FÓRUM

A ANTROPOLOGIA E O DISCURSO POLÍTICO

O ANTROPÓLOGO E A SUA INTERVENÇÃO NA SOCIEDADE

ÁLVARO CAMPELO

Centro de Estudos de Antropologia Aplicada
Universidade Fernando Pessoa

Abstract

The main purpose of this discussion is to place both Anthropology, as a social science, and the anthropologists as social scientists, before the political issues of contemporary society. From its very early stages, Anthropology has been aware of the importance of the powers and of the state for the building up of social and cultural life, although not much attention has been paid to the related theory. Nowadays, Anthropology has been facing the consequences of the political and the epistemological thought, taking advantage to self-renewal in the methods and themes, such as feminism, post-colonialism or ethnic identity. This forum also intends to promote discussion over the roles of Anthropology and the anthropologists in contemporary society.

Sumário

Colocar a antropologia e os antropólogos perante o discurso político, enquanto ciência e cientistas, na sociedade contemporânea, é o fim deste texto. A antropologia desde cedo deu conta do significado do estado e do poder na construção da vida social e cultural, mas esqueceu a importância de problematizar a sua própria formulação científica. Hoje, não só ela se vê confrontada com as consequências da reflexão política e epistemológica, como a aproveita para se renovar, tanto nas metodologias como nas temáticas que trata, como sejam o feminismo, o pós-colonialismo, a identidade étnica, etc. Este texto pretende ainda provocar a discussão sobre os papéis da antropologia e do antropólogo na sociedade contemporânea.

INTRODUÇÃO

O Fórum deste número da *Antropológicas* está organizado de um modo diferente dos anteriores. Queremos, neste novo formato, incentivar a participação e a discussão dos leitores nos temas propostos, o que não tem vindo a suceder nos números já publicados. Propomos o tema de reflexão, e um desenvolvimento do mesmo, o qual será depois colocado na página do CEAA (Centro de Estudos de Antropologia Aplicada) – www.ufp.pt/units/ceaa/ - para que os leitores possam fazer comentários e propor novas perspectivas. Assim, no número que se segue ao tema em reflexão, daremos conta das opiniões e discursos entretanto chegados pela Internet.

Neste número 5 da *Antropológicas* desenvolvemos o tema proposto no número anterior: "antropologia e implicação política do antropólogo". O que queríamos reflectir com esta proposta era tanto a dimensão política do discurso antropológico, sujeito ele mesmo a contingências quer científicas, quer sociais, como a figura do antropólogo na sociedade. Neste segundo ponto, o que está em causa é se o trabalho de investigação antropológica fará ou não do seu produtor um privilegiado entre os cientistas, no que respeita à discussão dos grandes problemas da sociedade contemporânea, e se esta discussão deveria situar-se no campo da ciência ou no campo da cidadania.

Era já comum que se discutisse «a responsabilidade social dos trabalhadores científicos», assim designada num pequeno artigo da revista *Vértice* deste ano, por Rui Namorado Rosa (2001). Sobre esta problemática escreveram-se inúmeros tratados e desenvolveram-se grandes polémicas, principalmente quando surgiu a energia atómica, nomeadamente quanto ao seu uso bélico. As investigações, descobertas e intervenções públicas deram aos cientistas uma notoriedade nunca antes conseguida. Em meados do século XX a ciência pura criou um espírito de conquista e de optimismo que se viu manchado pela consciência que entretanto a sociedade tomou das possíveis consequências das suas descobertas. E se nesse tempo áureo da ciência dita fundamental os cientistas gozavam de uma certa autonomia (bastante discutível no caso da energia atómica) e eram altamente financiados, deles esperando-se apenas descobertas que revolucionassem o mundo conhecido –e isto mais numa perspectiva de conhecimento do que de proventos económicos -, actualmente o trabalho científico está sujeito a limites pragmáticos e constrangido por fortes interesses económicos. A isto não está alheio a passagem do financiamento de um estado paciente e

paternalista, para companhias ansiosas pelo lucro imediato. Destes factos surgiu todo um trabalho científico cada vez mais rápido e transgressor de limites, dos quais os ambientais são os mais visíveis. A opinião pública outrora orgulhosa dos seus cientistas, vê-se cada vez mais afastada dos centros de decisão e incapaz de controlar politicamente, através dos seus representantes, os processos e fins da investigação entretanto desenvolvida.

O que parece novidade é que, actualmente, já não é só o campo das ciências puras que se preocupa com a sua «responsabilidade social». Mas enquanto no primeiro caso eram as consequências da investigação que apelavam a uma tomada de consciência da responsabilidade do cientista, agora é a necessidade que advém da própria sociedade e que apela ao cientista social para ter uma palavra na sociedade onde trabalha.

Recentemente (Novembro de 2001) reuniram-se em Lisboa, sob o patrocínio da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento (OCDE), cientistas sociais que tinham por objectivo – no seguimento de trabalhos já realizados em outros anos, e em outros países, com o mesmo fim – questionar as «ciências sociais e sociedade: novas parcerias». Estava na intenção dos participantes superar um papel demasiado passivo e reflexivo que era tradicional a estas disciplinas. O cientista social era advertido para o seu papel de dar respostas aos graves problemas da sociedade contemporânea, como se pode verificar pelo texto da Declaração de Lisboa: "As ciências sociais visam perceber as mudanças presentes e futuras da sociedade, mas são também chamadas a apoiar os processos da mudança social" (citada no *Público* de 9 de Novembro de 2001, p. 26). Do tom geral da reunião salta à vista uma orientação das ciências sociais para uma intervenção decisiva nos problemas da sociedade, não só como intérprete dos sentidos das mutações sociais, mas como provocadora dessas mutações. De salientar uma citação feita na mesma notícia do jornal referido ao «especialista da OCDE», Luk V. Langenhove: "O absentismo das ciências sociais abriria caminho a mitos, superstições e ideologias"! O paradigma de progresso iluminista subjacente a esta posição não deixa de fornecer sentido às intenções de alguns dos organizadores...

1- A ANTROPOLOGIA IMPLICADA

No caso da antropologia, que não ficou imune à força do discurso prático, existe uma história da sua implicação na sociedade, da qual é herdeira a antropologia aplicada (Bastide, 1979). Os conhecimentos antropológicos

apresentavam-se como «úteis» e «operativos» numa intervenção («planeada ou forçada» segundo Bastide) que pretendia explorar os processos da relação na diferença cultural. Da nobreza desta vocação pragmática, devidamente contextualizada ideologicamente, preocupava-se o exercício da prova que pretendia validar os conhecimentos antropológicos e o seu renovamento (Campelo, 1999).

Se esta problemática pode ser referenciada, com alguma consensualidade, a partir da Segunda Guerra Mundial – mesmo que já anteriormente a antropologia fosse utilizada no âmbito colonial -, ela encontra o seu momento de problematização teórica na discussão crítica ao processo colonial. Não é por acaso que o livro de Jean Copans, *Críticas e Políticas de Antropologia* (1981), nasce em seminários de investigação do Centro de Estudos Africanos, no seguimento de uma vocação desperta por G. Balandier. Mas o antropólogo é o ocidental, «parente» do colono, o que coloca o trabalho antropológico em situação de uma precariedade pouco estudada anteriormente, mas que começa a ser levantada (Lewis, 1973; Leclerc, 1972).

