

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

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

#### REFERÊNCIA

RIBEIRO, Gustavo Lins. Ser e não ser: explorando fragmentos e paradoxos das fronteiras da cultura . **Série Antropologia**, Brasília, v. 141, p.1-13, 1993. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie141empdf.pdf>>. Acesso em: 09 jan. 2015.

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**141**

**SER E NÃO SER: EXPLORANDO FRAGMENTOS  
E PARADOXOS DAS FRONTEIRAS DA CULTURA**

**Gustavo Lins Ribeiro**

**Brasília  
1993**

## SER E NÃO SER. EXPLORANDO FRAGMENTOS E PARADOXOS DAS FRONTEIRAS DA CULTURA<sup>1</sup>

Gustavo Lins Ribeiro

Meu trabalho e experiência na Argentina (Ribeiro 1991) permitem uma via de entrada a temas que sempre fascinaram os antropólogos assim como à complexa questão das fronteiras da cultura.

Na Argentina pude ter não apenas uma experiência de estranhamento, como também me inserir na realidade de um outro país latino-americano, o que leva a repensar o nosso próprio a partir de uma perspectiva regional. Isto é especial ainda mais no caso de se tratar de um país vizinho com o qual o Brasil tem uma longa história de relações. Ademais, grande parte da minha pesquisa desenrolou-se em uma fronteira, a da Argentina com o Paraguai, na hidrelétrica de Yaciretá, no rio Paraná, cerca de 400Kms abaixo de Itaipú. Talvez isto signifique que estou mais qualificado para tratar de cultura da fronteira do que das fronteiras da cultura. Mas, na verdade, as culturas das fronteiras são cenários propícios também para encontrar as fronteiras da cultura, sobretudo em um acontecimento do sistema mundial, etnicamente segmentado, como é a construção de Yacyretá. Além disto, a represa está localizada em Corrientes, uma província com várias especificidades dentro da federação argentina. Dadas as suas peculiaridades culturais, históricas, políticas e linguísticas (nela se fala, além do Espanhol, uma variante do Guaraní), esta província chega até a ser jocosamente denominada, por outros argentinos, de República de Corrientes.

Algo curioso acontece a um antropólogo brasileiro chegando ao interior de Corrientes desde a europeizada Buenos Aires. A sensação difusa, intuitiva, que às vezes rende generosos insights durante a pesquisa de campo, é de se chegar a um lugar que, comparativamente, se assemelha ao Brasil. As diferenças dos correntinos vis-à-vis os portenhos claramente se apresentam. Tão forte esta sensação que eu, antropólogo não-culturalista, cogitei se aquela imaginada semelhança, mais além da relativa proximidade da fronteira brasileira, não se devia a um substrato comum da influência da cultura Guaraní, menos evidente no Brasil de hoje, mas bem mais presente em Corrientes.

É revelador um episódio durante uma entrevista com uma autoridade do "pueblo" de Ituzaingó, onde está a represa. Em sua tentativa de estabelecer uma aliança com a minha própria identidade, começou dizendo que os correntinos prezavam muito aos brasileiros. Para ele os brasileiros têm uma noção da importância mundial do Guaraní, já que denominaram o Ministério das Relações Exteriores de Itamaraty, levando a palavra Guaraní para todo o mundo.

A persistência e manipulação de uma diferenciação étnica pré-colombiana em um contexto típico das "sociedades complexas" gerado por um acontecimento do sistema

---

<sup>1</sup> Agradeço aos organizadores do IX Seminário de Estudos Latino Americanos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, realizado em junho de 1992, em especial aos professores Ruben George Oliven e Cláudia Fonseca, o convite para proferir a conferência de abertura a partir da qual este trabalho foi escrito. Em suas explorações este texto reflete o tema instigante que me foi sugerido: as fronteiras da cultura. É óbvio que no âmbito limitado de um ensaio destas proporções não pretendo haver minimamente esgotado a abrangência e complexidade do assunto.

mundial, um dos chamados "projetos de desenvolvimento", sem dúvida nos coloca diante de uma das questões mais candentes das "fronteiras das culturas" contemporâneas. Trata-se da permanência da cultura, de tradições, em formas insuspeitadas de subjetividade, de técnicas corporais e de interação. Mais ainda - como pode sugerir a passagem relativa ao Itamaraty - em formas de resistência étnica de grupos há muito incorporados a economias integradas. Formas que se representam através de um idioma cultural onde os "símbolos tradicionais" não são eliminados mas permanecem em contextos modernos possibilitando "alternar amnésia com imersão na memória longa, transcendência com imediatez, individualismo com imersão na massa, comunidade com sociedade" (Carvalho 1991: 136).

