

Etnologia aplicada e indigenismo no México: a trajetória de Salomon Nahmad vista do Brasil*

Applied ethnology and indigenism in Mexico: the trajectory of Salomon Nahmad seen from Brazil

La etnología aplicada y el indigenismo en México: la trayectoria de Salomon Nahmad mirada desde Brasil

Max Maranhão Piorsky Aires**

Resumo: Este artigo analisa a antropologia aplicada no México a partir da trajetória profissional do antropólogo Salomón Nahmad, com a finalidade de explorar a confluência entre texto etnográfico, narrativa autobiográfica, contexto político-ideológico e a formulação de teorias e conceitos antropológicos como resposta a problemas práticos. O objetivo é compreender este estilo de antropologia, suas variações ao longo da carreira do antropólogo, e, em seguida, sob a perspectiva da antropologia praticada no Brasil, realizar alguns apontamentos sobre a relação entre antropologia e indigenismo.

Palavras-chaves: indigenismo; etnologia indígena; antropologia aplicada; antropologias periféricas.

Abstract: This article analyzes applied anthropology in Mexico from the professional trajectory of the anthropologist Salomón Nahmad with the purpose of exploring the confluence between autobiographical narrative, ethnographic text, political-ideological context and the formulation of anthropological theories and concepts as a response to practical problems. The aim is to understand this style of anthropology, its variations throughout the career of the anthropologist, and then, from the perspective of anthropology practiced in Brazil, to make some notes about the relationship between anthropology and indigenism.

Keywords: indigenism; indigenous ethnology; applied anthropology; peripheral anthropologies.

Resumen: En este trabajo se analiza la antropología aplicada en México a partir de la trayectoria profesional del antropólogo Salomón Nahmad con el fin de explorar la confluencia de la narrativa autobiográfica, el texto etnográfico, el contexto político e ideológico y la formulación de teorías y conceptos antropológicos en respuesta a los problemas prácticos. El objetivo es entender este estilo antropológico, sus variaciones a lo largo de la carrera del antropólogo, y luego desde el punto de vista de la antropología practicada en Brasil, realizar algunas notas sobre la relación entre la antropología y el indigenismo.

Palabras clave: indigenismo; etnología indígena; antropología aplicada; antropologías periféricas.

* Agradeço aos comentários, críticas, sugestões, bem como indicações de informações bibliográficas feitas por Laura Giraud, Juan Martín Sánchez, Stephen Lewis, Stephen Baines, Andrés Médina, Perla Frago, Roberto Melville e aos dois pareceristas anônimos desta revista.

** Professor de Antropologia na Universidade Estadual do Ceará (UECE) no Colegiado de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UECE).

Este artigo faz um exercício exploratório de comparação entre as Etnologias indígenas praticadas no Brasil e no México. O objetivo é analisar as relações entre antropologia e indigenismo sob a perspectiva do “compromisso social” do antropólogo. Sigo as sugestões de Baines (2012, dentre outros textos) numa tentativa de caracterizar os estilos de Etnologia indígena praticados nos diferentes países. O texto está dividido em duas sessões, na primeira, analiso a etnografia *Los Mixes: estudio social y cultural de la región Del Zempoaltepetl y del Istmo de Tehuantepec*, escrita em 1963 pelo antropólogo Salomón Nahmad Sittón, com a intenção de mostrar as características do estilo da etnologia clínica praticada pelos estudantes da Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH), que pretendiam, com seus trabalhos, fazer uma aplicação da antropologia no diagnóstico e intervenção na realidade para melhoria das condições de vida dos indígenas no contexto de execução de programas de desenvolvimento. A etnografia é uma espécie de *gênero confuso*, como diria Clifford Geertz (1983), marcado pelo estilo de escrita acadêmica, pois era um texto para formação num curso de Mestrado em Etnologia na Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH) e, ao mesmo tempo, um relatório técnico de investigação com proposições e medidas práticas de intervenção social e cultural, um saber requerido pelo Instituto Nacional Indigenista (INI), órgão responsável pela elaboração e execução dos programas de desenvolvimento para indígenas no país e, neste caso, para mais de 70 mil índios Mixes, em Oaxaca, México. Este estilo de antropologia recebeu o nome de “antropologia mexicana” – ou “indigenismo” – e era praticado no México sob a orientação das teorias da aculturação e integração cultural.

Paralelamente à etnografia mencionada, analiso também outro conjunto de trabalhos escritos por Nahmad entre as décadas de 1970 e 1990, nos quais o antropólogo tratou reflexivamente de sua trajetória na vida acadêmica e na administração pública. Na década de 1970, o indigenismo sofreu com as críticas da geração de jovens antropólogos formados pela ENAH, autointitulados de “críticos” (“antropologia crítica”). Este outro estilo de antropologia denunciou a relação entre a disciplina e o projeto “nacional-desenvolvimentista” da antropologia e defendeu políticas com base no respeito à pluralidade cultural a autonomia dos povos indígenas em definir seu destino.

Nahmad se posicionou entre estas duas gerações, entre os representantes da “antropologia mexicana” (Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Caso, Julio de La

Fuente, Ricardo Pozas, dentre outros) e da “antropologia crítica” (Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Rodolfo Stavenhagen, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, dentre outros). Em diferentes situações, afirmou estar entre a “velha” e a “nova geração” de antropólogos.

Na segunda e última seção do artigo, comparo a prática antropológica no México e Brasil, assinalando para especificidades históricas, diálogos entre tradições intelectuais e singularidades do compromisso político do antropólogo com as populações estudadas nos respectivos contextos nacionais.