Jean Copans não vê a antropologia como efeito de uma política, mas «*como uma política*» (1981: 27). Essa prática política estava na denúncia da antropologia como prática intelectual do imperialismo, e a sua crítica só poderia passar por uma análise da intervenção política que ela faz na história concreta. A crítica política da antropologia estava sujeita, segundo Copans, a quatro temas: "a) a antropologia enquanto *instrumento político* (a informação e o esclarecimento); b) a antropologia enquanto alibi ou efabulação ideológica do fenómeno colonial (a ciência só pode vir dos dominantes); c) a antropologia enquanto corpo teórico que justifica e explica a ordem social e a sua manutenção (as «omissões» do funcionalismo ou do estruturalismo); d) a antropologia enquanto disciplina «branca» ocidentalocêntrica (africanismo do exterior contra africanismo do interior)" (Copans, 1981:27). É a estes quatro temas que Copans acrescenta um quinto, a antropologia como uma política, que ele centra na própria profissão do antropólogo. É fácil de ver que escrevendo Copans em 1981, o discurso marxista se imponha preponderantemente. Mas é este discurso o que inicia a crítica ao discurso colonial quando é assemelhado ao imperialismo.

Colocando em questão tanto a investigação antropológica como a profissão do antropólogo, e os «poderes» a que ambos estão sujeitos, Copans só vê uma solução aceitável para a qualidade desse trabalho profissional: "se o investigador aprender a considerar-se a si próprio, como ao seu trabalho,

como um problema" (1981: 65). Questionar o trabalho antropológico começou por ser o princípio da crise da antropologia, quanto ao método e ao valor científico dos seus resultados, de que padeceu todo o trabalho desenvolvido posteriormente, principalmente o que tinha uma preocupação retrospectiva na crítica ao evolucionismo e à ideia de império.

As tradicionais bases da disciplina, o objecto cultural e a aproximação ao mesmo, através do trabalho de campo, começam por ser abaladas. A afirmação dos «factos sociais totais» em M. Mauss, advinda de um trabalho de terreno que obedecia, segundo Malinowski, à evidência da própria natureza desses fenómenos, legitimava os discursos culturais. A observação directa e a familiarização progressiva permitia o acesso a significados inconscientes aos actores sociais, de onde se podia afirmar a coerência e estrutura dos fenómenos sociais. Ora, verificou-se que o método não era tão «natural» como supunha o objecto; que este não era passível de uma coerência imposta de fora, por mais sentido que tivesse para os seus proponentes, e que a familiarização não anulava o fosso ideológico e os interesses políticos em jogo. Consciente destas dificuldades, e crítico ao modelo estruturalista, está o movimento francês, dito da «antropologia dinâmica», com Balandier à cabeça. Balandier escreveu *Anthropologie politique* em 1969, e *Le pouvoir sur scènes* em 1980, mostrando a sua preocupação pelos aspectos que interessavam a uma antropologia política. Mas é com *Anthropo-logiques* (1974) que avança com a ideia de que toda a ordem social é um permanente desequilíbrio, fruto da repartição desigual dos bens, e da oposição entre idades e sexos. A desigualdade entre homens e mulheres era o paradigma de toda a desigualdade. A argumentação de Balandier vai introduzir questões que possibilitam a entrada da antropologia nas sociedades da modernidade.

Os campos do saber antropológico começam a ser mais permeáveis à crítica ideológica, desde o género à religião, passando pela economia. Sahlins (1980) apresenta a cultura como um sistema simbólico que se impõe aos acontecimentos. As economias ocidentais são o lugar principal de produção simbólica, onde as relações sociais são produzidas pelas mercadorias, as quais operam como os símbolos nas sociedades tribais.

2- A Antropologia Política

A ligação da antropologia à política estabeleceu-se quando os investigadores sociais procuraram uma resposta para a origem do *Estado* e para a

tipologia do *Poder*. No que diz respeito à primeira questão, autores como H. Spencer (1876), Nadel (1942), ou, mais recentemente Izard (1992), viram a sua origem nas relações conflituosas entre sociedades rivais. A diferenciação social, a constituição de grupos guerreiros permanentes e estruturados, em oposição a outras sociedades, jogam o papel essencial na formação do estado. Outros, verificando que os grupos vencedores, conquistadores, eram já eles organizados em estados, viram nas dinâmicas internas às próprias sociedades a razão do surgimento desta forma política. Autores como F. Engels (1972), estudando as sociedades clássicas de Roma e Antenas, L. White (1959), L. Steward (1955), Lowie (1920), salientaram a estrutura económica e a organização social interna às sociedades, para afirmarem a importância das mesmas no surgimento de uma instituição política estatal. Hoje, os estudiosos (Terray, 1995) estão convencidos que a origem do Estado não pode ser atribuída a uma única causa, nem à necessidade da conjugação de determinadas formas pré-estatais, sejam elas económicas ou associativas.

Já quanto à tipologia do poder, ela serviu para justificar muita da teoria evolucionista, ao fazer corresponder determinadas formas políticas a «estados» societários, sendo a «sociedade política» a verdadeiramente civilizada (Morgan, 1877).

Mais do que as tipologias políticas, clássicas em antropologia, que caracterizam as diferentes organizações das sociedades humanas, interessa à investigação antropológica a questão do poder, enunciada desde longa data por filósofos, como Aristóteles e Sócrates, na idade clássica, ou como Maquiavel e Marx, nos tempos modernos. Introduzida por M. Gluckman na antropologia, a questão do poder põe em jogo desde logo o carácter conflitual inerente ao seu exercício, mesmo nas sociedades ditas tradicionais. Gluckman insiste nas expressões cerimoniais e rituais, as quais metem em cena, segundo ele, os conflitos que ameaçam a ordem social. A ritualização permite uma catarse a fim de restabelecer a coesão do grupo e a reprodução das instituições (cf. Gluckman 1963 e 1965).

Ao contrário de Gluckman, que se interessa pela dinâmica interna das sociedades primitivas, G. Balandier (1969) instaura em França uma antropologia política que se preocupa pela situação colonial. Esta nova perspectiva de análise vai trazer para a reflexão antropológica os processos de transformação das sociedades tradicionais e a problemática do desenvolvimento, na confrontação das sociedades tradicionais com os modelos

industriais. Temas como a religião e o messianismo (Copans, 1980; Dozon, 1995), o clientelismo político (Bayart, 1989), o papel político da feitiçaria (Geschiere, 1995), ou o carácter opressivo da sociedade aldeã (Duval, 1986), são estudados como peças fundamentais para a compreensão dos obstáculos às transformações sociais e económicas.

Resta à antropologia confrontar-se com dois tipos de abordagens, no que diz respeito ao exercício do poder na sociedade: aquele que P. Clastres define como o das sociedades modernas, caracterizado pela autonomia do político, e o das sociedades ditas «primitivas», onde o político é indissociável das outras dimensões do social. Enquanto que nas primeiras os governados renunciam ao seu próprio exercício do poder, nas segundas há uma característica de resistência ao poder, fazendo dessa resistência uma posição filosófica, na denúncia da violência coerciva do poder (Clastres, 1974). Não é estranha a esta posição o papel do religioso, que fornece à autoridade do soberano a capacidade de assegurar a segurança, a fertilidade dos campos, a fecundidade das mulheres, o controlo das forças cósmicas (Frazer, 1890). O *consentimento* dado para o exercício do poder a um indivíduo, por parte da comunidade, que assim abdica do mesmo, mais que demonstrar a passividade desta em relação àquele, denuncia a precariedade desse mesmo poder, como especifica M. Abélès e H.-P. Jeudy, com a expressão «essencial precariedade», própria ao poder das sociedades onde o estado não é centralizado (Abélès e Jeudy, 1997). Já Lévi-Strauss (1944) havia mostrado o exercício deste poder a propósito da chefatura Nambikwara. O Fim deste *consentimento* pode partir da comunidade ou da abdicação do próprio, quando um ou outro verificam que as forças que animavam esse poder cósmico deixaram de existir, abandonando o chefe, daí a precariedade. Os rituais de regicídio confirmam essa consciência de poder, como confirmam os trabalhos de A. Adler no Chade (1982), e o de J. – C. Muller, na Nigéria (1980). É interessante verificar como neste tipo de sociedades se "exerce um verdadeiro controlo sobre aqueles que detêm o poder" (Abélès e Jeudy, 1997. 13). M. Godelier (1982 e 1984) retoma a noção de *consentimento* para exemplificar através da dominação simbólica que exercem os homens sobre as mulheres; ou aquela que exercem os «Grandes Homens» sobre os outros homens. Na origem do Estado encontra-se a aceitação pelos dominados de uma situação de sujeição em troca da protecção dos que controlam o sobrenatural.