O cenário Yacyretá/Ituzaingó, estruturado por forças locais culturalmente diferenciadas, pelo encontro de dois Estados-nações e um empreendimento transnacional, igualmente nos leva diretamente a uma série de questões própria a uma tensão fundamental no pensamento antropológico: a relação entre realidades heterogêneas e realidades homogêneas. Este jogo, praticamente constitutivo da disciplina, se expressa claramente em debates envolvendo perspectivas universalistas e/ou particularistas, perspectivas relativistas e/ou comparativas.

Uma maneira de encarar a antropologia é vê-la como um esforço de por em relação essas grandes forças. Por um lado, procura-se compreender a heterogeneidade, a vasta heterogeneidade da experiência humana. Por outro, procura-se compreender uma faixa de homogeneidade, de regularidade e até da criação de padrões de experiências que ocorrem, às vezes, independentemente de contextos geográficos e históricos.

Este jogo heterogeneidade/homogeneidade, a assunção da diversidade, a procura de estabelecer democracias de pontos-de-vista orquestradas por um relativismo ético onde diferença não significa desigualdade, é o que faz crer - em um momento onde paradigmas interpretativos clássicos encontram-se sob fogo cruzado - que os antropólogos se encontram na linha de frente tanto da política cultural contemporânea quanto da chamada política de identidade. Os assuntos que tanto atormentam os que fundaram suas razões em certezas absolutas, são motivo de exercício constante da dúvida metódica desde os primeiros passos dos aprendizes de antropólogos.

Na verdade, quando se discute essa tensão heterogeneidade/homogeneidade, se está falando não apenas de uma questão teórica e de pesquisa fundamental, mas de uma questão política central no mundo contemporâneo: a diversidade cultural. A compreensão e a convivência com a heterogeneidade, com a diferença, sem perder de vista valores universalistas, já foram exploradas sob os rótulos de pluralismo e diversidade. No momento, esta discussão vem sendo cada vez mais realizada sob o rótulo de multiculturalismo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Sobre multiculturalismo e política de identidade veja-se o número 61 (1992) da revista October, uma edição especial denominada "A Identidade em Questão", em especial os artigos de Rajchman, Scott e Laclau.

## Pluralismo, Diversidade e Multiculturalismo: facetas de uma discussão.

As implicações do "multiculturalismo", ou melhor, de uma política da diferença, são amplas não apenas para países, ou continentes, como os Estados Unidos da América e a Europa, onde as características da formação histórica da segmentação étnica levaram a ideologias dos sistemas interétnicos que reclamam urgentes formas de regulação de conflitos. A política da diferença, nestas situações, tende a envolver maiores âmbitos: etnicidade, gênero, capacitação profissional, etc.

Em países como o Brasil, altamente diversificado - mas, ao mesmo tempo, comumente pensado de maneira homogeneizante - uma discussão multiculturalista se relaciona diretamente com o direito de populações indígenas e "tradicionais" de permanecerem diferenciadas. Vejamos, para uma breve ilustração, um ângulo particular e bastante atual desta questão.

O Brasil, de maneira coerente com suas disparidades histórico-sociológicas, é um país que conjuga uma extraordinária riqueza em biodiversidade com extraordinários problemas de desenvolvimento sócio-econômico. Nesta situação, a complexa questão da biodiversidade, seus potenciais econômicos via biotecnologia e patenteamento, deve ser compreendida levando em consideração tanto suas implicações para novas políticas de desenvolvimento quanto um tratamento diferenciado das populações indígenas e daquelas chamadas de "tradicionais", detentoras, muitas vezes, de um conhecimento, de uma "ciência do concreto", sobre as características e o manejo de parte substancial dos ecossistemas onde vivem. Isto é, em um país como o Brasil a questão da biodiversidade não pode desviar-se da questão da diversidade cultural. Este é um campo eminentemente antropológico porque trata-se simultaneamente do valor do conhecimento local e da inserção de comunidades étnica, cultural e economicamente diferenciadas em sistemas integrados de mercado.

Por outro lado, há que destacar paradoxos que certas aplicações, explícitas ou não, do relativismo cultural acabam por desencadear. Entre antropólogos é comum defender desenvolvimento que respeite as pautas culturais das populações locais (veja-se, p. eg. Stavenhagen 1985). Se isto é possível ou não, é altamente debatível. De fato, na maioria das vezes, para as populações locais "desenvolvimento" é um conjunto de práticas e ideologias trazidas por outsiders.