Etnografia aplicada e o compromisso social do antropólogo na integração dos Mixes no “grande mundo”

No final da década de 1950, os índios Mixes ainda viviam com um precário sistema de caminhos terrestres constituído de antigas veredas na serra de Zempoaltepetl, ao norte do estado de Oaxaca. O “isolamento e a falta de comunicações” favoreceram a conservação dos recursos florestais e a manutenção de padrões culturais anteriores à chegada da colonização espanhola. Embora o autor diga que este é “o único grupo étnico do Estado de Oaxaca que está organizado e estruturado politicamente em função da cultura e do idioma” (NAHMAD, 1965, p. 18), o diagnóstico era de que os índios viviam uma “crise em seus valores” (NAHMAD, 1965, p. 42-3). Os conhecimentos indígenas eram inúteis para a modernidade: ritos de colheitas e tratamentos veterinários não tinham eficácia; artesanatos de cerâmica, cestaria etc. eram “rudimentares”. Os Mixes também ainda possuíam práticas culturais de origem “pré-hispânicas”, dentre outras, sistema métrico, formas coletivas de apropriação fundiária, língua mixe e sistema tradicional de cargos. Naquela época era recorrente a exploração, hoje ultrapassada, de que a economia indígena estava organizada em trocas pautadas no prestígio, que causava o empobrecimento periódico dos membros do grupo com gastos frequentes para aquisição de status no sistema de cargos tradicional. O antropólogo ainda encontrou práticas culturais bizarras, a “bebedeira coletiva”, quando homens, mulheres e crianças se embriagavam para celebrar, nos mercados locais, mais um dia de trabalho.

O isolamento, entretanto, não era total, pois a economia era formada por vários mercados, os “mercados solares”, interligando as localidades indígenas, bem como pela venda do café aos

comerciantes índios Zapotecos, que eram os únicos capazes de alcançar, em mulas, as abruptas e velhas veredas dos territórios Mixes para comercializar os produtos industrializados de sabão, fósforos, cigarros e os *huaraches*, sandálias de dedo feitas artesanalmente. O café, em seguida, era transportado até a capital de Oaxaca e, posteriormente, para o mercado internacional. A exploração do trabalho índio, segundo a etnografia, era feita pelos atravessadores Zapotecos, e, sobretudo, pelo capitalismo internacional, que ficava com os maiores ganhos. As imagens também representaram as “largas e penosas” caminhadas dos Mixes, carregando pesados sacos do grão (Figura 1), numa região de economia “subdesenvolvidas e sujeita à exploração dos grupos que controlam os mercados locais” (NAHMAD, 1965, p. 45).

Os Mixes, segundo o autor, não teriam consciência da exploração nem de sua inaptidão para o contato interétnico “com o grande mundo da vida regional, nacional e histórica”. Postula-se como necessário que eles “transcendam o pequeno mundo da vida comunal e etnocêntrica” e “evolam” para a participação na sociedade; que saiam “da solidão e isolamento”; que transformem “uma concepção subjetiva” de mundo para uma “consciência comunitária” e em direção ao “conhecimento objetivo”. “Isso permitirá ao homem mixe fazer-se dono de si mesmo e alcançar seu pleno e verdadeiro desenvolvimento” (NAHMAD, 1965, p.10). Os Mixes, enfim, deveriam mudar os costumes para uma integração cultural ao contexto de uma região que era atingida pelo capitalismo internacional e a necessidade de produção econômica em massa de bens agrícolas.

O etnógrafo também registrou e experimentou o isolado mundo indígena. Durante o trabalho de campo, caminhou a pé e a cavalo em jornadas pesadas que variaram de 3 a 10 horas. O autor remeteu-se à exuberância da natureza numa imagem de uma caminhada solitária. “Recorrer este sistema montanhoso por sus caminos y senderos angostos, sinuosos, pedregosos y de marcada pendiente, implica infinidad de ascensos y descensos por los montes y cerros cruzando infinidad de arroyos y ríos.” (NAHMAD, 1965, p. 21). Há uma unidade no texto ao falar genericamente da caminhada humana e as fotografias de fisionomias indígenas apresentadas quase ao final na etnografia (Figura 2). Esta estratégia de representação etnográfica estava em linha com a narrativa de justiça social embutida na etnografia. Os rostos indígenas eram um modo de representação facilmente acessível, uma cena familiar quase desligada de seu contexto cultural,

encarnando uma humanidade universal e dessa maneira colocando os Mixes no lugar de cidadãos do México que deveriam ser preparados, sob a proteção de uma ação estatal antropológicamente orientada, para a entrada no mundo moderno.

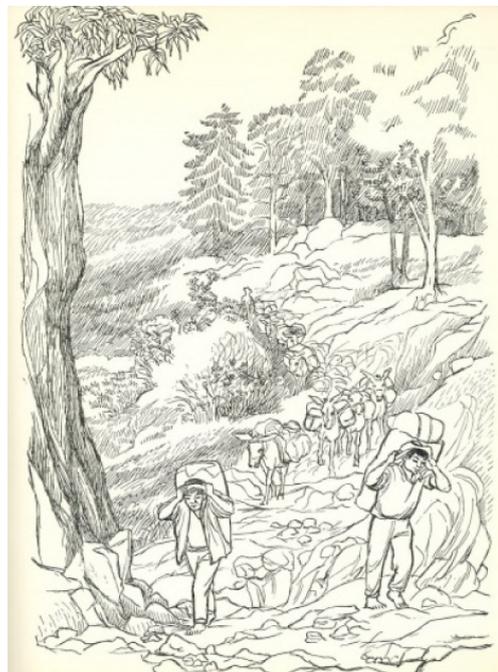


FIGURA 1 Mixes carregando café e comerciantes zapotecos com suas mulas



FIGURA 2 Rostos Mixes.