E se o trabalho dos antropólogos versa a questão política como objecto do seu estudo, antropólogos houve, e ainda há, que usaram os seus conhe-

cimentos para intervir na sociedade em defesa de valores e de posições que sentiram urgentes para a sociedade em que viviam. Existem inúmeros casos, mas escolhemos o de M. Mead para os ilustrar, dada a importância que assumiu no contexto da antropologia americana e pelo tema do género, que conquistou tanta da atenção dos antropólogos. Mead não pode ser esquecida pela influência que teve no feminismo.

M. Mead, desde *Coming of Age in Samoa. A psychological study of Primitive Youth of Western Civilization* (1928), começa por se demarcar – pondo de lado as questões metodológicas da sua investigação – de uma visão universal dos comportamentos de género (1950), para continuar com escritos mais comprometidos como *Culture and Commitment* (1970) e, com Rhoda Métraux (1953), em que incentiva as jovens à educação e à participação nas decisões que dizem respeito ao seu futuro, ou em que se alia a causas como a poluição, o racismo, a guerra, a fome, etc.. Entrementes, não deixou de se questionar sobre as transformações ocorridas com a colonização e a problemática do desenvolvimento: *Cultural Patterns and Technical Change* (1955).

3- A Questão Política hoje

Verificamos, depois desta breve reflexão, que as ligações da antropologia à questão política são já de longa data, e que os âmbitos mais pertinentes da actualidade antropológica vêm sendo delineados, desde há vários anos, umas vezes mais conscientemente, outra aflorados. O trabalho de investigação continua a questionar-se sobre o seu papel político na sociedade, bem como a questionar-se, internamente e enquanto metodologia, como um processo sujeito a limites e imposições de poder. Os temas que trata – globalização, género, ambiente, sociedades urbanas, identidades étnicas – estão de tal forma mergulhados em narrativas de poder, que se torna praticamente impossível investigá-los sem os ter em conta. Os antropólogos descobriram que não são só os temas em causa que são iminentemente políticos, mas também a sua escrita. Daí que o discurso antropológico só se possa fazer como um discurso crítico, tanto do objecto cultural, como de si mesmo.

É sobre estas questões que queremos que os leitores participem, expondo os seus pontos de vista, comentando e criticando posições alheias, de forma a situar a questão do político na produção antropológica.

Como provocação, tivemos a iniciativa de enviar para alguns cientistas sociais algumas questões, para as quais pedíamos uma resposta breve.

Foram poucas as participações, mas esperemos que elas sejam ocasião para suscitar outras, das quais daremos conta no próximo número da revista.

As questões que colocamos foram as seguintes:

1. Qual o papel da antropologia, assim como das outras ciências sociais, na discussão e estudo dos problemas políticos no século XXI (globalização, minorias culturais, economia liberal, etc.)?

2. O antropólogo, em referência à política, é mais um cidadão ou um cientista?

3. Existirá um tema social para o qual a antropologia estará mais sensível, podendo assim dar-lhe um especial contributo?

4. Como poderá ser redefinida a antropologia política tendo em conta as novas tendências na ciência antropológica? [1]

Passamos a expor alguma das contribuições recebidas.

Miguel Vale de Almeida, antropólogo que se tem dedicado às questões do corpo e do género (veja-se o seu trabalho de campo no Alentejo de que resultou *Senhores de Si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*, 1995), para além de ter diversificado a sua investigação com estudos no campo da raça, da cultura e da política da identidade, também tem assumido uma militância política pública no partido Bloco de Esquerda. O seu livro recentemente publicado *Um mar da Cor da Terra* (2000) caminha por campos e problemáticas claramente pertinentes e actuais, como sejam,

---

[1] Foram enviadas comunicações em inglês com a mesma problemática:
1.What is the role of anthropology, as well as other social sciences, in the discussion and study political problems in the 21st century (globalisation, social and cultural minorities, liberal economy, etc);
2.The anthropologist in politics, is he more a citizen or a scientist?
3.Are there any social themes to which the anthropologist is more sensible and can give a special contribute?
4.How can the action of anthropology of politics be redefined if we think about the new tendencies of the science of anthropology?

por exemplo, os da identidade e do pós-colonialismo. Miguel Vale de Almeida forneceu-nos as seguintes respostas:

1. "A antropologia pode esclarecer criticamente os processos de transformação das identidades no mundo contemporâneo, demonstrando que existem muitos projectos de modernidades alternativas e não um só percurso quer de modernização, quer de passagem da modernidade a uma qualquer pós-modernidade global. Isto inclui a contestação do suposto efeito homogeneizador da globalização, da suposta submissão de tudo e todos à economia de mercado neo-liberal, e da suposta remissão de pessoas e grupos a categorias pré-definidas de identidade "étnica", territorial, nacional, sexual etc.

2. Como qualquer outro actor social, o antropólogo é sempre as várias identidades que transporta. É quase impossível fazer política activa sem mobilizar conhecimentos antropológicos ou sem que essa identificação profissional transpareça ou seja chamada à baila por outros. Todavia, creio que é sempre bom - digamos que metodologicamente - insistir em que, quando se faz política, faz-se política, como cidadão que se engaja no espírito de serviço público.

3. Sem dúvida que aquilo que leva alguns antropólogos a participar na política institucional se prende com a atenção prestada a certos temas, normalmente relacionados com a sua pesquisa. No meu caso, é evidente que as questões da diversidade cultural e as questões do género e da sexualidade são prioritárias. Mas há outras políticas em que s e pode participar: movimentos sociais e associativos, *opinion-making* etc. O mais difícil – e pessoalmente não simpatizo muito - é a mistura simultânea da pesquisa e da acção política, de que há muitos exemplos no indigenismo.

4. Sobre a antropologia política como sub-disciplina não sei muito. Mas ela terá que, necessariamente, alargar a noção do que é o "político" para campos novos e não institucionais, como na célebre frase "*the personal is political*"."

Da antropóloga Marie Odile Marion da National School of Anthropology & History, do México, recebemos este contributo:

1. "En esta Era de la Globalización, se pretende que las Regiones se integren.

Desde lo económico se instalan órdenes que operan sobre las culturas como el fenómeno de la Globalización desde arriba.

Sin embargo las culturas producen una reacción a esto, efectivizando la Globalización desde abajo.

Esta contradicción interna, va elaborando por medio de negociaciones, compromisos y movilizaciones, una relación de fuerzas,que por medio de enmascaramientos, desarrollan la llamada "conciencia global", aunque se actúe con una marcada resistencia local.

Cada cultura sin embargo posee sus propias configuraciones simbólicas, y desarrolla sus prácticas y estrategias de supervivencia.

La cultura mapuche, desde hace 500 años, permanece inalterable, trasuntando las fronteras entre dos Estados, Argentina y Chile, en la Región de Patagonia,por la cultura..