Hoje, a noção de desenvolvimento sustentado se configura como um esforço de dar sentido a um novo pacto político, social e ideológico sobre o que se considera um novo momento na história e nas tendências de desenvolvimento da humanidade (Ribeiro 1992a). Um dos elementos centrais dessa noção é o respeito à realidade local, presumivelmente à cultura local. Porém, em várias situações as populações locais acabam se encontrando sob o fogo cruzado de um sem número de entidades governamentais e não-governamentais que supostamente estão ali para fazer com que eles tenham desenvolvimento nos seus próprios termos. Os locais frequentemente não estão aparelhados para entender a fusão de interesses nacionais e transnacionais dos mais diversos matizes políticos, ideológicos e econômicos que ocorrem naquele cenário. Assim proliferam os intermediários (brokers) e alianças nem sempre positivas para as populações locais (Little 1992). Isto é suficientemente sério seja quando se trate de uma população regional, como seria o caso dos seringueiros na floresta amazônica brasileira, seja quando se trate de populações indígenas. O que está em jogo, em maior ou menor grau, são os impactos visíveis e claros sobre os sistemas políticos locais e suas consequências, visto que as diferentes alianças com os diferentes grupos externos têm

repercussões internas.

No contexto da discussão atual sobre desenvolvimento, o lugar político da população local adquire mais um significado dentre os vários anteriormente existentes<sup>3</sup>. Agora, o valor político e econômico da diversidade cultural se destaca justamente porque as "populações tradicionais" são detentoras de conhecimento cultural do uso de boa parte da biodiversidade. De pouco vale chegar em uma mata e não saber lê-la. A ciência do concreto das populações locais passa a ser incorporada pelas formas vinculadas à acumulação de ponta do capitalismo transnacional.

Alguns defensores dos direitos das populações indígenas, consideram que a biodiversidade deve ser tratada pelo antropólogo como uma questão vinculada aos direitos das populações indígenas sobre o seu conhecimento do manejo e da utilização de espécies que possam ter usos econômicos. A complexidade da questão aponta para a necessidade de se aprofundar o debate. Aqui chamarei a atenção para possíveis efeitos não antecipados na maioria das discussões sobre o assunto.

Pagar direitos de propriedade intelectual ao uso de conhecimentos de populações indígenas, levantará problemas inusitados e de solução técnica difícil o que, no mais das vezes, significará que terão que ser solucionados no plano político. O exemplo do curare é extremamente rico e merece ser explorado. Veneno de alta eficácia usado por caçadores de diversos grupos indígenas na Amazônia, é utilizado na medicina ocidental por suas propriedades de diminuir e até paralisar o trabalho muscular. A quem se deverá pagar os "royalties" pela utilização do veneno enquanto droga medicinal? Será possível através de etno-história ou arqueologia amazônica definir qual grupo "inventou" o curare? Em caso positivo, e se tratar-se de um grupo cujas fronteiras abrangem diversos território nacionais hoje existentes na América do Sul?

Muitos destes dilemas advêm do fato de que produtos e conhecimentos culturais não obedecem a uma lógica cartesiana típica de um direito positivo ou de processos de invenção vinculados à lógica industrial e mecânica. Ao contrário, em escala secular, tais produtos e conhecimentos ficam sujeitos, em grande medida, a uma lógica típica de processos de difusão cultural de alta complexidade e, talvez, incapazes de serem reproduzidos substantivamente. Aqui todo cuidado é na direção de evitar incorporar o que está por baixo do patenteamento enquanto fenômeno jurídico e político vinculado organicamente a uma etapa de crescimento fundamental do capitalismo das grandes corporações industriais norte-americanas<sup>4</sup>.

Talvez, a única solução, dentro dos parâmetros destas proposições, fosse a criação de um fundo genérico, com recursos oriundos dos "royalties" sobre produtos e conhecimentos culturais, para uma redistribuição entre as diversas populações indígenas dos benefícios por ventura gerados. Formato, composição e administração de um fundo

---

<sup>3</sup> É notável a proliferação da idéia de "participação" da população local em projetos de desenvolvimento. Participação é uma categoria ampla cujos efeitos e intenções podem variar desde a neutralização da resistência de uma determinada população até uma pedagogia do desenvolvimento. Transformar populações locais em sujeitos do desenvolvimento é um problema clássico dos agentes desenvolvimentistas.

