, os casos da China e da Rússia em vários momentos da história. Até mesmo perspectivas nativistas tiveram que passar por um processo de validação, em grande parte, mediado pelo Ocidente. Em contrapartida, o fato de a antropologia ter se expandido do Atlântico Norte a outros cantos do globo não quer dizer que ficou imune às influências de seus muitos desdobramentos em toda parte. Concordamos com Yamashita (1998, p. 5) que, “se as culturas viajam, como diz James Clifford (1992), a antropologia também viaja. É viajando pelo mundo que ela se enriquece e se transforma através dos encontros com diversas situações locais”. Mas também é certo que há diferentes viajantes e maneiras de viajar. As hierarquias do conhecimento apoiam-se em hierarquias de poder social e político. Além disso, é preciso lembrar que a circulação internacional de ideias pode “ter o efeito de construir e reforçar a desigualdade” (L’Estoile; Neiburg; Sigaud, 2002, p. 23).

Muitas vezes classifica-se a troca desigual de informações e a diversidade antropológica com diferentes rótulos: antropologias centrais *versus* antropologias periféricas (Cardoso de Oliveira, 2000); antropologias da construção da nação e da construção de impérios (Stocking, 1982); antropologias hegemônicas e não hegemônicas (Ribeiro; Escobar, 2003); antropologias do Sul (Krotz, 1997), e assim por diante. Tais classificações ajudam a pensar as características das desigualdades que existem. Porém, como Verena Stolcke comentou durante o nosso simpósio, não são suficientes para entendermos os ordenamentos transnacionais de hoje.

É o caso, em especial, da conhecida divisão que fez Stocking (1982) entre as antropologias da construção da nação e as da

construção de impérios, o que significa que os praticantes das chamadas antropologias imperiais preferem pesquisar fora a trabalhar “em casa”. O papel da antropologia na construção da nação é bem conhecido (sobre o caso brasileiro ver, por exemplo, Peirano 1991a). Basta dizer que os antropólogos, ancorando-se na autoridade acadêmica, contribuem muitas vezes para (re)criar ideologias da unidade ou da diversidade nacional refletidas nas políticas educacionais e culturais e nas intervenções dos Estados e organizações não governamentais. Como bem demonstra Sandy Toussaint em seu capítulo, os dilemas que os antropólogos australianos enfrentam quanto à sua autoridade nas demandas territoriais dos aborígenes exemplificam as complexas relações entre a antropologia, o aparelho estatal e a autorrepresentação da disciplina, principalmente no que toca ao seu *status* científico.

Além disso, é possível transcender os limites dessa divisão de Stocking se lembrarmos que, nos tempos modernos, por trás da construção de um império há sempre um Estado-nação. De fato, os antropólogos da construção de impérios também são antropólogos da construção da nação, embora a recíproca não seja necessariamente verdadeira. E mais, há casos em que “as antropologias nacionais” se internacionalizam sem se tornarem antropologias da construção de impérios, como ocorre na Austrália, no Brasil, no Canadá e no México. Ao escrever sobre a antropologia brasileira, o antropólogo português João de Pina Cabral (2004, p. 263) sugere uma quinta tradição, distinta da americana, britânica, francesa e alemã, uma tradição “que não se identifica com nenhum dos projetos imperiais que, historicamente, movimentaram o desenvolvimento científico”. Eduardo P. Archetti, neste volume, também mostra que uma antropologia hegemônica como a francesa pode ao mesmo tempo estar orientada para a construção da nação e do império. O exemplo japonês é interessante porque demonstra que uma antropologia específica pode com o tempo variar entre nacional e

imperial – e, hoje em dia, até mesmo pós-imperial – dependendo de constrangimentos externos (Askew, 2003).

Isso significa que é possível conceber o desenvolvimento de antropologias pós-nacionais e pós-imperiais baseadas em importantes reversões de poder (Ribeiro, 2003). Nos casos latino-americanos, dada a necessidade de “provincianizar” os Estados Unidos, podemos imaginar projetos de pesquisa que focalizem sujeitos estadunidenses, principalmente os que põem em prática ideologias de poder e prestígio. Já é tempo de latino-americanos pesquisarem as elites do Norte, estudando “para cima” em mais de um sentido (Ribeiro, 2003, 2005). De outro ângulo, ao confrontar a dicotomia de Stocking, Otávio Velho (em seu capítulo) mostra preocupação com a possibilidade de ela gerar perspectivas neo-orientalistas que tratem as “antropologias nacionais” como fonte de alternativas e conhecimento *sui generis*. É como se, em face de certa crise de imaginação do centro, a inventividade da periferia fosse a solução para mais uma rodada de hegemonia norte-atlântica.