La integración de la misma resulta difícil, para los dos Estados, debido a que existe una resistencia en la estructura social dominante a que el sector dominado (mapuche) sea incorporado en plano de igualdad (la integración debe ser una armonización de intereses sociales diferentes)

El "Ser" mapuche está inmerso hoy en poblaciones con altos índices de pobreza, en relaciones asimétricas.

Las comunidades se mantienen como "refugios culturales", la cultura como matriz que protege a las poblaciones desfavorecidas.

Desde la experiencia, con equipos de trabajo en terreno e investigación, relevamos y aportamos métodos y sistemas de "comprender" e intentar "interpretar" las realidades culturales, aportando políticas de conducta claras que modificaron usos y prestaciones de instituciones en Salud-Enfermedad y en Educación.

La Antropología aporta sus métodos y estrategias para transitar los espacios de relación, cuando me interno en las comunidades para trabajar aspectos de salud-enfermedad, cosmología, shamanismo, mito y ritual, sacralidad en el lenguaje, cada vez, comprendo la dificultad que presenta la interpretación, cada vez profundizo en estadios siempre

nuevos hacia el interior de la cultura, arribando a instancias de cognición diferentes, que diversifican, cada vez, mi manera de pensar.

A pesar de ser encubiertamente discriminados, mantienen su representación como grupo para ocupar un lugar firme en los intercambios políticos. Usan la repercusión de esa misma discriminación en la construcción de una identidad, que no se disuelve en el Otro (winka-blanco), sino que reafirma su carácter de minoría étnica.

Desde lo Institucional he llevado adelante un programa de Interculturalidad, donde he preparado grupos de multiplicadores en el campo social: asistentes sociales y judiciales, sicólogos, sicopedagogos, médicos, educadores, alfabetizadores, antropólogos, sociólogos, etc, capacitándolos en la cultura mapuche y esta preparación ha servido para integrar la medicina originaria mapuche a la medicina biomédica en hospitales de la Región, y para darles a los educadores del Sistema Formal o No Formal una herramienta de trabajo válido que permita la inclusión de individuos que de otra manera eran excluídos o autoéxcluídos antes de nacer.

La Antropología tiene todo un campus de acción válido, para asistir a las Ciencias Médicas y a las de la Educación, en grupos de trabajo social que carecen de las estrategias que puede desplegar esta disciplina.

Desde esta u otras tareas, puede producir políticas de cambio que favorezcan sociedades o poblaciones desvalidas o en estado de desaparición

Sin embargo el análisis sociocultural no es patrimonio exclusivo del investigador,debemos reconocer las limitaciones perceptivas y cognitivas que afectan y alteran inevitablemente la etnografía, es entonces el tiempo de ceder al "actor" la palabra, y desde lo émico, descubrir cómo él construye su mundo de experiencia, a partir de qué categorías produce sus ordenaciones, cómo organiza los fenómenos socioculturales en su mente y qué significados les asigna.

En el siglo 21, la antropología deberá asumir el rol que la exigencia de los cambios culturales le indique, deberá producir el efecto de trabajar en terreno y no desde gabinetes de investigación solamente, aportará

la mirada introspectiva y el análisis exhaustivo, autocrítico, falsacionista, sobre los sucesos que rápidamente provocan la globalización y la mundialización.

Y bajará a la práctica para poder construir junto a los tiempos las medidas y las políticas necesarias.

Sin duda el eje principal de la mundialización en el siglo 21 st, serán las relaciones entre civilizaciones.

2. El Antropólogo es un científico, sin duda, su formación, su práctica lo ubica en el terreno de la investigación.

La Antropología como el estudio de los otros, pero quien es el Otro?

El Otro sería el objeto y el sujeto (sometido?) de la investigación?

Está afuera o es una construcción nuestra?

En apariencia estaría afuera, en el exterior del observador o investigador.

Mar Augé (1995) dice que la exterioridad, sea segura o problemática estaría definida por tres parámetros:

-la exigencia de cientificidad

-reconocimiento de la alteridad

-interiorización del observador

Nada nos asegura que estos tres parámetros nos darían definición de la exterioridad del objeto observado.

Al principio el otro está lo más exterior posible, lo más diferente, lo más exótico, con el tiempo estas distancias desaparecen y ese Otro se nos va pareciendo y haci+endose cada vez semejante, hasta confundirse con nosotros.

Se reduce la distancia entre el observador y el observado, se interioriza la alteridad, se reducen las diferencias.

El Otro se reconoce en uno mismo, se produce el autoencuentro, reflexionamos y al incorporarnos a otro Universo renunciamos a lo absoluto de nuestras certezas.

Los subuniversos se comunican y se superan las contradicciones.

Cuando el antropólogo se compromete a comprender la cultura del Otro, con el consiguiente riesgo de quedar "aprisionado" al interior del discurso de ese Otro, y de no poder elaborar conocimiento que trascienda la particularidad del Otro.

Cuando un mapuche de la comunidad me observa como "winka", construye conocimiento a partir de la observación y me clasifica de acuerdo a su análisis y a la lógica de su manera de pensar.

El peligro sería aspirar (pretender absorber) demasiado rápido el discurso del otro en el propio, sin tener en cuenta la singularidad de las culturas, pretendiendo descifrar.

Hay que considerar el peligro que entraña la ilusión de que somos iguales, que podemos ingresar al Universo del Otro.

Como observadores o científicos podemos creer que dominamos los hechos y los sucesos, sin comprender que en ese plano las circunstancias nos van a demostrar que la alteridad y la diferencia nos tocan, de diversas maneras.

Cuando creemos que el espacio de encuentro está determinado por nuestro control, y descubrimos luego que nunca fue asi.

Cuando escribimos, lo que otros leeran, sin comprender que no todos los significados pueden representarse de forma lingüística, reconocer los límites de nuestro lenguaje nos permitirá re-conocer mejor los valores de la cultura que trabajamos. Las ideas simplistas nos pueden sumergir en el reduccionismo.

Desde toda esta elaboración, debemos entender que el antropólogo es a la vez científico y ciudadano, bordeando los límites de regresar siempre al "sí mismo",desde la cultura de lo lejano, avizorando mejor si interioridad.

A medida que el observador ingresa a la comunidad, se va despojando de sus métodos y estrategias científicas, va cambiando, va ingresando al grupo que le interesa y que lo incluye (de alguna manera), más allá de las advertencias y de las ciencias.

En nuestra Región, la ausencia de condiciones económicas,sociales y culturales han legitimado políticas de pobreza y desempleo,lo que nos permite acotar que las poblaciones no se sienten ciudadanas, no desde el ejercicio de la ciudadanía, no desde el sentido de pertenencia y protección y derechos.

La ciudadanía es el cúmulo de vivencias, percepciones, emociones, sentimientos,dentro de un contexto.

Sólo la socialización nos permitirá construir ciudadanía, provocar cambios y realizar un proyecto en común, es allí donde el aporte del antropólogo es importante, para los más vulnerables que además se reconocen menos capaces, menos competentes, menos insertos en las políticas, los antropólogos pueden ayudar a revalorizar poblaciones desfavorecidas, trabajando y estableciendo políticas culturales.

3. Desde mi experiencia uno de los temas en que hemos podido hacer una real contribución ha sido el de salud-enfermedad. Formar multiplicadores en Medicina Intercultural, integrando la Medicina Original Mapuche a la Medicina Biomédica.

Esta necesidad surge ante la gran cantidad de enfermos que deambulan entre los hospitales de la Región.

Se nos presentaba la dificultad de la situación económica que afecta al enfermo cuando debe comprar medicamentos y en muchos casos carece de Obra Social.

El uso y manejo de hierbas y de curar, no siempre estaba controlado o en manos escrupulosas y se debia considerar el negocio infra-medicinal que esto originaba.