<sup>4</sup> Sobre a relação patentes, crescimento do capitalismo monopolista, pesquisa de C & T, e a captura de nichos econômicos por parte do grande capital norte-americano a partir do final do século passado, veja-se Noble (1979).

como este conformam, evidentemente, uma questão a ser resolvida politicamente.

O problema não se reduz, entretanto, a encontrar mecanismos que possam gerenciar politicamente o lado técnico-financeiro. O ponto mais delicado é aquele que muitos consideram ser a última fronteira diferenciando populações indígenas das nacionais portadoras de ideologias econômicas de sistemas integrados de mercado: a concepção de natureza. Aqui o efeito pode, como um tiro pela culatra, implicar em resultados diametralmente opostos aos esperados. O pagamento de "royalties" não implicaria na penetração radical, em um sistema não totalmente mercantilizado, de uma mercantilização do próprio saber, da visão de mundo destas próprias sociedades? Não se estaria então acelerando a transformação cultural através da provável destruição do núcleo duro da diferença étnica? Para responder adequadamente a estas perguntas haveria que sistematizar conhecimento etnográfico sobre grupos indígenas com diferentes graus de inserção em economias de mercado. Os exemplos dos Kayapó e Xavante, no Brasil; Otavalo, no Equador; Navajo e Mohawk, nos EUA, proveriam um quadro comparativo interessante.

### Encolhimento do mundo

A discussão da biodiversidade, suas relações com diversidade cultural, assim como suas relações - via biotecnologia e patenteamento - com as formas de acumulação capitalista de ponta, serve de entrada para uma outra questão fundamental: o chamado encolhimento do mundo.

A idéia de encolhimento do mundo é fundamental para se entender a fusão brutal do nível local com níveis supra-locais. Não que isto seja novo na história da humanidade. A expansão capitalista, na verdade, faz com que este processo se acelere (Wolf 1982). Mas todos os Impérios colocaram em relação várias etnias e as fundiram, em maior ou menor grau, em uma rede centralizada. O comércio de longa distância também produz efeitos semelhantes. Assim, desde que a humanidade conhece o comércio de longa distância, se tem essa relação entre local e supra-local. Hoje, no entanto, trata-se evidentemente de uma situação em graus nunca conhecidos anteriormente. De fato, estamos mais uma vez diante de discussões clássicas da antropologia: difusão cultural, incorporação de unidades sócio-culturais e políticas a um sistema mais amplo.

O presente momento do encolhimento do mundo vem sendo discutido amplamente pela geografia que passa a ser, mais uma vez, uma disciplina com alto potencial de fertilizar a antropologia<sup>5</sup>. Dado o seu claro compromisso em pensar o espaço, no que diz respeito ao encolhimento do mundo os geógrafos têm elaborado noções de grande poder heurístico. O encolhimento é, como diz o geógrafo inglês David Harvey (1989), um efeito da compressão do espaço-tempo, isto é da aniquilação do espaço pelo tempo resultante do tremendo desenvolvimento da indústria de transportes, comunicação e informática.

Instalam-se, assim, dois vetores fundamentais para a estruturação do mundo

---

<sup>5</sup> Algumas décadas atrás a geografia influenciou altamente a produção da antropologia brasileira com seus trabalhos sobre frentes pioneiras. Os trabalhos de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Otávio Guilherme Velho são ilustrativos desta influência. Na atualidade, o pensamento mais sofisticado nos estudos sobre fronteira em expansão encontra-se, de novo, na geografia com a produção de Berta Becker.

contemporâneo e que são altamente valorados: a velocidade e a simultaneidade. Em realidade, a velocidade se instaura plenamente como valor a partir do século XIX. Francisco Foot Hardman (1988: 23-25) reproduz as impressões de um observador da viagem inaugural, em 1830, da estrada de ferro Liverpool-Manchester, uma das primeiras do mundo. Havia perplexidade pela velocidade alcançada, algo nunca antes experimentado, mas que hoje, em um mundo onde a velocidade está naturalizada, pareceria de uma lentidão angustiante. O enorme aumento da velocidade é um dos fatores a fazer com que o mundo fique cada vez menor, um resultado das forças que a revolução industrial desatou.

Entretanto, não existe apenas o transporte de objetos e corpos sobre o espaço, mas também, e fundamentalmente, o transporte de informação, que se encontra no plano da imediatez, da simultaneidade. Os aparelhos da simultaneidade têm importância econômica e política cada vez maior e mais inusitada. Sem eles não seria possível a planetarização dos mercados de capitais. As grandes redes eletrônicas e os fax contribuíram para impedir o golpe contra Gorbachev, em 1991, na então União Soviética. De fato, em certos níveis há uma possibilidade de mobilização de informação que é transnacional e não facilmente controlada pelo Estado<sup>6</sup>. Estão as redes, os fax, os telefones, os rádios, as televisões, as CNN, cadeias globais. Vivemos, então, em um mundo em diminuição por conta da existência desse processo de compressão do espaço-tempo.