As fotografias e desenhos representaram a insalubridade, os instrumentos agrícolas atrasados e as práticas culturais obrigatórias e primitivas. Adolfo Mexiac desenhou para a etnografia uma cena descrita no texto em que um grupo de índios fazia oferendas próximo a uma caverna em meio aos bosques: a imagem de um grupo primitivo preso ao seu mundo cultural atrasado e separado pela natureza (Figura 3). Era a imagem do isolamento outra vez retomada com a ajuda do artista, que foi a campo com Salomón Nahmad encarregado de registrar, em fotos e desenhos, a região e os índios. O artista trabalhou no Centro Coordenador Indigenista Tzotil-Tzotal e conheceu o pensamento e prática indigenista; Mexiac pertenceu também, entre 1950 e 1960, ao *Taller de la Gráfica Popular*; associação de artistas nacionalistas afinados com a ideologia da Revolução Mexicana e interessados em fazer da arte um instrumento de justiça social.¹

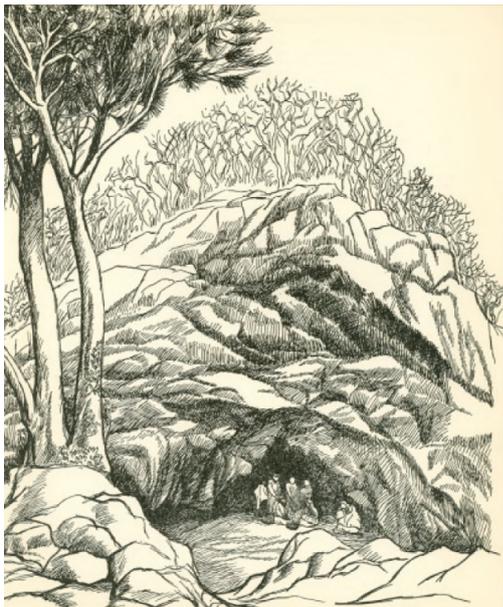


FIGURA 3 Mixes fazendo oferendas.
Desenho: Adolfo Mexiac.

¹ As fontes históricas deste grupo estão na década de 1920, no *Bloque de Obreros Intelectuales*, que contaram com a participação dos pioneiros antropólogos mexicanos Miguel Othón de Mendizábal e Francisco Rojas González. Na década de 1930, Julio de La Fuente também militou na Liga de Escritores e Artistas Revolucionários (MEDINA, 2007). A presença de artistas acompanhando antropólogos em situações de pesquisa era uma tradição de trabalho de campo no México. Salomón Nahmad conheceu o livro Juan Perez Jolote, uma etnografia baseada na biografia de um índio Chamula, escrita pelo seu professor na ENAH e diretor do INI, Alfonso Caso, que foi a campo acompanhado do artista Alberto Beltrán.

O estudo recomendou a instalação das duas unidades estatais para a execução da política indigenista responsável pela melhoria das condições de vida dos indígenas com a construção de estradas; ampliação do serviço aéreo e postal da região; introdução do sistema telegráfico e telefônico; edificação de escolas; assistência técnica para agricultura, cooperativas de produção; introdução de indústrias artesanais; aprendizado da língua espanhola; entrada dos serviços sanitários e médicos; planejamento comunitário e familiar; créditos para agricultura e usos de sementes melhoradas. Um dos tópicos do estudo era a aferição do “nível de desenvolvimento”, ao mesmo tempo, das localidades e da cultura Mixe, um conceito operacionalizado nas etnografias com a finalidade de capturar os diferentes estágios em que se encontravam os municípios indígenas com o emprego dos seguintes critérios: tipo de povoamento; características dos instrumentos agrícolas; tipo de habitação; existência e funcionamento de escolas; monolíngüismo, dentre outros indicadores. O uso de tecnologias primitivas, uma organização social estruturada em “velhos padrões” e uma série de crenças mágico-religiosas distanciavam os índios da modernidade. Em suma, era preciso um forte programa de intervenção estatal, orientado pela antropologia, e destinado à mudança social e cultural dos Mixes com o intuito de prepará-los para a entrada no “grande mundo”, tal como disse Salomón.

Salomón Nahmad faz parte de uma geração intelectual que se associou ideologicamente à Revolução Mexicana; ele mesmo dizia que se sentia “educado pela Revolução Mexicana” e que sua geração profissional era um “efeito da Revolução”. Nahmad nasceu em 1935, na Cidade do México, numa família de imigrantes sírio-libaneses que foram morar em Orizaba, estado de Veracruz, onde, entre 1942 e 1948, o antropólogo aprendeu com seus professores do ensino primário, na Escola Venustiano Carranza, os ideais de justiça social da Revolução Mexicana.

No início da década de 1950, Nahmad entrou na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), na Cidade do México, para cursar *Licenciatura em Trabajo Social* ocasião em que participou do projeto Missões Universitárias na localidade indígena *Nahua, Los Reyes Tlalnechicolpan*, e na localidade de camponeses de origem italiana; ambas localizadas nos arredores da cidade de Cholula, no estado de Puebla.