Los médicos que atienden zonas periféricas (de pobreza estructural) reconocen que carecen de herramientas que les permita conocer

culturalmente la forma de pensar salud-enfermedad en la cultura mapuche, que a diario transita por sus consultorios.

Desarrollo asi un enfoque integral de la lógica o pensamiento mapuche, que produce conocimiento y permite el abordaje de los problemas de salud que afectan a la persona, la familia y la comunidad.

La complementaridad de los dos sitemas médicos consolida el uso racional y el fortalecimiento de la Medicina en la Región.

Se ha podido construir un espacio eficaz entre ambas medicinas, se ha implementado un "objeto nuevo" que no les pertenece a ninguna de las dos medicinas por completo, significa el inicio de uan eficaz realidad intercultural, que dinamiza e integra la medicina mapuche, que modifica los estratos fragmentados de una medicina biomédica, que ha necesitado de la resistencia de culturas ancestrales para considerar el cambio.

Tambien en otros aspectos he trabajado en la Educación No Formal, instalando sistemas de educación sobre el conocimiento construido, trabajando metodológicamente la antropología para la educación, tomando como personaje del método al alumno.

Incorporando un espacio de encuentro en donde ambos aprenden, el educador y el educando,incorporando nuevas técnicas a la enseñanza en aulas, y también experimentando en educación digital, considerando fallas y virtudes del sistema, incorporando la estructura del saber de las culturas a quienes va dirigida la enseñanza.

4. Creo y asi lo pongo en práctica que los antropólogos tienen un gran campus de acción en las nuevas tendencias de la Ciencia de la Antropología.

Considero porque asi me fue necesario que deberíamos ampliar el espectro de las especialidades.

La dinámica de la mundialización (globalización cultural) impone nuevas prácticas y técnicas y disciplinas.

> La acción del antropólogo es vital, para trabajar áreas sociales, fracturas, problemáticas de fronteras, reacciones y expansión globalizadoras, la vigencia de las culturas subyace y produce quiebres a la acción homogeneizadora de la globalización, tiene alli el antropólogo un importante campo de acción.
>
> Las especialidades de la antropología no cubren todo este espectro, para ser eficiente deberá interdisciplinar con otras ciencias.

La antropología de las políticas, aportará su marco teórico, sus fundamentaciones, sus comprobaciones a los cambios que se hacen indispensable para incorporar las poblaciones más vulnerables al contexto del dictado de políticas".

Às nossas questões, Maya Unnithan, especialista da School of African & Asian Studies (University of Sussex), respondeu brevemente:

> Regarding the role of anthropology in the study of current political problems, it seems to me that anthropological studies have a vital contribution to make in such diverse areas as human rights, technological and scientific interventions in the domain of reproduction, healthcare and so on, the increasingly mutlicultural contexts of people's lives in postindustrial countries, the impacts of structural adjustment in developing countries including their role in the changing the nature of politics. (also answering questions 3, 4).
>
> On the identity of the anthropologist as citizen or scientist, I see them both as connected. In other words, political analysis is carried out by and through a reflection of one's role as a citizen and what this may entail."

Como verificamos, nas contribuições aqui presentes, à antropologia está reservado um campo promissor, embora em si mesmo problemático, que talvez possa ir ao encontro dos anseios daqueles cientistas sociais que se reuniram em Lisboa, como anteriormente referimos. A questão será sempre: porquê seleccionar certos temas em detrimento de outros (mesmo que eles sejam os mais representativos do pensamento e do mundo contemporâneo, é necessário pensar criticamente esse posicionamento), que teorias para os estudar e quais as suas dependências teórico/políticas, e, por fim, que escrita e que posicionamento para os comunicar.

4- A ANTROPOLOGIA E A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Coloca-se hoje muito a questão da existência de uma dicotomia antropológica, que teria na antropologia teórica e na antropologia aplicada a sua manifestação. Parece-nos não ser justa esta separação no trabalho antropológico, a não ser para mera delimitação de objectivos. Isto porque a antropologia social e cultural não é uma disciplina exclusivamente teórica, que se baseia em reflexões abstractas desligadas dos problemas reais das pessoas. O trabalho antropológico nasce e desenvolve-se em contacto directo com a vida real das pessoas, onde o resultado da investigação não é um mero trabalho de descrição e interpretação das culturas estudadas, mas também o resultado de uma experiência vivida, sobre a qual é necessária uma reflexão adequada. Para poucas ciências o objecto de estudo se apresenta tão fortemente em objecto «sentido», como para a antropologia. E poucos são os campos do saber em que o investigador se «sente» dentro da investigação como actor que não pode fugir a responsabilidades, quando à partida era suposto ser um investigador «não-interferente». A aparente contradição que está no início do projecto antropológico, resolve-se na assunção de um papel paradoxal: gerenciador de conflitos e de múltiplos e diversos sentidos!

Uma antropologia social e cultural em que o teórico surge da experiência do trabalho de campo, e uma antropologia aplicada em que a acção é em si mesma um problema teórico, conjugam-se para um papel insubstituível da antropologia na sociedade contemporânea (Campelo, 1999). Ora este papel da antropologia é iminentemente político, no sentido que especifica o âmbito da prática antropológica dentro de dois campos que se manifestam como lugares de poder: o da comunicação e o da participação. A antropologia veicula discursos sobre comunidades e culturas, dando sobre as mesmas interpretações que não estão isentas de serem criticáveis, podendo ser elas mesmas críticas e desmistificadoras (veja-se o caso dos «estudos do género»); a antropologia reivindica para si um saber participado, que na sua própria formulação estabelece diferenças e jogos de poder aos quais o antropólogo não pode fugir.

A problematização do teórico em antropologia ainda não teve o desenvolvimentos devido quando ao objecto que o sustenta, ou seja, a cultura, principalmente quando se quer fazer da cultura uma categoria particular do *natural* humano. Enquanto discurso e comunicação do cultural, a antropologia esqueceu-se de ver a «cultura como problema» (Bragança

de Miranda, 2000: 13-42), não no sentido de objecto de estudo, mas no de validade e invenção histórica deste objecto, o que faz da comunicação antropológica um lugar de poder na história das ideias. A arqueologia da cultura mostra como ela é uma construção histórica. E, como diz Bragança de Miranda, "isso nada diz contra ela, apenas a recoloca contra a mitologia antropológica que considera que o homem produz cultura tão «naturalmente» como as abelhas produzem o mel ou as aranhas as suas «teias»" (2000:13). E a propósito de «teias», não podemos esquecer o exemplo fornecido por Geertz (1974: 15), retomado de M. Weber, de "que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu", para continuar que assume " a cultura como sendo essas teias e a sua análise, (...) não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado". Mas, ao introduzir a construção e análise do significado - dentro do seu conceito semiótico de cultura - no trabalho da antropologia, através da famosa «descrição densa» emprestada por Ryle, Geertz pode afirmar que a cultura é contextualizada e é pública, mas não pode afirmar que ela não é um poder (1974: 24), para ser unicamente um contexto, mesmo querendo fugir à causalidade dos acontecimentos sociais, para se centrar na sua descrição de forma inteligível (descritos com densidade). Se o dever da teoria na etnografia, como o diz o próprio Geertz (1974: 38), é o de "fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o acto simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana", então ela não pode ser outra senão uma teoria crítica sobre si mesma, enquanto teoria, e crítica sobre o seu objecto de estudo, a cultura.