A compressão do espaço-tempo aumenta dramaticamente a carga de informações que temos que consumir e monitorar no cotidiano. O que Simmel via como um bombardeio de informações sobre o homem urbano do começo do século, hoje pode nos parecer pueril. Há uma profusão, uma exuberância de informações que o habitante da sociedade de massas do presente tem que processar. Nos cenários da antropologia das "sociedades complexas", é necessário encarar esta questão de frente.

Infelizmente, como uma espécie peculiar de estrutura panóptica moderna, a televisão, de penetração capilar no Brasil, não tem conseguido maior visibilidade, muito menos centralidade, nos estudos antropológicos. Será porque não a podemos ver? Ou será porque não a sabemos interpretar enquanto objeto fundamental para a estruturação das subjetividades (inclusive a socialização) dos atores sociais? Eis um verdadeiro desafio para o uso da imaginação antropológica<sup>7</sup>.

Além de um grande bombardeio de informações, o encolhimento do mundo propicia um aumento de alteridades reais ou virtuais com as quais se interage. Isto ocorre não apenas ao nível simbólico pelo dramático aumento do fluxo de informações, mas também porque se é levado a se encontrar com outros radicalmente diferentes. Seja porque as pessoas viajam ou porque os fluxos migratórios, sobretudo nos pólos mais dinâmicos do sistema mundial, têm resultado em situações de alta segmentação étnica ou regional.

Os grandes nós do sistema mundial possuem uma segmentação étnica

---

<sup>6</sup> Até quando esta situação permanecerá assim é uma questão em aberto. Basta lembrar a censura militar imposta à cobertura televisiva da guerra do Golfo.

<sup>7</sup> Ana Gita de Oliveira (1992) relata sua surpresa ao ouvir, enquanto comia, em Iauaretê, quinhanpira "prato tradicional da população do rio Uaupés que consiste em pimenta cozida na água e sal, com beijú e carne de caça ou peixe também cozidos com água e sal", o som característico da Rede Globo vindo da casa do informante. Tratava-se da novela "A Rainha da Sucata" que a pesquisadora acreditou ser uma metáfora para a sua própria presença no local.

extremamente complexa. Na cidade de Nova Iorque, onde isso se dá no seu aspecto mais evidente, se tem mais de cem línguas faladas. É o exemplo mais vívido do tamanho e diversidade de fluxos migratórios que o sistema transnacionalizado gera, articulando uma malha de alteridades também nunca antes vivenciada. Cria-se, por outro lado, uma fragmentação da constituição do sujeito e de sua identidade em uma escala sem precedentes (Ribeiro 1992).

Nesta situação, a cultura pode ser comparada a um cubo mágico sem solução<sup>8</sup>. Hoje o encolhimento do mundo revela intensamente que a dinâmica é de criar homogeneidade e heterogeneidade simultaneamente. É como se fora uma capacidade de reproduzir a diferença ao mesmo tempo que cria a semelhança (ou vice-versa). E este é outro paradoxo central: a existência de forças que criam homogeneidade e heterogeneidade ao mesmo tempo. Isto, de certo modo, é até tranquilizador porque, situando o argumento na linha de Lévi-Strauss (1986), a diversidade cultural, o grande patrimônio da humanidade, parece fazer parte necessária da multiplicidade da experiência humana ainda que sob fortes e hegemônicos sistemas centralizadores. Prosseguindo-se nesta direção, pode-se admitir que a diversidade cultural continuará existindo, dada a existência de forças necessariamente contraditórias. Neste contexto, uma tarefa central da antropologia é descobrir as formas de reprodução do homogêneo e do heterogêneo sob condições de forte compressão do espaço-tempo e sob a hegemonia do capitalismo transnacionalizado. Assim, podemos crer que a antropologia terá um papel cada vez mais central na interpretação do mundo contemporâneo.