O objetivo do projeto era conhecer as “condições de vida e os meios de sobrevivência das famílias rurais e indígenas” da região (NAHMAD, 2006, p. 20). Num texto inédito, intitulado *Informe de trabajo social de las misiones culturales universitarias*, redigido em 1955, o jovem universitário registrou o impacto que lhe causou o contato com a pobreza e a presumida ignorância dos índios. No texto, o estudante narrou os índios em extrema pobreza, esfarrapados, “submissos”, “temerosos”, “angustiados”, “resignados” e “dependentes de forças externas”. Ao final do relatório, o aluno de Serviço Social fez a seguinte pergunta: “qual é o caminho e [quais] os meios para solucionar este tipo de problema?”. Na condição de aprendiz da profissão de assistente social, tinha que “orientar” as “famílias e comunidades” no trabalho de extensão universitária, porém, sentiu-se “impotência diante de um problema dessa magnitude.” O interesse pela antropologia surgiu neste período, face a esta dificuldade em analisar e intervir na realidade para a solução dos problemas que assolavam os indígenas.

Na segunda metade da década de 1950, Salomón Nahmad ingressou na Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH) e assistiu aulas e/ou recebeu orientação direta de grandes nomes do indigenismo mexicano, como por exemplo, Alfonso Caso, Ricardo Pozas, Aguirre Beltrán e Julio de La Fuente, que eram conhecidos internacionalmente pela qualidade da produção teórica e diálogos com antropólogos dos centros de produção de conhecimento. Além de professores, estes antropólogos também ocuparam cargos no alto escalão da burocracia do Instituto Nacional Indigenista (INI) e, alguns, fizeram carreira na política eleitoral do Partido Revolucionário Institucional (PRI)².

Na ENAH, aprendeu de seus professores a orientação ideológica que a antropologia no país recebeu da Revolução Mexicana, que, segundo Aguirre Beltrán, “imprimiu à disciplina nascente uma orientação eminentemente prática e integrativa”. Diferente dos problemas “puramente acadêmicos” (AGUIRRE BELTRÁN, 1957, p. 146), no México, a antropologia era concebida como uma ciência capaz de orientar a “integração” dos índios à nação mexicana. Esta orientação ideológica trouxe para a etnografia a noção de responsabilidade social do antropólogo em relação aos povos indígenas

(MEDINA, 2000, p. 19). Enfim, o antropólogo era o profissional responsável, baseado nos instrumentos teóricos, pela “elaboração e implementação de uma política social e econômica de integração nacional” dos indígenas nomeada de “indigenismo mexicano” ou “escola antropológica mexicana” (AGUIRRE BELTRÁN, 1957, p. 146-7).

O ancestral comum desta linhagem de antropólogos foi Manuel Gamio, reconhecido pela comunidade antropológica nacional como “pai fundador da antropologia mexicana”, e conhecido, dentre outras coisas, por ter recebido orientação de Franz Boas e pela direção do projeto no Vale de Teotihuacán, com o objetivo de transformar as condições de vida e permitir a homogeneização cultural dos indígenas. Nesta mesma década, Gamio definiu três aspectos centrais para a disciplina: (i) o caráter de ciência aplicada e a responsabilidade do antropólogo diante dos problemas sociais; (ii) “o enfoque integral como característica teórica e metodológica”, por enfoque integral queria dizer uma abordagem interdisciplinar para a compreensão e ação sobre a totalidade dos aspectos culturais, econômicos e políticos das sociedades indígenas e, por último, (iii) os indígenas como objeto de estudo privilegiado da antropologia (RAMIREZ SANCHEZ, 2000, p. 81).

Salomón Nahmad conheceu de perto esta tradição intelectual por meio dos ensinamentos de Gonzalo Aguirre Beltrán. Em 1957, Aguirre Beltrán publicou *O Processo de Aculturação*, que serviu de base para a etnografia sobre os Mixes, e no qual fez leitura particular da situação dos indígenas no México por meio do conceito de *regiões de refúgio*, definido como espaços sociais marcados pela frágil presença do Estado e que formavam uma economia regional conectando indígenas ao capitalismo num contexto de dominação, exploração e pobreza. Em seguida, propôs a intervenção estatal, sob orientação teórica e prática da antropologia, no processo de integração e aculturação dos indígenas. Para esta tarefa, o antropólogo idealizou os Centros Coordenadores Indigenistas, concebidos como unidades administrativas com a finalidade de executar ações para romper com o domínio político dos grupos locais sobre os índios por meio de campanhas de alfabetização e ensino da língua espanhola, reforma agrária, melhoria sanitária e, sobretudo, intervenção na economia regional para quebrar os padrões tradicionais de dominação e exploração dos *mestizos* sobre os índios (AGUIRRE BELTRÁN, 1957 – grifo original).

² B. Malinowski e R. Redfield realizaram trabalho de campo no México com Julio de La Fuente e Ricardo Pozas, respectivamente.

Cultura indígena, pobreza e a administração pública

Na ENAH, Nahmad cursou a disciplina *Etnografía Moderna de México*, ministrado por Roberto Weitlaner, um ex-engenheiro metalúrgico austríaco que chegou ao México em 1922 e, logo depois, abandonou a profissão para estudar antropologia e investigar as culturas e línguas indígenas (FOSTER, 1970). Entre 1956 e 1960, Salomón participou da investigação etnográfica coordenada por Weitlaner com os índios *Chocholtecas* e *Chinantecos*, no estado de Oaxaca. Na ocasião se deparou com a diferença cultural, “la vida de la gente de los pueblos diferentes a los de las sociedades urbanas y occidentales”. Entre os Chocholtecas, em 1960, lhe chocou, mais uma vez, a “extrema pobreza” dos indígenas (NAHMAD, s.d., p. 3).