Nossa crítica das trocas desiguais entre antropologias, distinta das posições exotizantes, pretende ir além das estruturas de poder com o intuito de abrir caminho para as fertilizações cruzadas, dialógicas e heteroglóssicas que emergem das muitas outras posições de sujeito que já existem. Em certos níveis, ainda há um modelo de antropologia sem marca, normalizado e normalizante, que milita contra esse projeto e cria um tipo de ignorância assimétrica (Chakrabarty, 2000). Vemos tal assimetria nos termos da tensão entre o que chamamos “provincianismo metropolitano” e “cosmopolitismo provinciano”.

(O provincianismo metropolitano é a ignorância que têm os antropólogos dos centros hegemônicos sobre a produção de conhecimento dos praticantes de lugares não hegemônicos, enquanto o cosmopolitismo provinciano se refere ao conhecimento muitas

vezes exaustivo que têm as pessoas de lugares não hegemônicos sobre a produção dos centros hegemônicos.) Essa ignorância assimétrica se expressa no fato de (o desenvolvimento das “antropologias sem história” não ser ensinado nos centros hegemônicos) – e, muitas vezes, nem nos próprios países dessas antropologias –, enquanto (a história das antropologias universais (isto é, hegemônicas) é estudada em profundidade nos lugares não hegemônicos) onde os “clássicos” incluem apenas o trabalho de antropólogos estrangeiros.

É preciso entender o provincianismo metropolitano e o cosmopolitismo provinciano em relação ao problema do idioma. O sociólogo brasileiro Renato Ortiz (s.d., p. 27) mostrou como a língua inglesa enquadrou os debates sociológicos ao redor do mundo e concluiu: “Quanto mais central for uma língua no mercado mundial de bens linguísticos, menor será a proporção de textos traduzidos para ela”. Segundo Ortiz, nos Estados Unidos é no Reino Unido, menos de 5% das publicações eram traduções de outras línguas. Já na França e na Alemanha, esse número subia para 12%, enquanto na Espanha e na Itália ia aos 20%. Isso indica a base sociolinguística do provincianismo metropolitano.

Sem dúvida, o inglês se tornou uma língua hegemônica e o maior veículo de comunicação intelectual do mundo. No entanto, isso não pode nos levar a esquecer a existência e os importantes papéis dos mercados linguísticos regionais, digamos, em espanhol, árabe ou chinês. A diversidade linguística é parte de qualquer projeto de antropologias mundiais. Como alertou Rainer Enrique Hamel (2003, p. 24), “o monolinguismo científico não só pode aprofundar as desigualdades que já existem no acesso e difusão de descobertas científicas”, mas também ameaçar a criatividade e a diversidade conceitual. É comum as antropologias hegemônicas confirmarem essa ameaça e há muitos casos que comprovam a observação de Hamel (2003, p. 20): “Muitos autores de países anglófilos e de suas antigas colônias que escrevem sobre o mundo inteiro fazem-no sem

citar em suas vastas bibliografias um único texto em outra língua”. É um problema especialmente sério em uma disciplina que enaltece a diversidade.

A polifonia na produção antropológica deveria incluir, acima de tudo, o reconhecimento da considerável produção de textos em diferentes partes do mundo e adotar deliberadamente medidas para sanar esse desequilíbrio. Traduzir mais trabalhos para o inglês é necessário, mas não suficiente para o acesso à produção global dos antropólogos. Precisamos também promover a disseminação de trabalhos produzidos por antropólogos não hegemônicos em outras línguas que não o inglês, de modo a estimular o intercâmbio horizontal. Precisamos ter mais conversas e reuniões heterodoxas, canais de comunicação que sejam significativos e interessantes para autores em qualquer lugar, de modo a construir e consolidar mais redes e projetos profissionais heterogêneos. Está na hora de propugnar pelo policentrismo e pela heteroglóssia para substituir a hegemonia monológica. A perspectiva das antropologias mundiais é, justamente, retrabalhar as divisões atuais sem extinguir as reais diferenças que existem.

Dilemas epistemológicos e disciplinares

Nas duas últimas décadas, os contextos sociais e institucionais em que se inserem os antropólogos mudaram consideravelmente devido a um transnacionalismo mais acentuado, a pressões neoliberais e à rápida globalização (Berglund neste volume). Pode-se dizer o mesmo sobre as preocupações epistemológicas dos antropólogos em muitas partes do mundo. O conceito de antropologias mundiais ocupa um lugar especial quando se trata de questões de conhecimento e alteridade, pois ainda é grande o seu potencial de provocar reflexões políticas e teóricas.