O estado actual do discurso sobre a cultura e o seu domínio, ultrapassa a crítica racionalista, o secularismo, a crítica histórica, na procura da definição de uma identidade cultural. À noção de razão impôs-se o imaginário, e à de real o possível, de modo que o sentido da ficção instaura uma ordem do «relacional» e já não do «substantivo». E é nesta mecânica de recombinação de uma estetização não identitária, provocada pelas novas tecnologias que o imaginário ocupa o cultural fazendo do simbólico uma forma de fugir ao controlo do político, que sempre tenta basear-se no acontecimento e sua tangibilidade. A relação entre cultura e acontecimento parece ter sofrido uma mutação com o advento da era digital. Affergan (1997), consciente da pluralidade dos mundos, constrói uma «outra antropologia», dizendo que "a investigação antropológica autoriza antes de mais uma forma de objectividade que não reside nem na pertinência lógica de uma teoria, nem na garantia fornecida por colecções de factos, mesmo que fossem cientificamente

controlados, mas na refundação epistemológica do problema da intersubjectividade" (1997: 20). E essa refundação faz-se utilizando a noção de ficção na dimensão temporal, na medida que ela existe em diversos níveis como processo de fabricação da realidade sociocultural, tanto por parte das sociedades e culturas estudadas, como pelos antropólogos, a que Affergan chama de *anthropoiesis*. Assim, acrescenta Affergan, "a fim de restituir uma pertinência legítima a estes níveis e géneros de temporalidade, dos quais a antropologia não poderá, segundo cremos, abster-se no futuro, é conveniente conferir-lhe os ímpetos e as viragens, as escanções e as cesuras que só a noção de *acontecimento*[2] será apta a cumprir" (1997: 11). Ora parece que a noção de «acontecimento», um «acontecer» que faz a história, está sobrevalorizada quando o olhar antropológico se socorre dela para ultrapassar as suas dificuldades epistemológicas. Ao falar da dominância da cultura dentro de um pretenso «fim da história», Bragança de Miranda (2000: 19) afirma que "sendo embora a cultura um acontecimento, temos de reconhecer que entre «acontecimento» e «cultura» há uma contradição radical. A cultura é um modo actual de controlar o acontecimento". Continua Bragança, "na época da técnica (...), não é da aparente identidade da cultura que podemos esperar uma orientação para o agir. Antes é do agir que em acto provêm todas as orientações possíveis. A cultura é acima de tudo um modo de articular, de integrar e totalizar tudo o que existe em estado de dispersão e fragmento que caracteriza a nossa situação, num momento em que o projecto historicista chegou ao fim, sem ter aparecido nenhum substituto à altura"(Ibid.).

A noção de «acontecimento» só pode ser utilizada em antropologia numa perspectiva crítica, se a pensarmos como expressão dessa contradição em que se evidencia a ordem construtiva – modal para Affergan – da cultura, a qual se deve manter aberta, relacional e não «substantiva». Eliminar essa contradição e sintetizar a experiência numa racionalidade controlada, é procurar a eliminação do «impreciso», em favor do «preciso», tão caro à nova ordem simbólica e tecnológica: "o fundamento deste processo encontramo-lo

[2] "L'évenement permet, en revanche, de repérer comment et pourquoi les agents d'une culture construisent, défont, se souviennent, pratiquent le langage, entretiennent des relations émotionnelles et posent les différents mondes dans lesquels ils évoluent. Les événements d'une culture autorisent une lecture en réseaux qui donnent naissance, à chaque noeud, à différentes routes dont la tâche consiste à conduire les multiples significations que ses agents et ses interprétants construisent" (Affergan, 1998: 12).

no esquema do controlo que vem sendo instalado pelo menos desde os gregos. O seu agenciamento ocorre na maneira como o simbólico foi, ao longo da história, progressivamente esvaziado das suas equivocidades metafóricas e se tornou crescentemente lógico-matemático, ou seja, codificado" (Bragança de Miranda, 2000: 33). O simbólico instaura uma ordem onde o real, mesmo dando origem ao espaço, só pode ser pensado como fora dele, ou seja como espaçamento onde se inscreve o simbólico que o controla. A pretensão do simbólico se instalar como real e de se negar a este uma exterioridade, implica a anulação da contraposição ente cultura e natureza através de um analítico sintético que oculta todo o processo de construção da cultura.

O problema que se coloca é o da manipulação pelo controlo político, na sublimação da cultura, deste discurso sintético. Quando a cultura de «objecto de estudo» passa a elemento «motor» de transformação do mundo e de o delimitar em «espaços de identidade» estéticos e éticos que obrigam a uma narratividade onde o inconsciente assume papel de referência, como acontece nos famosos «*cultural studies*», os jogos políticos manifestam-se em evidências incontornáveis. Identidades, memórias, reconstruções simbólicas e reformulações do imaginário entram em processos discursivos que pretendem apropriar-se do quotidiano para a afirmação de um novo postulado intelectual. O trabalho intelectual, que alguns distinguem do académico (Hall, 2000: 80), apresenta-se como uma prática política, dado que muito do seu trabalho não nasce da crítica teórica da cultura, mas da invasão de problemáticas sociais nas suas preocupações, como o feminismo, a descolonização e as questões da raça. As consequências são assumidas por exemplo no caso do feminismo: a) "a colocação da questão do pessoal como político"(...); b) "a expansão radical da noção de poder" (...); c)"a pertinência das questões de género e sexualidade para a compreensão do próprio poder" (Hall, 2000: 73). Provocados pelos invasores, os estudiosos dos *cultural studies* descobriram as capacidades de outros discursos, onde o poder não era exercido como anteriormente se supunha, mas espaços e formas «outras» que a descoberta da discursividade permitiu evidenciar.

É certo que os *cultural studies* se desenvolvem particularmente dentro do campo dos estudos literários, numa redescoberta da linguagem, da noção de texto e de textualidade (Hall, 2000: 75). Mas mesmo que descurem uma herança intelectual e teórica das ciências sociais, a redescoberta do quotidiano e da multiplicidade dos significados só lhes foi possível, porque esses conceitos já eram operativos no trabalho antropológico. A sublimação da representação cultural como sítio de poder e de regulamentação, do

simbólico como fonte de identidade, transferiu para os estudos culturais uma conflitualidade contínua, em que os temas tratados são permeáveis a interesses mais ou menos conhecidos, dada a institucionalização de determinadas temáticas que se constituíram mais como políticas do que como teorias.

Se muitas das temáticas não podem esquecer as investigações da antropologia, da mesma forma a antropologia sentiu-se provocada pelas problemáticas levantadas pelos «cultural studies».

Um desses temas é o da globalização, outro é o de pós-colonialismo. Se o pós-colonialismo nasce como pensamento em Said (1978), ele está desde o início marcado por uma reflexão que tem nos conceitos de cultura e de poder os pontos nevrálgicos. Os discursos sobre o diferente, o outro, não estavam isentos de uma narrativa de poder e de interesses, que facilmente desvelamos estar intimamente ligada ao próprio processo imperial. (Khan, 1996). Nascido desta preocupação de pensar o outro em moldes diferentes dos que anteriormente justificavam supremacias raciais ou hegemonias identitárias, temos o conceito de «multiculturalismo». Numa pretensa nivelização das diferenças, no sentido de as identidades poderem ser pensadas na mesma relação de forças, utilizou-se acriticamente o conceito de cultura para mascarar a conflitualidade interna à relação entre os diferentes, sempre desiguais e referenciadas a espaços. Se tirarmos o prefixo «multi» (vencedor sobre os «bi» e «inter»), temos a palavra «culturalismo», que Appadurai desenvolve no cap. 7 do seu livro *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization* (1996). Para este autor, o que está em causa quando falamos de culturalismo são identidades em formação, ou mais precisamente, "políticas de identidade mobilizadas ao nível de Estado-Nação" (Appadurai, 1996: 211). Os conflitos étnicos e as recomposições das sociedades que sofreram grandes mutações sociais com as migrações ou secessões, obrigam à construção ou busca do imaginário grupal. Há uma intencionalidade expressa, que se pode verificar na forma consciente e estratégica dos processos que se caracterizam por fortes movimentos culturalistas. Mas se os movimentos culturalistas tendem a ser contranacionais, estruturando-se à volta do grupo, como forma das diferentes culturas em época de globalização, o «multiculturalismo» está mais fundamentado no «espaço». O campo relacional das diferentes culturas faz-se da manifestação multicultural conformada a um tempo e a um espaço. Esse «acontecimento relacional» caracteriza o «multiculturalismo», que só por si não está livre de substituir preconceitos anteriores e hierarquias já historiadas.