A convivência com Weitlaner lhe proporcionou uma “perspectiva humanista e de profundo respeito pelos povos indígenas” (NAHMAD, 2008, p. 90). Em diferentes oportunidades assinalou o “compromisso moral” e a postura “anti-integracionista” do antropólogo, pois seu enfoque etnológico “considerava que os povos tinham o direito a seguir sendo eles mesmos”, bem diferente de Aguirre Beltrán e sua perspectiva de uma aculturação induzida pelo aparelho estatal. Os estudos no norte de Oaxaca foram realizados com a intenção de fazer uma caracterização “pelos traços culturais dos grupos étnicos” que levaram Weitlaner “a definir e distinguir o fenômeno da pluralidade como uma característica dos povos índios da Mesoamérica” num contexto de predomínio das teorias da aculturação (NAHMAD, 1990b, p. 36). Weitlaner também acreditou, segundo Salomón, na “necessidade de que muitos antropólogos sociais se incorporem nas instituições governamentais que requeriam *trabajadores no campo* (sic)” (2009, p. 26; *italicos são meus*), porém, com uma forte preocupação com a intervenção do Estado “nos assuntos internos das comunidades autóctones” (NAHMAD, 2009, p. 27).

Outra experiência pessoal que lhe ajudou a formar um juízo crítico sobre as teorias da integração cultural, segundo o próprio antropólogo, apareceu quando realizou a etnografia com os Mixes, e percorreu a região com intelectual e político indígena Juventino Sánchez e, com o comerciante zapoteco, Jaime Olivera. Naquele momento surgiu a ideia de usar o conceito de *minoría nacional* como uma ferramenta analítica para compreensão das relações interétnicas (NAHMAD, 1990a). O antropólogo debateu com os orientadores a possibilidade do emprego do conceito para o caso Mixe.

Julio de La Fuente e Aguirre Beltrán não concordaram, pois sustentavam a necessidade de olhar os processos de formação das identidades indígenas operando em quadros de referência localizados, enquanto que a nacionalidade remeteria a formação de uma “identidade grupal (étnica)” (NAHMAD, 1990b: 36). Debateu também com outro interlocutor, Ricardo Pozas, antropólogo marxista de concepção integracionista, que não acreditava em futuro algum para as tradições indígenas e esperava ver o índio integrado à estrutura de classes capitalista. Os índios, portanto, não tinham para Pozas uma autoconsciência de grupo mais ampla. Esta perspectiva, claro, “se contradizia com a teoria culturalista e do relativismo cultural de Weitlaner” (NAHMAD, 2009) e de suas impressões iniciais em contato com intelectuais indígenas.

Nos cargos de pesquisador dos centros coordenadores indigenistas, Nahmad também se deparou com as difíceis condições de vida dos indígenas e os problemas na execução das políticas indigenistas. Em 1962, Nahmad exerceu o cargo de “investigador antropólogo” no Centro Coordenador Nahuatlapaneco, na cidade de Tlapa, estado de Guerrero, quando realizou um estudo sobre os índios *Tzetales* e observou no interior das unidades domésticas a miséria, fome e desnutrição que assolava, sobretudo, crianças e mulheres (NAHMAD, 1990a, p. 284). Realizou o estudo acompanhado do antropólogo indígena Maurilio Muñoz, que relatou à Salomón uma infância marcada pela falta de alimentação e dificuldades, lembrou que comia uma tortilha com xícara de *pulque*, uma bebida alcoólica, para ir à escola. O estudo encomendado pelo INI, denunciou em seus textos, nunca saiu do papel.

Em 1964, Alfonso Caso o nomeou diretor do Centro Coordenador Indigenista na cidade de Peto, no estado de Yucatán. Passou três anos na região e aprendeu que as políticas indigenistas fracassaram por diferentes razões: mal emprego dos recursos financeiros e uma grande distância entre a “pompa” do ceremonial dos altos escalões da administração federal e a rotina das políticas sem recursos e pressionada pelos líderes locais que tiveram os negócios ameaçados com a possibilidade de alteração dos padrões de relacionamento econômico. Na direção do Centro, percebeu os usos inadequados dos recursos públicos pelas elites da burocracia indigenista e o assistencialismo presente nas relações entre Estado e indígenas, “que recibían servicios asistenciales y educativos a cambio de su docilidad política al sistema” (NAHMAD, 1990a). O antropólogo mencionou os cerimoniais do alto escalão de antropólogos ou de funcionários do INI e

seus comentários sobre férias na Europa, safáris na África, viagens de férias dos filhos etc. E, por outro lado, a dura realidade dos indígenas. Quando Nahmad conheceu pela primeira vez um diretor de um CCI, o antropólogo ficou impressionado com “a pompa” que o rodeava a administração pública “e o incenso do poder que penetrava o ambiente de *La Cabaña* em *San Cristóbal*”; se sentiu como se estivesse “numa colônia da África, os índios, a cidade branca e os administradores” (NAHMAD, 1990a, p. 283).