Por exemplo, muito se tem escrito sobre a relação da antropologia com o colonialismo, mas menos estudadas são as várias reações de profissionais fora dos centros euro-americanos às pretensões universalistas da antropologia e sua associação com o eurocentrismo. Na África, essa questão suscitou um debate sobre a necessidade de conhecimentos e epistemologias africanos. Mais intensamente do que na Índia, onde as discussões antropológicas ocorreram no contexto da problemática pós-colonial da construção da nação (Visvanathan neste volume), na África, a busca de epistemologias nativas foi frustrada pelo paradoxo apontado por Mafeje (2001), segundo o qual não há nada mais ocidental do que as discussões sobre epistemologia. Em seu capítulo, Otávio Velho sugere que as demandas de autenticidade podem ser um tipo de orientalismo autoimposto e que a ausência de especialistas sobre o Brasil pode ter contribuído positivamente para inibir o desenvolvimento de abordagens nativistas no país. No entanto, a questão das epistemologias alternativas está longe de ser resolvida. Para Shiv Visvanathan (neste volume), é fundamental reconhecer a existência da multiplicidade de tempos, modos de vida e epistemologias como base para o pluralismo das antropologias mundiais.

Então, de onde podemos começar a discutir epistemologia? Os argumentos de maior alcance parecem colocar a antropologia dentro das estruturas da modernidade. Tem-se dito que a antropologia é parte da moderna divisão intelectual do trabalho nas disciplinas acadêmicas que lhe atribuíram o “nicho selvagem” (Trouillot, 1991), ou seja, a tarefa de estudar o “primitivo”, o não ocidental. Tal divisão de trabalho constitui um traço fundamental da *epistème* moderna (no sentido foucaultiano de uma estrutura que determina o caráter do conhecimento sem que os praticantes tenham consciência dela). O conhecimento moderno baseia-se no logocentrismo, isto é, na crença na verdade lógica como o único fundamento válido para um conhecimento racional do

mundo – um mundo composto de coisas cognoscíveis e ordenáveis (Heidegger, 1977; Vattimo, 1991). O conhecimento moderno é também eurocêntrico ao suprimir e subalternizar os conhecimentos daqueles que estão fora da totalidade europeia (o que Mignolo (2000) e outros têm chamado de “colonialidade do saber”). É nesse amplo contexto que melhor podem ter lugar as discussões sobre epistemologia e, de maneira ainda mais radical, sobre as diferenças epistêmicas com relação às antropologias mundiais.

Questões de conhecimento são questões de modernidade. Para dizer francamente, as antropologias hegemônicas, como as demais ciências sociais, caíram na armadilha de crer que nada existe fora da modernidade. É interessante mostrar como a modernidade é negociada, contestada e hibridizada concretamente pelo mundo afora, como tantos etnógrafos nos países “centrais” têm feito com eloquência, mas essas etnografias ainda abrigam a ideia de que a modernidade é um universal inescapável (Kahn, 2001). Pode até ser, mas há indícios nas práticas de muitos atores sociais que pedem cautela sobre essa afirmação tão difundida (Escobar, 2004a, 2004b; Mignolo, 2000).

Não nos referimos apenas aos muitos casos de saberes indígenas – por exemplo, no contexto das demandas por terra, por direitos étnicos e pela conservação da biodiversidade, ou nos ricos debates sobre propriedade intelectual (por exemplo, Strathern, 1999a). Nesses casos, como mostra Toussaint (neste volume) em sua análise sobre as reivindicações territoriais dos aborígenes da Austrália, os antropólogos não só se confrontam com múltiplos saberes produzidos em múltiplos lugares, indo em múltiplas direções, subindo e descendo a hierarquia do poder, mas também enfrentam problemas de tradução e de (in)comensurabilidade que são mais bem entendidos em termos epistemológicos e epistêmicos. Toussaint demonstra como, atualmente, esses problemas empurram os antropólogos em direções

desconhecidas que nós associamos às possibilidades abertas para as antropologias mundiais.