### Transnacionalismo e Novos Migrantes

A transnacionalização é um fator extremamente poderoso. O Brasil tem vastos setores mundializados com impactos diferentes na estruturação de atores econômicos, sociais e políticos, e nas áreas da cultura e da intelectualidade. A classe média brasileira, por exemplo, foi altamente internacionalizada a partir do "milagre econômico" da década de 70. As crianças parabolizadas torcem para o Chicago Bulls ganhar um jogo em Nova Iorque. Um antropólogo americano, antigo conhecedor da realidade brasileira, comentou que lhe impressionava o fato de Orlando ser a capital cultural do Brasil. Mais ainda, para ele parecia que toda criança brasileira ao nascer recebia, como direito, uma viagem de ida e volta a Disney World<sup>9</sup>. Estas metáforas irônicas apontam para os efeitos da internacionalização da década de 70. Hoje a classe média brasileira passa, com diferentes implicações, a ter como horizonte o mundo. Desta forma, pela primeira vez, migrações de brasileiros para países longínquos passam a ser expressivas.

---

<sup>8</sup> É estimulante a metáfora do cubo mágico, jogo popular há poucos anos atrás cuja solução consistia em colocar cores homogêneas em todos os lados do cubo. De fato, uma propriedade da cultura é nos fazer sentir em um mundo orgânico - onde talvez não saibamos onde está a solução, mas acreditamos que existe uma ("dizem até que há pessoas que a encontram"). Na incongruência da realidade multifacetada parece haver uma congruência não explícita e talvez alcançável. Não se trata de fazer, ou pretender fazer sentido do mundo?

<sup>9</sup> Oxalá fosse assim. E aqui não vai nenhum americanismo. Na verdade, o Brasil é um país onde os estranhos se articulam de maneira bastante perversa. Parte da mesma moeda, muitas crianças já nascem com uma bala de 38 apontada para as suas cabeças.

Existem novas situações de migração envolvendo brasileiros, sobre as quais seria fundamental ter mais informações. Em todas elas segmentos populacionais brasileiros se inserem enquanto minoria étnica, configurando um contexto típico para análises antropológicas. O que segue tem por finalidade estimular o desenvolvimento de pesquisas nesta direção.

Primeiro, e o caso sobre o qual se tem maior conhecimento estão os Brasiguaios (veja-se Sprandel 1992). Trata-se do extravasamento da fronteira agrícola brasileira, com os seus problemas fundiários correlatos, para território paraguaio, criando uma nova categoria social para os dois estados-nações envolvidos e potencializando situações novas de difícil solução para os diversos atores participantes do drama. Enquanto identidade étnica marcada pelo conflito fundiário típico da fronteira agrícola em expansão, cria manipulações diferentes caso o brasiguai esteja reivindicando terras em novos assentamentos junto ao governo brasileiro, ou caso o brasiguai seja proprietário no Paraguai recebendo pressões dos sem-terra paraguaios.

Além da identidade híbrida brasiguai, existe aquela dos Brasivianos, relativa à fronteira Brasil/Bolívia. Fenômenos semelhantes podem estar acontecendo em fronteiras com outros países sul-americanos. Há fluxos na fronteira do Brasil com a Guiana e a Guiana Francesa. Com a Venezuela existe um grande número de garimpeiros invadindo áreas daquele país, além de um movimento constante no eixo Boa Vista-Santa Helena de Uairés chegando até Ciudad Guayana já bem dentro do território venezuelano.

Nos Estados Unidos, por sua vez, existe uma grande população de Brasicanos, claramente obedecendo a padrões típicos de migrações transnacionais (para os brasileiros na área metropolitana de Nova Iorque, veja-se Margolis 1989, 1990). Cálculos preliminares baseados em estimativas não muito rigorosas existentes em órgãos da imprensa brasileira nos Estados Unidos, levam a crer na presença de 500.000 a 1.000.000 de brasileiros. Estimativas mais concretas sobre a população brasileira nos EUA são extremamente difíceis. Em primeiro lugar (e isto os brasicanos compartilham com milhões de migrantes de outras proveniências) dado que a esmagadora maioria é de migrantes ilegais, estes dificilmente aparecem nos Censos americanos que diferenciam categorias étnicas e por país de origem. Trata-se, também, de um fluxo migratório cuja intensidade cresceu fortemente na década de 80, fazendo com que as autoridades americanas ainda desconheçam a particularidade da situação brasileira. Além disto, os brasileiros são classificados na ideologia do sistema interétnico norte-americano como "hispanicos", o que tende a fazer com que se diluam internamente a uma vasta categoria de latino-americanos do Chile ao México, passando pelo Caribe. Como afirma Maxine Margolis, trata-se de uma "minoría invisível".