No final da década de 1960 Salomón Nahmad conheceu as ideias de uma geração de jovens professores da Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH) que, num manifesto acadêmico intitulado *De eso que llaman Antropología Mexicana*, denunciaram a relação entre antropologia e projeto nacionalista. Para os antropólogos filiados a este grupo, a antropologia ficou enquadrada nos interesses de Estado e perdeu a vocação crítica e obrigação moral de estar ao lado das “classes populares”.

Compromisso político visto da perspectiva da Etnologia Indígena no Brasil

Myriam Jimeno (2005) caracterizou as antropologias brasileiras e mexicanas como casos latino-americanos que produziram uma teoria em estreita relação com o compromisso social dos antropólogos com as sociedades estudadas. O compromisso social é um consenso entre muitos antropólogos brasileiros como um “estilo de antropologia que se faz no Brasil” (BAINES, 2015). No continente latino-americano, “fazer antropologia é um ato político” (RAMOS, 2000, p. 17), pois a “realização da profissão é, ao mesmo tempo, a realização da cidadania do pesquisador e de seu compromisso, explícito ou não, com a construção da nação” (JIMENO, 2005, p. 42; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988). O que vemos por aqui, segundo Cardoso de Oliveira, é uma “politização sistemática do antropólogo nos termos da ampla e generalizada ideologia indigenista, em que pese a riqueza de nuances a singularizar sua adoção nos diferentes países do continente. Tornou-se uma orientação geral da prática profissional o vínculo com o indigenismo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 20). E isso ocorre por uma razão muito óbvia: os antropólogos latino-americanos estudam segmentos da população de seu próprio país e, em geral, “são responsabilizados pelos direitos das populações que estudam” (PEIRANO, 1991, p. 101). Algo semelhante em geral não ocorre com antropólogos

de países metropolitanos, que fazem trabalho de campo noutros continentes e, quando retornam para suas casas, na maioria dos casos, não são socialmente responsabilizados pelos destinos das populações.

Salomón Nahmad, como vimos, veio de uma tradição do indigenismo com ideais nacionalistas e de justiça social da Revolução Mexicana. Sua prática antropológica na administração pública, no entanto, foi profundamente alterada depois dos antropólogos críticos. De postos no alto escalão da burocracia indigenista, Nahmad desenvolveu projetos orientados pelos postulados da autonomia e respeito cultural. No Brasil, por outro lado, a formação do indigenismo brasileiro se deu com os militares positivistas, que tinham o indigenismo mexicano apenas como uma referência muito geral, dentre outras, como por exemplo, a norte-americana. No final dos anos de 1940, no entanto, ocorreu um distanciamento deste modelo de ação do Marechal Rondon (SOUZA LIMA, 2002) quando, por um curto período de tempo, entre os anos de 1950 e 1955, os etnólogos recém-contratados, Darcy Ribeiro, José Maria da Gama Malcher, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, introduziram os debates “científicos” oriundos da antropologia mexicana; inaugurando, assim, uma nova fase nas práticas indigenistas do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e, buscando, como assinalou Darcy Ribeiro, em 1954, “uma etnologia com fins práticos”. Estes antropólogos foram “os defensores de uma refundação das práticas protecionistas sobre bases científicas” (SOUZA LIMA, 2002, p. 170-171). Em seguida, esta conjuntura mudou e os antropólogos deixaram a administração pública.

Em 1953, Darcy Ribeiro terminou o relatório sobre o genocídio de indígenas para a UNESCO, que, posteriormente, foi publicado com o título *Os Índios e a Civilização*, livro que, acreditou o autor, contribuiria para denunciar e, ao mesmo tempo, ajudar a definir formas mais justas e adequadas de relações com os índios, capazes de abrir-lhes perspectivas de sobrevivência e um destino melhor” (RIBEIRO, 1970, p. 03). Embora mencione em suas “fontes teóricas gerais” autores consagrados do cânone teórico da aculturação (Redfield, Linton, Herskovitz e Aguirre Beltran), Ribeiro procurou distanciar-se destas ideias e citou as “apreciações críticas” de Stavenhagen (RIBEIRO, 1970, p. 399), assim como a “persistência” dos indígenas como “entidades étnicas”, que captou com o conceito de *transfiguração étnica* (RIBEIRO, 1970, p. 18). O livro era resultado das preocupações da UNESCO, depois da Segunda Guerra, em tomar o México e Brasil como

exemplos para o mundo na luta antirracista: o Brasil seria um exemplo de práticas sociais sem a presença do racismo; e o México um exemplo na adoção de políticas indigenistas. No livro, o antropólogo brasileiro defendeu o indigenismo, no sentido que o termo ganhou no México, com a intenção de adotar práticas “científicas” para as políticas de governo.

No Brasil, portanto, não tivemos uma antropologia presente nos Serviços de Proteção ao Índio (SPI). O estilo de engajamento dos antropólogos possui raízes históricas no modernismo artístico da década de 1920, que formulou a ideia de responsabilidade social do intelectual com a construção da identidade nacional (RAMOS, 1990). Nossos temas privilegiados foram os temas da construção da nação: o índio e o negro. No México, tal como sugeriu Krotz, a identidade e prática profissional da antropologia também “se encontra profundamente enraizada na busca da identidade da nação mexicana” (KROTZ, 2008, p. 112). A antropologia praticada no país ficou marcada pela significativa presença de antropólogos nos aparatos estatais. As teorias e práticas de intervenção antropológicas, como no caso de Salomón Nahmad e tantos outros, eram formuladas como resposta às situações de injustiça social contra os índios no interior de parâmetros estabelecidos pelas ideologias do estado-nação. Tal como nas imagens evocadas na etnografia, os Mixes estavam praticamente sozinhos; a etimologia da palavra isolamento significa, “deixado só”. Representados na etnografia como índios isolados e explorados economicamente pelos líderes locais, poderiam agora ser resgatados pelo Estado e pelos métodos objetivos e modernos da antropologia aplicada. Os Mixes, portanto, eram merecedores da atenção estatal prometida desde a Revolução Mexicana de 1912.