Os debates sobre interculturalidade entre membros de movimentos sociais indígenas e étnicos e certas instituições (como a Unesco) levantam questões de tradução e de (in)comensurabilidade. Quando, nos anos 1960, o escritor e antropólogo peruano José María Arguedas articulou uma prática ao mesmo tempo moderna e não moderna, ocidental e não ocidental, à qual se recusou a chamar de “híbrida”, na verdade, engajava-se em um ontologismo múltiplo alimentado tanto pela magia como pela razão e acabou por enunciar uma das primeiras colocações sobre essa problemática (de la Cadena neste volume). Nas periferias, onde a influência do logocentrismo é mais fraca do que no centro, há mais espaço para debates político-epistemológicos plurais. Por exemplo, o multiculturalismo liberal dos Estados Unidos tem sua contrapartida na interculturalidade radical dos Andes. Como diz de la Cadena, a articulação da modernidade com a indigeneidade que está por trás da interculturalidade traz um desafio ontológico e epistêmico à pretensão de uma modernidade determinável. As subjetividades interculturais podem não estar na reta final de sua viagem definitiva para a modernidade, mesmo que encontrem fontes de valor e até aliados em muitos de seus elementos. Por isso, um importante aspecto da luta de muitos movimentos étnicos e indígenas é criar saberes alternativos e até centros de saberes alternativos (como a inovadora Universidade Intercultural de Quito, criada por membros dos movimentos indígenas).

O que está em jogo aqui é a premissa de que o mundo é povoado por uma multiplicidade de tempos, de modos de vida e de epistemologias, o que atualmente está mais claro para os atores sociais engajados nas lutas pelas diferenças culturais do que para muitos acadêmicos. A interculturalidade, na condição de diálogo de culturas em contextos de poder, fornece aos antropólogos oportunidades politicamente ricas para um engajamento epistemológico e uma

prática antropológica no plural. Esse é também o caso das múltiplas modernidades que existem no Ocidente, como mostra a análise de Eeva Berglund (em seu capítulo) sobre a Grã-Bretanha.

Isso não quer dizer que a política e as epistemologias modernistas baseadas em pressupostos realistas sejam irrelevantes. Em seu capítulo, Susana Narotzky é enérgica ao afirmar que é impossível descartar completamente os universais ou fugir de esquemas unitários ao elaborar projetos políticos comuns. No entanto, também mudaram as condições para uma política da epistemologia e para uma epistemologia da política. Hoje se aceita que há uma pluralidade de possibilidades comprometidas politicamente com a produção de conhecimento – isto é, projetos de transformação social que seguem ordens de conhecimento alternativas e opostas às hegemonias. Do ponto de vista das antropologias mundiais, até mesmo noções de engajamento político dentro de paradigmas realistas podem desafiar as práticas arraigadas na antropologia, tais como a objetivação e o distanciamento característicos de muita observação participante. Ao mesmo tempo, essa perspectiva provocaria noções de responsabilidade que iriam além do engajamento durante a estada em campo. Os pesquisadores que trabalham na perspectiva das antropologias mundiais levam em consideração uma gama de saberes diversos com agendas políticas diversas, todos ancorados em seus respectivos processos de produção.

É certo que o pluralismo cognitivo sempre existiu na história, como mostra Archetti sobre o antropólogo colonial francês Michel Leiris.⁹ Se esse pluralismo fosse mais divulgado hoje em dia, talvez agisse como um antídoto eficaz contra as formas mais homogeneizantes de profissionalização.

⁹ Ver também a discussão de Nugent (2002) sobre a persistência de cânones alternativos na história da disciplina.

A antropologia hoje e as antropologias mundiais

Como afirma Visvanathan em seu capítulo sobre a Índia, a antropologia não é somente uma prática foucaultiana, mas também “um compêndio de sonhos alternativos” – um projeto em aberto para conceber possibilidades múltiplas para si mesmo e para o mundo. Em maior ou menor grau, essa caracterização é válida para todas as antropologias em momentos distintos de suas diversas histórias. Todas as antropologias tiveram os seus rebeldes, seus conhecimentos alternativos, suas experiências frustradas e seus momentos de criatividade e de revolta. Poderíamos dizer que, quase sempre e em quase todos os lugares, a antropologia (no singular) operou dentro de limites estabelecidos, mesmo que as histórias da disciplina, como muitos dos nossos autores afirmam, não se esgotem pelas lógicas científicas, institucionais ou mercadológicas. Porém, é nos momentos de marginalidade, dissidência ou ousada criatividade que fogem àqueles limites – e antes que tais momentos sejam domesticados ou normalizados – que vemos mais claramente elementos de e para as antropologias mundiais.