Para os brasileiros, no entanto, é fundamental se diferenciar desta categoria. Há todo um esforço neste sentido. Um esforço estratégico em certas situações porque ser hispanico é fazer parte de uma categoria já subordinada, e, em alguns lugares, pode significar vínculos com o narcotráfico, estigma causado pela participação de colombianos neste comércio ilegal. Além do mais, trata-se de uma migração de classe média (Margolis 1990) que, ainda que se submeta a um rebaixamento do seu status ocupacional, procura se diferenciar da maioria dos outros migrantes latino-americanos majoritariamente formada por pessoas de baixa-renda e com baixo nível educacional.

Grandes concentrações ocorrem nas áreas metropolitanas de Boston, Nova Iorque, Newark, Washington e Miami. A situação de Miami é particularmente rica porque a segmentação étnica da cidade é especial (Stepick 1992, 1992a). Miami é demográfica,

economica e politicamente dominada pelos cubanos que deixaram a ilha após a Revolução de 1959. É uma situação peculiar onde uma minoria migrante passa a ter proeminência. São, ainda, latino-americanos em uma cidade com características tropicais, unificados por uma poderosa ideologia anti-castrista. A hegemonia cubana em Miami acaba diferenciando o sistema interétnico local vis-à-vis àqueles onde segmentos de origem wasp mantêm suas posições privilegiadas.

Finalmente, entre os novos migrantes estão os dekasegui, os nipo-brasileiros que estão em migração de retorno definitiva ou temporária para o Japão. Aparentemente, estes migrantes estão sujeitos a uma situação próxima àquela dos indentured workers indianos levados pelos ingleses para plantations sobretudo nas Antilhas Britânicas e na ilha Maurício (Tinker 1974). São frequentemente recrutados por intermediários no Brasil. No Japão, submetem-se a esquemas rígidos de imobilização da força de trabalho pela moradia instalados pelos capitalistas interessados em sua força de trabalho. Remetem, ainda, a maior parte de seus salários para suas famílias.

Mas a situação dos dekasegui tem um potencial do maior interesse para estudos antropológicos de identidade (Diniz 1992). No Brasil, os nipo-brasileiros são considerados "japoneses". No entanto, quando se encontram no Japão descobrem que não são japoneses. Apesar de fenotipicamente serem idênticos aos japoneses, culturalmente são altamente diferenciados. Sua exposição à outra cultura e à realidade de minoria étnica no Brasil criou uma marca de diferença. Esta realidade tem causado situações vexatórias que, ao que tudo indica, têm desembocado em pura discriminação. Do ponto de vista dos japoneses contemporâneos, aquelas pessoas não são mais japonesas. O ideograma em japonês para denominar este migrante significa "homem bárbaro". Um homem que parece japonês mas não se comporta como tal. Do ponto de vista dos migrantes, esta é uma situação duplamente frustrante (Diniz 1992). Por um lado está a discriminação real ou latente. Por outro, a descoberta de não ser japonês, quando se passou toda uma vida em um sistema interétnico que assim os classifica. Assumir a posição da ambiguidade permanente, ser e não ser, algo comum entre migrantes transnacionalizados, é normalmente um processo penoso que dificilmente chega a bom termo na primeira geração de migrantes (Ribeiro 1991, 1992).

A ambiguidade permanente está presente tanto na situação dos "homens bárbaros", quanto entre brasiguaios, brasivianos e brasicanos, como sugerem as fusões das denominações nacionais presentes nestes últimos rótulos<sup>10</sup>. Fusões. É como se o migrante brasileiro tivesse uma dificuldade de estabelecer diferenças rígidas, ou de construir identidades por justaposição, ou aquelas chamadas pelos norte-americanos de identidades hífenadas (italo-americano; cubano-americano; etc.). Ou talvez seja um índice de uma tentativa de penetrar no sistema interétnico local através de um jogo de inclusão, evitando os malefícios e conflitos da reificação da diferença étnica pela oposição ou exclusão.

De qualquer forma, estas questões demonstram claramente a necessidade de se contar com etnografias sobre os diferentes casos de migração brasileira para o exterior. A partir de análises etnográficas dos brasiguaios, brasivianos, brasicanos e "homens bárbaros", se poderá prosseguir com um dos objetivos centrais da antropologia brasileira: conhecer o Brasil. Desta vez, em uma situação onde o "brasileiro" se encontra como minoria étnica, poderemos fazer perguntas e obter respostas diferentes a respeito do que faz

---

<sup>10</sup> Brasiguaios e brasivianos já são denominações comuns. A de brasicanos nem tanto.

o brasileiro brasileiro, em contextos de alto contraste, oposição e construção de alianças identitárias, estruturados pela compressão do espaço-tempo e o encolhimento do mundo típico do capitalismo transnacional.