Os antropólogos também participaram de circuitos de trocas intelectuais bem mais alargados e não estavam exclusivamente confinados no interior do estado-nação. Cardoso de Oliveira e Rodolfo Stavenhagense conheceram em 1962, quando o Stavenhagen dirigiu o Centro Latino-americano de Investigações em Ciências Sociais, no Rio de Janeiro, órgão associado à UNESCO, e onde exerceu a posição de secretário geral da instituição. Naquele momento, Cardoso de Oliveira conheceu a noção de *colonialismo interno* e elaborou o projeto de pesquisa *Estudos de Áreas de Fricção Interétnica do Brasil*. A noção de *fricção interétnica* era inspirada duplamente na conjuntura acadêmica e política brasileira e em empréstimos externos (PEIRANO). Cardoso de Oliveira (2000,

p. 46) reconheceu que a noção de *regiões de refúgio* “guarda parentesco” com a de fricção. O conceito ganhou força quando em 1971, quando começou um movimento internacional em defesa dos direitos indígenas com a primeira Conferência de Barbados. Os antropólogos ali reunidos, em sua maioria latino-americanos, produziram a primeira Declaração de Barbados, que pediu a “liberação dos indígenas” e alertou para as responsabilidades do Estado e de antropólogos; criticou duramente o papel das missões religiosas no desmantelamento da cultura indígena e, finalmente, destacou a importância do “índigena como protagonista de seu próprio destino”. Em Barbados, a noção de fricção interétnica “era o centro da cena de discussão antropológica/indigenista”, bem como a denúncia em relação à “ação etnocida” (CORRÊA, p. 212). Esta fecunda troca de experiências influenciou a postura reflexiva de Salomón Nahmad.

Os etnólogos mexicanos em geral me relataram dois estilos de Etnologia Indígena, cingindo a prática antropológica no país: uma antropologia “acadêmica” e uma “antropologia aplicada” voltada, principalmente, para elaboração de programas de intervenção estatal. Um antropólogo de um importante centro de pesquisa me falou que isso era facilmente perceptível num concurso para admissão de professores, doutores recém-formados em antropologia por duas escolas de pós-graduação. Os candidatos, segundo o antropólogo, poderiam ser divididos em dois grupos facilmente perceptíveis. Os formados num determinado centro que prepara seus alunos para participação em programas de Estado e os candidatos de outra escola, com ênfase numa formação acadêmica despreocupada da aplicação do conhecimento antropológico. Diferentes antropólogos no México manifestaram ser esta uma característica marcante da antropologia com povos indígenas. Salomón Nahmad distinguiu entre “antropologia social e cultural de corte ocidental” e a “antropologia de corte Revolucionário”. O primeiro estilo de produção de saber antropológico estava associada ao enfoque de Franz Boas e voltada “ao estudo da história antiga e da cultura contemporânea dos povos indígenas”; os estudos de natureza aplicada e politicamente em favor dos indígenas, marcada por um viés nacionalista e de inspiração em Gamio. Este último era o estilo que Nahmad praticou e que ele chama até hoje de “antropologia aplicada”.

Os antropólogos brasileiros, no entanto, nunca se sentiram confortáveis com o nome da antropologia aplicada e as vinculações da antropologia com o Estado. Cardoso de Oliveira distinguiu entre antropologia da

ação e antropologia aplicada, esta última vinculada ideologicamente às práticas coloniais e refém do praticismo. O autor usou o termo antropologia da ação, criado por Sol Tax, em 1952, não para açoitar “a vocação intervencionista da disciplina”, porém, com a intenção de destacar “o caráter de sua atuação na prática social” e preocupação “com a vida dos sujeitos submetidos à observação”. Se a antropologia aplicada careceu de diálogo com os índios sobre os quais atuava, a antropologia da ação também padeceria pelo “seu alto déficit reflexivo”. Qual seria, então, o lugar social a ser ocupado pelo antropólogo no mundo contemporâneo quando índios assumiram uma voz pública? O autor sustentou que “os povos indígenas ganharam voz própria em suas relações com a sociedade nacional” e a “tarefa ética” do antropólogo é a de “mediação no âmbito da comunicação interétnica [...], de tal modo que, sempre que estivermos voltados para a realização do trabalho etnográfico, também estaremos abertos para as questões que a própria prática indígena nos propuser (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004, p. 21). Este, ao que me parece, marcou o estilo de antropologia mexicana encarnado na trajetória de Salomón Nahmad e sua “antropologia prática”, permanentemente, reflexiva.