Um exemplo vem novamente do capítulo de Visvanathan. É na inserção no seu contexto, no ecletismo e na imaginação plural da antropologia do desenvolvimento da Escola de Lucknow – antes de ser derrotada pela antropologia da Escola de Economia de Délhi, com seus sonhos de desenvolvimento planejado pós-independência – que encontramos uma paisagem plural de possibilidades antropológicas. Para dar mais um exemplo, ao tratar o trabalho do antropólogo francês Louis Dumont como um texto aberto, seja na Índia, na Noruega ou no Brasil, segundo vários dos colaboradores deste volume, os estudiosos tomaram diversos rumos e acabaram investigando lacunas e problemas não resolvidos na conceitualização de Dumont.

Pode ser que o conceito de “antropologias mundiais” – diferente de “antropologia internacional” – constitua uma problemática para a qual ainda não temos perguntas suficientes, se por ele quisermos dizer a emergência completa de um espaço antropológico que opere como uma multiplicidade mais do que como uma prática única de autoridade, uma matriz compartilhada ou um universal contestado. São questões sublinhadas no capítulo de Johannes Fabian. Poderíamos tomar como ponto de partida suas perguntas sobre como as antropologias mundiais desafiarão os cânones de quem, o que, onde, quando e como da disciplina. Teríamos que agregar a essa lista o crucial “para quê”, ou seja, a questão ético-política: para que serve a antropologia?

Também precisamos aprender a fazer perguntas que transcendam os limites da academia dominante. O mínimo que podemos dizer a esse respeito é que, nas duas últimas décadas, os atores político-culturais de fora do centro demonstraram como os conhecimentos que produzem sobre processos culturais e sociais devem ser levados a sério.¹⁰ Há poucos indícios de que as antropologias hegemônicas tratem desse assunto. Para começar, como sabemos, as antropologias das metrópoles raramente levam a sério seus congêneres dos países periféricos onde pesquisam. Vários autores deste volume comentam, ou mesmo protestam contra, essa deficiência, seja com relação aos antropólogos locais, tidos como meros informantes por seus colegas dos centros, seja sobre seus escritos ou posições políticas, sistematicamente ignorados.

Desenvolver as antropologias mundiais significa que o “onde” da disciplina precisa sofrer uma mudança radical. Os locais do trabalho antropológico não devem mais ser vistos como “alhures”,

¹⁰ Na Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill, há um grupo de pesquisa interdisciplinar sobre movimento social ancorado na antropologia que se baseia na noção de que os ativistas de movimentos sociais deveriam ser levados a sério como produtores de conhecimento (ver <http://www.unc.edu/smwg/>).

mas como “aqui e alhures” e suas interconexões. Resta saber se a pluralização do lugar da antropologia trará a emancipação definitiva do jugo do “nicho selvagem”. Se isso ocorrer, então a antropologia no singular (isto é, uma forma moderna de conhecimento especializado sobre a alteridade), em última instância, se libertará da divisão internacional do trabalho intelectual instalada desde o fim do século XVIII; poderia, de fato, ser o primeiro campo disciplinar a conseguir isso (Restrepo; Escobar, 2005). O resultado seria uma paisagem plural de antropologias mundiais já sem as amarras dos universais da modernidade e voltadas a uma variedade de universalismos em aberto e em competição, com suas respectivas lutas.

A proliferação de sujeitos, locais de campo e produtores de conhecimento também está no centro da transformação da antropologia. Nossa sugestão é que uma das respostas à pergunta “o quê” – isto é, o que devemos estudar? – seria “uns aos outros” para, assim, prosseguir no caminho das antropologias mundiais. Em primeiro lugar, isso requer que se escreva a história daquelas “antropologias sem história”. Como indicam muitos dos autores deste volume, a maior parte das versões da história da antropologia são histórias dos centros; sabemos pouco sobre as histórias das antropologias e das práticas não hegemônicas.

Por sorte, em alguns centros, as minorias feministas e indígenas, como os nativos norte-americanos e os afro-americanos, começaram a escrever essas outras histórias. Olhos atentos uns nos outros em busca de diferenças epistêmicas, epistemológicas e políticas são condição *sine qua non* para a existência de antropologias mundiais, ou seja, para descentralizar o presente sistema mundial da antropologia. Ao longo desse caminho, podemos descobrir outros temas de relevância antropológica e outros métodos e perspectivas para estudá-los. Desse modo, o “como” também seria afetado por essa mudança no “o quê”. O projeto das antropologias

mundiais espera construir quadros de referência teóricos que sejam policêntricos. Como no multiculturalismo policêntrico (Shohat; Stam, 1994; Turner, 1994), esse movimento requer que se reconceitualizem as relações entre as comunidades antropológicas.