Os investigadores tendem actualmente a orientar os estudos sobre o multiculturalismo na base do conceito de «hibridização» (é interessante ver como os conceitos naturalistas, na sua aparente inocência, são utilizados para superar a conflitualidade cultural, veja-se ainda o caso de mestiçagem, crioulização) (Caldeira, 1993; Bhabha, 1994; Khan, 1996; Carvalho, 2000). O conceito entra na crítica contemporânea para possibilitar uma reflexão que tenha em conta as questões culturais que advêm com as grandes mutações na sociedade, nomeadamente sobre o impacto das novas tecnologias e dos novos temas surgidos com a introdução na reflexão das «margens», do «outro», como as situações pós-coloniais, o feminismo, as representações das «diferenças culturais» como questão problematizada (Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Homi Bhabha e James Clifford, entre outros). A tentativa de superar a dicotomia Mesmo/Outro, anteriormente tentada pela antropologia ou pelos «Cultural Studies» através da criação de um espaço de textualidade onde o exótico, o diferente, eram de alguma forma uns «outros» compreendidos por um processo de nivelamento das conflitualidades, espaço síntese aparentemente consensual, é agora subsituída por um discurso que se afirma como «processo de diferenciação». Esse processo visa tanto superar o «modelo de salvação» (Dominguez, 1998) herdeiro do evolucionismo do século XIX baseado no paradigma da historicidade ocidental (visão linear e total do mundo), como a apropriação do «impensado» possibilitada pela profunda revolução da introdução do inconsciente no desvelar das sombras que ocultam o corpo e os sonhos. O discurso primitivista impregna já não a natureza, mas a linguagem, estilhaçando o real e obrigando a caminhar por uma poética para explicar a «fabricação» do sujeito e a multiplicidade dos mundos e a relatividade da cultura.

A busca da autenticidade impõe jogos de poder, onde a própria lógica de obediência a uma estratégia antietnocêntrica não está livre de ser confrontada com estruturas de poder que a justificam: "por mais aprofundadamente que se conheça o conteúdo de uma cultura-outra, por mais que esta esteja representada de modo antietnocêntrico, é a sua localização enquanto «fechamento» das grandes teorias, a exigência de que, em termos analíticos, ela seja sempre o "bom" objecto de conhecimento, o corpo dócil da diferença, que reproduz uma relação de dominação, representando a acusação mais séria que se pode fazer aos poderes institucionais da teoria crítica" (Bhabha, 1994: 124). Ao colocar o título e subtítulo de «Híbridos culturais: impurezas e devires» no seu artigo sobre esta questão, Margarida Carvalho segue a análise da noção de autenticidade como *produção cultural*

impura de Clifford (1988) para contrapor um «modelo descontínuo de historicidades locais» (Carvalho, 2000), do qual surge um «presente-que-devém-futuro», onde a criatividade local surja como um *acontecimento* que marca a diferença.

Parece-nos que introduzir o termo *impureza*, que necessariamente está em contraposição ao de pureza, como seu referente negativo, não é senão outra busca do «preciso», em contraposição ao «impreciso», de que falávamos anteriormente. Só que aqui há uma agravante, que é a de utilizar-se um termo com cambiantes «políticas» que ultrapassam a mera questão epistemológica, o que não acontecia com o de «preciso».A carga do sentido do projecto de «actualizar», como acontecimento, o processo de diferenciação cultural, sempre relacional e conjuntural, se bem que definido como híbrido e portanto não redutível a um ou outro dos elementos relacionais, não deixa de ser marcada por uma enunciação política.

A teoria pós-colonial tem que dar resposta a duas ordens de questões (Álvares, 2000: 230), fugir de absorver no «mesmo» as identidades diferenciadas, e fugir do risco de fragmentação quando fala delas. Não fechar o discurso interpretativo, ou passar pela construção de biografias localizadas, numa referência geneológica do «outro» (Donaldson, 1992) são tentativas que tendem a ultrapassar a exclusão do diferente.

A abertura às possibilidades abertas, ou a experiência biográfica, levam a reflexão antropológica para campos anteriormente desconhecidos, ou ocultos. E esses campos não podem ser outros senão os da ordem do quotidiano e da auto-reflexividade, os quais podemos designar como espaços das «resistências» (Certeau, 1985: 292). A escrita fabricadora e universal da tecnologia deixa lugares opacos e teimosos em se deixarem decifrar. Parte desse processo de ocultação faz parte dos sistemas de crença que fabricam o real, dos quais uma abordagem antropológica tem obrigação de tratar. Do que ela se deve preocupar é em não ocupar o lugar do «outro» ou em limitar o seu espaço de ser pensado, de modo a reservar sempre um lugar para o «ausente» que deixa as suas marcas nas estratégias do poder através dos seus comportamentos tácticos, furtivos e enganadores. Ter a pretensão de aprisionar esta capacidade num sentido consensual é correr o risco de anular a capacidade de relacionamento com esse diferente que se impõe continuamente à nossa reflexão.

Hoje, importa inserir na reflexão filosófica, mais propriamente na ética, tal como na pesquisa antropológica, a questão da história política e da consciência / vivência que dela têm as sociedades humanas, enquanto elemento constitutivo da identidade do grupo social. Usado frequentemente com elemento da construção da identidade, o sangue apresenta-se como elemento último das referências grupais, naquilo que elas têm de mais próximo das organizações primitivas. Conferir ao grupo uma origem biológica, um registo inultrapassável, marcado pelo sangue, que a todos unia em parentesco simbólico com pretensão de evidenciar a pureza e força viva da coesão do grupo, possibilitava o exercício e afirmação do poder interno, em expressões de orgulho ritualizado, e a exclusão do externo, visto como a origem de uma contaminação indesejável. O sangue vertido em defesa da comunidade de sangue era sangue de mártires, de salvadores, de heróis. Só esse entrava no discurso da história, quando ela era escrita para evidenciar e reforçar a identidade do grupo que detinha o poder da escrita.

Mas hoje a história revelou-se em outras estórias. O grupo de poder teve que se rever com os discursos dos grupos sem poder, e tornou-se insustentável e ensurdecedor o cheiro e o barulho do gorgolejar do sangue do «Outro»! Os últimos tempos têm-se manifestado terríveis para as identidades heróicas e superiores. Cada grupo vem descobrindo, não sem uma insuportável surpresa e desejo de negação, o sangue oculto do que foi excluído, ignorado, incompreensivelmente esquecido! Mas esse «Ausente» está lá, à espera de uma arqueologia da alma, de uma reconciliação da história. Talvez esta seja a missão mais difícil da contemporaneidade, e à qual se tem destinado pouca reflexão teórica e investigação de campo.

A antropologia política terá que se preocupar com esta identidade-negativa, o escuro identitário de todo o grupo social. O dos povos colonizadores com os colonizados, o destes com os grupos internos marginalizados, etc. Poder-se-ia dizer que não existe comunidade étnica sem um «escuro identitário», negado ou meramente posto de lado no passado, mas obsecadamente pesado no presente.