Referências

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El Proceso de aculturación*. México: UNAM, 1957.
- BAINES, Stephen. Social Anthropology with Indigenous Peoples in Brazil, Canada and Australia – a comparative approach. *Vibrant*, Florianópolis, v. 9, p. 209-238, 2012.
- _____. Antropologia e Indigenismo no Brasil e no Quebec: uma perspectiva comparativa. *Série CEPPAC*, v. 24, p. 1-15, 2009.
- _____. Estilos de etnologia indígena na Austrália e no Canadá vistos do Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, Departamento de Antropologia, v. 315, p. 1-17, 2002.
- _____. Estilos de Etnologia Indígena no Brasil e no Canadá. *Série Antropologia* 282. Brasília: DAN/UnB, 2000.
- _____. Estilos de Etnologia Indígena. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; RUBEN, Guilherme R. (Org.). *Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: MCT/CNPq, 1988.
- _____. O movimento dos conceitos na antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 36, p. 13-31, 1994.
- _____. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: Editora UFF, 2004. p. 21-32.
- _____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- CORREA, Mariza. O mato e o asfalto: Campos da Antropologia no Brasil. *Sociologia e Antropologia*, ano 01, v. 01, p. 209-229, 2011.
- MEDINA, Andrés. La línea difusa: etnografía y literatura em la antropologia mexicana. In: DOUNCE, Teresa Valdivia (Org.). *Entre yoris y guarijios: crónicas sobre el quehacer antropológico*. Universidad Nacional Autónoma de México Ciudad Universitaria, México, D. F. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2007.
- FOSTER, George M. Robert J. Weitlaner, 1883-1968. *American Anthropologist New Series*, v. 72, n. 2, p. 343-348, Apr. 1970. <https://doi.org/10.1525/aa.1970.72.2.02a00080>
- GEERTZ, Clifford. Local Knowledge. Blurred Genres: the refiguration of social thought. *Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983. p. 19-35.
- GIRAUDO, Laura; MARTÍN-SÁNCHEZ, Juan (Ed.). *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.
- JIMENO, Myriam. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, n. 1, p. 43-65, 2005.
- LOMNITZ, Claudio. A antropologia entre fronteiras: dialética de uma tradição nacional (México). In: L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; FAPERJ, 2002.
- MEDINA, Andrés. *En las cuatro esquinas, en el centro*. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana. México: UNAM, 2000.
- NAHMAD, Salomón. *Los Mixes: estudio social y cultural de la región del Zempoaltepetl y del Istmo de Tehuantepeca*. Cidade do México: Instituto Nacional Indigenista, 1965.
- _____. Una experiencia indigenista: 20 años de lucha desde investigador hasta la cárcel en defensa de los indios de México. In: *Anales de antropología*. México: UNAM, 1990a. Vol. 27. p. 269-305.
- _____. Oaxaca y el CIESAS: una experiencia hacia una nueva antropología. *América Indígena*, México, D.F., v. L, n. 2-3, p. 11-34, 1990b.
- _____. Ayuuk-Mixe: el primer centro de investigación indígena. *América Indígena*, México, D.F., v. L, n. 2-3, p. 35-62, 1990c.
- _____. Compromiso y subjetividad en la experiencia de un antropólogo mexicano. *RDTP*, v. LXIII, n. 1, p. 75-119, enero-jun. 2008.
- _____. El honor del recuerdo, Semblanza. *Claudio Esteva-Fabregat: maestro emérito*, ed. Zapopan. Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2009.
- _____. *El quehacer de la antropología social y la etnología: su aplicación*. [S.d.]. p. 1-15.
- PEIRANO, Mariza G. S. The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case. *Série Antropologia*, n. 110. Brasília: DAN/UnB, 1991.
- _____. *Uma antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: EdUnB, 1992.
- RAMIREZ SANCHEZ, Paz Xóchitl. Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México. *Alteridades*, v. 21, n. 41, p. 79-96, 2011.

RAMOS, Alcida. Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, v. 5, n. 4, p. 452-472, nov. 1990.

_____. Anthropologist as political actor. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 4, n. 2; v. 5, n. 1, p. 172-189, 2000.

RIBEIRO, Gustavo L. Antropologias Mundiais: para um novo cenário global na antropologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, p. 147-165, 2006.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo. Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. In: L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 159-186.

_____. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio: notas para o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; de Souza Lima; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade (Org.). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005. p. 75-118.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995*. São Paulo: Sumaré, 1999. Vol. 1.

Recebido: 05 de junho de 2016
Aprovado: 12 de agosto de 2016

Autor/Author:

MAX MARANHÃO PIORSKY AIRES maxmaranhao@gmail.com

• Professor de Antropologia na Universidade Estadual do Ceará (UECE) no Colegiado de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UECE). Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Congresso Internacional INTERINDI 2015, *Categorias e indigenismo na América Latina*, coordenado pela Dr^a Laura Giraudo (EEHA) e Juan Martín Sánchez (Universidad de Sevilla), realizado em Sevilla, entre os dias 10 e 12 de novembro de 2015 na Escuela de Estudios Hispano-Americanos (EEHA). É autor de *Escolas Indígenas e Políticas Interculturais no Nordeste Brasileiro* (EDUECE, 2009).

◦ Professor of Anthropology at the Universidade Estadual do Ceará (UECE) at the Collegiate of Social Sciences and the Postgraduate Program in Sociology (PPGS/UECE). A first version of this text was presented at the International Congress INTERINDI 2015, *Categorias e indigenismo na América Latina*, coordinated by Dr. Laura Giraudo (EEHA) and Juan Martín Sánchez (Universidad de Sevilla), held in Seville, between November 10 and 12 Of 2015 at the School of Hispanic-American Studies (EEHA). He is the author of *Escolas Indígenas e Políticas Interculturais no Nordeste Brasileiro* (EDUECE, 2009).