Isso nos traz à última pergunta, o “para quê” do nosso campo. Embora a maioria dos antropólogos no mundo tenha uma orientação política, há muita discórdia sobre esse ponto. As discussões vão desde a necessidade de produzir conhecimento que seja aplicável às urgentes necessidades humanas, ou relevante para situações políticas específicas, até o objetivo mais amplo do conhecimento a serviço de uma transformação social mais radical. Poucos autores deste volume, se os há, endossariam a famosa resposta de Clifford Geertz (1973, p. 30): “Ampliar o universo do discurso humano” e disponibilizar a todos as respostas que outros deram para os problemas culturais, de modo a “incluir-las num registro consultável de tudo que o homem já disse”. Além disso, poucos se deteriam na posição pós-estruturalista, agora transformada em padrão, de analisar criticamente as demandas por verdades embutidas em discursos e práticas e seu funcionamento para conferir autoridade a projetos específicos. Embora importantes, essas posições não são suficientes. Não há, porém, clareza sobre como ir além e, certamente, não existe uma resposta única que seja satisfatória e definitiva.

Temos um exemplo do que pode ser a antropologia no capítulo de Paul Nkwi. Ele argumenta que a guinada para a antropologia aplicada ao desenvolvimento na África foi uma maneira de reabilitar a disciplina, tão contaminada pela administração e pelo pensamento coloniais a ponto de ser inútil – ou mesmo um estorvo – para a construção da nação; foi também uma maneira de ser eficaz nas intervenções desenvolvimentistas. Segundo Nkwi, os colegas africanos que tentavam promover uma prática política e profissional com aquelas limitações não se angustiaram muito com o debate sobre academia *versus* ação, o que enfraqueceu a divisão entre ambas.

Outros acadêmicos africanos defendem a necessidade de subverter a atual política do conhecimento e de levar a sério os discursos antropológicos plurais, baseados em locais concretos. O conceito de uma “era pós-etnológica” proposto por Mafeje (2001) aponta nessa direção. Ele sugere uma série de medidas, incluindo o desenvolvimento de uma abordagem desconstrucionista do ponto de vista africano; a não disciplinaridade, uma espécie de apropriação livre de qualquer campo, sem a preocupação com regras ou métodos disciplinares; uma abordagem não epistemológica que supere a adesão a um “método discursivo” geral; uma nova prática de fazer etnografia com base nos próprios textos do sujeito; e uma abordagem “pós-etnológica” de construir teoria – que vá além dos imperativos de objetificar e classificar próprios da antropologia. Embora polêmicas, práticas como essas produziram “novos estilos de pensamento e novas formas de organizar o conhecimento” (Mafeje, 2001, p. 60; Restrepo; Escobar, 2005).

Tanto Berglund como Toussaint descrevem como no Reino Unido e na Austrália, respectivamente, a passagem para um trabalho não acadêmico, dirigido a políticas públicas e, às vezes, com orientação política adveio de pressões bem específicas. Em ambos os casos, convergiram temas antropológicos e certos assuntos de grande interesse público, como os títulos de propriedade indígena na Austrália e as questões de identidades culturais de minoria e euro-britânicas no Reino Unido. É certo que tais convergências ocorrem em condições que não são ideais, inclusive com cortes orçamentários, auditorias, discursos produtivistas e aumento de consultorias, mas têm o efeito de empurrar os “para quês” da antropologia para um rumo mais político. Isso tem criado condições para os antropólogos voltarem a se mexer, por assim dizer, mesmo que suas ações os levem a campos políticos e culturais minados. Está em jogo aqui a responsabilidade com relação a demandas de conhecimento; por vezes, em condições em que os “outros” não são tão diferentes de “nós”, ou em que podem ter poder político sobre o desempenho

antropológico. O resultado é que os tipos de conhecimento que se produz, os métodos utilizados e as regras de prestação de contas têm sofrido mutações. Quando se distende o arrocho de conceitos como "informantes" e "observação participante", pode-se dizer que começa a desvanecer uma prática hegemônica e se abre a possibilidade de emergirem as antropologias mundiais, que fornecem outros meios de enfrentar questões políticas e éticas.