BIBLIOGRAFIA

ABÉLÈS, M e Jeudy, H.-P. (dir.)
1997 *Anthropologie du Politique,* Paris: Armand Colin.

ADLER, A.
1982 *La Mort est la masque du roi,* Paris: Payot.

AFFERGAN, F.,
1997 *La pluralité des mondes. Vers uns autre anthropologie.* Paris: Albin Michel.

ÁLVARES, C.
2000 «Teoria pós-colonial: uma abordagem crítica », *Revista de comunicação e linguagens,* Lisboa : Relógio D'Água, pp. 221-233.

APPADURAI, A.
1996 *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

BAILEY, F. G.
1969 *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics.* New York: Basil Blackwell.

BALANDIER, G.
1969 *Anthropologie Politique,* Paris: PUF.
1974 *Anthropo-logiques, Paris: PUF.*
1980 *Le pouvoir sur scénes, Paris: Balland.*

BASTIDE, R.
1979 *Antropologia Aplicada,* S. Paulo: Prespectiva.

BAYART, J.-F.,
1989 *L'État en Afrique, Paris: Fayard.*

BELL, Daniel
1992 *Communitarianism and its Critics.* Oxford: Clarendon Press.

BHABHA, H.
1994 *The Location of Culture,* London: Routledge.

BORNEMAN, John
1993 *Delonging in the Two Berlins,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BRAGANÇA DE MIRANDA, J. A.
2000 "A cultura como problema" *Revista de comunicação e linguagens*, Lisboa: Relógio D'Água, pp.13 –43.

CALDEIRA, I.
1993 "O afro-americano e o cabo-verdiano: identidade étnica e identidade nacional" in SANTOS, B. de S. (org.) *Portugal: um retrato singular,* Porto: Afrontamento, pp. 593-628.

CAMPEIO, A.
1999 "Antropologia aplicada: razões e práticas" *Antropológicas,* n.º 3 , Porto, UFP, pp.91-99.

CARVALHO, M.
2000 "Híbridos culturais: impurezas e devires..." *Revista de comunicação e linguagens*, Lisboa: Relógio D'Água, pp.247-270.

CERTEAU, M.
1985 *L'invention du quotidien 1. Arts de faire,* Paris: Gallimard.

CLASTRES, P.
1974 *La Société contre l'État,* Paris: Minuit.

CLLIFORD, J.
1988 *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art,* Cambridge : Harvard University Press.

COPANS, J.
1980 *Les Marabouts de l'arachide,* Paris: L'Harmattan.
1981 *Críticas e Políticas de Antropologia*, Lisboa: Edições 70.

DA ROSA, Victor P. e LAPOINTE, Jean
1999 *L'ordre et le désordre. Le politique en anthropologie.* Munich: Lincom Europa.

DEYO, Frederic C. (ed.)
1987 *The Political Economy of New Asian Industrialism,* Ithaca: Cornell University Press.

DOMINGUEZ, V.
1998 "Of other peoples: Beyond the «Savage» paradigm" FOSTER, Hal (ed.), *Discussions in contemporary culture,* New York: The New Press.

DONALDSON, Laura E.,
1992 *Decolonizing feminisms: Race, gender & empire-bulding,* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

DOZON, J.-P.,
1995 *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine,* Paris: Seuil.

DUVAL, M.
1986 *Un totalitarisme sans État. Essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabé,* Paris: L'Harmattan.

ENGELS, F.
1972 (1.ª ed. em alemão 1884), *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État,* Paris : Ed. Sociales.

ESCOBAR, Arturo
1995 *Encountering Development: The making and unmaking of the Third World,* Princeton: Princeton University Press.

FELDMAN, Allen
1991 *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland.* Chicago: University of Chicago Press.

FRAZER, J.,
1890 *The Golden Bough: Studies of Magic and Religion,* London: Macmillan.

FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E.E.
1940 *African Political Systems,* London: Oxford University Press.

FOUCAULT, M.
1991 *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas,* Lisboa: Edições 70.

GEERTZ, C.
1974 *a Interpretação das Culturas,* Rio de janeiro: Zahar Ed..

GEFFRAY, C.
1997 *Le Nom du Maître,* Paris: Arcanes.

GESCHIERE, P.,
1995 *Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres,* Paris: Karthala.

GLUCKMAN, A.
1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa,* London: Cohen.
1965 *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society,* Oxford: Oxford University Press.

GODELIER, M.
1982 *La production des Grands hommes*, Paris: Fayard.
1984 *L'Idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés,* Paris: Fayard.

HALL, S.
2000 «O legado teórico dos cultural studies», *Revista de comunicação e linguagens,* Lisboa : Relógio D'Água, pp. 65-81.

HUNTINGTON, Samuel P.
1996 *Thhe Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order,* New York: Simon and Shuster.

IZARD, M.
1992 *l'Odyssée du pouvoir,* Paris: EHESS.

KHAN, J.
1996 *Culture, Multiculture, Postculture,* London: Sage.

LEACH, E.
1954 *Political Systems of Highland Burma,* London: Bell and Sons.

LECLERC, G.,
1972 *Anthropologie et Colonialisme: essai sur l´histoire de l'africanisme,* Paris: Fayard.

LEWIS, D.,
1973 "Anthropology and Colonialism", *Current Anthropology,* Vol. 14, n.º 5, Dezembro: 581-602.

LÉVI-STRAUSS, C.
1944 "The Social and Psychological aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso", *Transactions of the New York Academy of Science,* 7, pp.: 16-32.

LOWIE, R.H.
1920 *Primitive Society,* New York: Liveright.

MEAD, M.,
1928 *Coming of Age in Samoa. A psuchological study of Primitive Youth of Western Civilization,* New York: Morrow.

1950 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies,* New York: New American Library, Mentor Books.

1955 *Cultural Patterns and Technical Changes,* New York: New American Library, Mentor Books.

1970 *Culture and Commitment: The New Relations Between the Generations in the 1970',* New York: Columbia UP.

MEAD; MÉTRAUX
1953 *The Study of Culture at a Distance,* Chicago: University of Chicago Press.

MOORE, Barrington
1966 *The Social Origins of Dictatorship and Democracy,* New York: Beacon Press.

MOORE, Henrietta
1999 *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Tran nationality,* Durham, NC: Duke University Press.

MORGAN, L.H.
1971 (Ed. em Inglês 1877), *La Société Archaique,* Paris: Anthropos.

MULLER, J.-C.
1980 *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria,* Québec: Serge Fleury.

NADEL, S F.
1942 *A black Byzantium,* London: Oxford University Press.

ROSA, Rui N.,
2001 "Responsabilidade social dos trabalhadores científicos", *Vértice,* Março-Julho: 49-54.

SAID, E.,
1978 *Orientalism,* New York: Pantheon.

SAHLINS, M.,
1963 "Poor Man, Rich Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History,* 5, pp.: 285 – 303.

SAHLINS, M.,
1980 *Au coeur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle,* Paris: Gallimard.

SPENCER, H.,
1876 *The Principles of Sociology*, New York: Appleton.

STEWARD, J.,
1955 *Theory of Culture Change,* Urbana: University of Illinois Press.

TERRAY, E.,
1995 *Le Royaume Abron du Gyaman,* Paris: Karthala.

WHITE, L. A.,
1959 *The Evolution of Culture,* New York: Macgraw Hill.

VALE DE ALMEIDA, M.,
1995 *Senhores de Si. Uma interpretação antropológica da masculinidade,* Lisboa: Fim de Século.
2000 *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade,* Lisboa: Celta.

VINCENT, Joan,
1990 *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and trends,* Tucson: University of Arizona Press.