Podemos discutir o objetivo e o uso da antropologia a partir de perspectivas político-econômicas e epistemológicas mais familiares. Para isso alguns dos nossos autores evocam argumentos da subalternidade. Alguns percebem como uma tarefa importante do projeto de antropologias mundiais trazer à tona as diferenças ontológicas e epistêmicas e envolvê-las num diálogo com as formas ocidentais de construir o mundo. Marisol de la Cadena, ao enquadrar essa investigação tanto na história da antropologia (na discussão sobre Arguedas, neste volume) como no discurso teórico-político da interculturalidade nos Andes contemporâneos, demonstra que a domesticação da alteridade levada a efeito pela modernidade não é uma conclusão inevitável. Em face do desafio frontal por parte daqueles que foram tidos como objetos antropológicos e são agora, eles próprios, intelectuais, os adeptos da abordagem das antropologias mundiais poderiam reagir com novos conceitos e declarações de princípios. Resta saber se as "epistemologias relacionais", o "engajamento epistêmico" e a "diferença epistêmica" são respostas adequadas para essas novas situações.

O importante é reavivar a questão da diferença radical, sua política e sua epistemologia. De fato, há todo um programa e perspectiva de pesquisa surgindo na América Latina que se centra nesse ponto. Com base na redefinição de modernidade do ponto de vista da colonialidade – entendida tanto como a supressão sistemática de saberes e culturas subalternos desde a conquista europeia quanto

como a constituição de espaços de pensar outros pensamentos e imaginar outros mundos ou "mundos e conhecimentos de outro modo" (Coronil, 1996; Escobar, 2004b; Mignolo, 2000) –, essa tendência intelectual, como vimos, tem contribuições especialmente valiosas a dar à perspectiva das antropologias mundiais.

A entrada de Narotzky na questão do "para quê" da antropologia se dá por meio de uma análise incisiva da participação dos antropólogos em projetos políticos locais. Isso diz respeito a todas as antropologias, mas tem repercussão especial nas ditas subalternas ou periféricas. Há um fundo de verdade na suposição de que as antropologias da construção de impérios e as da construção da nação distribuem diferencialmente seus praticantes em campos políticos e de conhecimento. De fato, os profissionais da primeira tendem a estudar outros distantes, e os da segunda, suas próprias sociedades, inclusive seus outros internos. Como afirma a antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2003), as implicações dessa diferença ultrapassam locais e compromissos políticos; elas afetam a produção teórica porque os que trabalham em suas próprias sociedades têm que adaptar, adotar ou transformar conceitos estabelecidos a partir do centro ou criar novos num contexto muito mais politizado. Jimeno chega a dizer que essa dinâmica resulta na produção de antropologias diferentes.¹¹ Naturalmente, essa visada não descreve todos os profissionais periféricos, muitos dos quais seguem os roteiros recebidos em nome de uma ciência universal, aventurando-se, quando muito, a adaptar modelos de modo pragmático.

O argumento de Narotzky contém várias arestas salientes. A autora perturba-se com certas práticas por parte de alguns antropólogos do Norte que vão direto ao núcleo da dimensão política da antropologia. Esses estudiosos não apenas desconsideram

¹¹ Sobre as relações entre política e um estilo brasileiro de fazer antropologia, ver Ramos (1990).

as lutas locais em países como a Espanha, mas muitas vezes nem percebem os compromissos dos antropólogos locais para com essas lutas e os modos como esses compromissos influenciam seu trabalho. Igualmente interessante no relato de Narotzky é a observação de que os colegas espanhóis consideram os próprios projetos políticos como parte da atividade científica da antropologia. Há razões disciplinares e institucionais que explicam por que as antropologias hegemônicas têm tanta dificuldade em entender essa abordagem. O que é preciso elaborar mais são as condições que permitiriam aos antropólogos desenvolver uma prática mais visionária que ligasse o exercício do poder à produção de verdade em situações reais de dominação e exploração.

Admite-se que nem todos os antropólogos de todas as antropologias estão, estarão ou mesmo deveriam estar engajados em tais projetos político-intelectuais. No entanto, o requisito mínimo, principalmente para aqueles que vão dos países centrais fazer suas pesquisas em outros sítios, é ter consciência de que, provavelmente, encontrarão por lá múltiplos conhecimentos produzidos localmente. Esses saberes, inclusive dos antropólogos locais, desenvolveram-se em meio a tensões políticas e epistemológicas que não podem ser acessadas apenas por via do cânone acadêmico. São enormes os obstáculos para preencher esse requisito, como mostra a análise construtiva de Narotzky; eles vão desde a epistemologia do compromisso político a questões de comunicabilidade e comensurabilidade de visões de mundo e abordagens entre os antropólogos e o público local e entre os próprios antropólogos.

É bem possível que as antropologias mundiais devam permanecer um conceito flutuante, como aconselha Fabian. Como vimos, esse conceito já existe em alguns níveis de discurso e prática. A metáfora de Vakhtin é reveladora: para ele, as antropologias mundiais assemelham-se a um jardim onde proliferam muitas espécies, e deveríamos apenas cuidar dele sem tentar controlá-lo.

Stolcke afirmou durante o simpósio que hoje a antropologia tem um duplo impulso: uma humanidade comum e uma consciência de diferenças marcadas historicamente. Já andamos muito desde que os antropólogos discutiam a primeira em termos de noções modernistas do gênero humano; humanidade comum tem hoje dimensões mais complexas, em termos de ecologia, cultura e política. Só recentemente começamos a desenvolver as linguagens apropriadas para nos referirmos às diferenças históricas no contexto global. Conceitos como "diversalidade" são um começo.

Últimos comentários

Em um texto recente, a antropóloga brasileira Alcida Ramos (2005) divagou sobre uma utopia das antropologias mundiais semelhante ao multilinguismo de certos grupos da Amazônia para quem a regra de exogamia linguística criou "uma comunidade de múltiplas vozes, uma espécie de Babel organizada e solidária". Nessa paisagem plural, "todos partilhavam idiomas, ideias, soluções e propostas, sem que cada um dos parceiros perdesse sua identidade e cor local, preservadas como capital simbólico a serviço da coletividade" (Ramos, 2005, p. 2). Embora estejamos longe de alcançar esse objetivo, na opinião de Ramos, já podemos vislumbrá-lo.

O projeto das antropologias mundiais certamente tem reverberações utópicas, principalmente se considerarmos, como Paul Ricoeur (1986), que as utopias são lutas no presente pelo significado do futuro. Como tentamos mostrar, as antropologias mundiais envolvem tanto um projeto intelectual como um projeto político. Em outras palavras, não nos referimos apenas a uma diversidade social mais inclusiva (como no multiculturalismo); os antropólogos, em princípio, aceitariam facilmente a igualdade social e política.

O que sugerimos, além disso, é que todas as antropologias podem se beneficiar do conhecimento já existente em espaços fragmentados do globo.

Estamos convencidos de que isso implica uma série de mudanças e preocupações – desde a atenção às trocas desiguais entre as antropologias até a consideração de múltiplas histórias, trajetórias, linguagens, esquemas conceituais, compromissos políticos, experiências em redes e transnacionalismo, e assim por diante. Levadas a sério, essas considerações abririam novas possibilidades dialógicas, outras rotas de engajamento. O processo seria válido independentemente de se acreditar na unidade do campo ou, alternativamente, na ideia de uma multiplicidade. Ambas as perspectivas estão representadas neste volume. No caso da primeira, falamos da antropologia como um campo unificado, não de maneira hegemônica, mas como uma unidade aberta que admite a diversidade. No caso da segunda, podemos ver as antropologias mundiais como promotoras da diversidade – entendida como o abandono das noções clássicas de universalidade e a adoção da diversidade como o mais importante princípio da criatividade. Sugerimos manter ambas as visões em tensão.

Por isso seria irônico se o projeto de antropologias mundiais passasse a ser visto como uma nova tentativa de contra-ataque por parte da periferia, como querem algumas interpretações simplistas sobre a teoria pós-colonial *vis-à-vis* os antigos poderes imperiais. Pelo contrário, consideramos o presente como um momento de ampliação dos horizontes antropológicos que transformará nossas práticas profissionais numa cosmopolítica mais rica, capaz de lidar com os desafios que o século XXI nos traz. O conceito de antropologias mundiais abre um espaço de oportunidades para todos aqueles que sabem que a diferença transcende muito a desigualdade e que a diversidade é um bem a ser acalentado em bases epistemológicas, culturais, locais e ecológicas.

A mudança tem sido uma constante nas histórias das antropologias em todas as partes. As múltiplas mortes e renascimentos das antropologias revelam a sua habilidade de se transformar e redefinir seus interesses e objetivos. Elas estão em fina harmonia com as mudanças sociológicas de diferentes períodos e lugares. Em um mundo globalizado, isso requer diversas vozes e perspectivas internacionais com participação ativa em qualquer avaliação das e nas fronteiras dos saberes antropológicos. De fato, um mundo globalizado é o cenário perfeito para o florescimento das antropologias porque uma das lições antropológicas básicas é o respeito pela diferença. Os antropólogos que, seguindo às profundas tradições da antropologia, enaltecem a pluralidade e a diversidade certamente promovem essas posições em seus próprios contextos. Chegou a hora das antropologias mundiais.