Finalmente, cada vez mais a dialética entre fragmentação e totalização vai ser central para entender a realidade contemporânea. Em uma conjuntura de crise das ideologias e dos meta-relatos libertários, mas onde se admite que desigualdade não é necessariamente diferença, a antropologia terá um papel de alta relevância política porque desde muito, com o relativismo cultural, aprendeu a encarar de forma não reducionista as relações entre o universal e o particular<sup>11</sup>.

Se caminhamos para um mundo mais integrado onde, apesar das forças homogeneizantes, a diversidade persistirá, necessitamos agregar às formulações programáticas que lutam por justiça social, entendimentos que se afastem da idéia romântica de sujeito orgânica e holisticamente resolvido e se aproxime de uma concepção de sujeito (individual ou coletivo) decentrado e fragmentado, mas não por isto desarticulado. Admitir, enfim, que no presente, o dilema é ser e não ser.

---

<sup>11</sup> Veja-se Laclau (1992) para uma interessante discussão sobre o momento atual visto sob o prisma da tensão universal/particular, os perigos do universalismo ocidental com o seu transcendentalismo e a resultante necessidade de "incarnação" em um sujeito universal. Laclau propõe como alternativa aos dilemas levantados que o universalismo seja encarado como "o símbolo de uma completude ausente" e o particular como existente "apenas no movimento contraditório de afirmação de uma identidade diferencial e, simultaneamente, no seu cancelar através da sua subsumção a um meio não-diferencial" (p.89). Para ele o paradoxo da incomensurabilidade do universal com relação ao particular é irresolúvel e pré-condição da democracia: "se a democracia é possível, é porque o universal não tem nenhum corpo necessário, nenhum conteúdo necessário. Ao invés, diferentes grupos competem para dar aos seus objetivos particulares uma função temporária de representação universal" (p.90).

## Referências Bibliográficas

- Carvalho, José Jorge de. 1991. "Las Dos Caras de la Tradición. Lo Clásico y lo Popular en la Modernidad Latinoamericana". Nuevo Texto Crítico vol. 4, no. 8, 117-144. Stanford University.
- Diniz, Déborah. 1992. A Busca pelas Árvores dos Frutos de Ouro. Mimeo. Universidade de Brasília.
- Foot Hardman, Francisco. 1988. Trem Fantasma. A Modernidade na Selva. São Paulo. Companhia das Letras.
- Harvey, David. 1989. The Condition of Postmodernity. Oxford. Basil Blackwell.
- Laclau, Ernesto. 1992. "Universalism, Particularism, and the Question of Identity". October 61: 83-90.
- Lévi-Strauss, Claude. 1986. "Raça e Cultura". In Olhar Distanciado. Lisboa. Edições 70. pp. 21-49.
- Little, Paul E. 1992. Cuanto Más Pequeño Mejor? Las ONGs y los microproyectos de desarrollo rural. Mimeo. Universidade de Brasília.
- Margolis, Maxine L. 1989. "A New Ingredient in the Melting Pot: Brazilians in New York City". City & Society 3 (2): 179-187.
- . 1990. "From Mistress to Servant: Downward Mobility among Brazilians Immigrants in New York City". Urban Anthropology .19 (3): 215-231.
- Noble, David .1979. America by Design. Science, Technology and the Rise of Corporate Capitalism. New York. Oxford University Press.
- Oliveira, Ana Gita de. 1992. O Mundo Transformado. Um Estudo da "cultura de fronteira" no Alto Rio Negro. Dissertação de Doutorado em Antropologia. Universidade de Brasília.
- Rajchman, John .1992. "Introduction; The Question of Identity, Multiculturalism and the Politics of Identity". October 61: 5-7.
- Ribeiro, Gustavo Lins .1991. Empresas Transnacionais. Um Grande Projeto por Dentro. Rio de Janeiro/São Paulo. ANPOCS/ Marco Zero.
- . 1992. "Bichos-de-Obra: Fragmentação e Reconstrução de Identidades". Revista Brasileira de Ciências Sociais 18: 30-40.

----- . 1992a. "Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Ideologia e Utopia no Final do Século XX". Ciência da Informação 21: 23-31.

Scott, Joan

----- . 1992. "Multiculturalism and the Politics of Identity". October 61: 12-19.

Sprandel, Márcia Anita

----- . 1992. Brasiguaios: Conflito e Identidade em Fronteiras Internacionais. Tese de Mestrado em Antropologia. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Stavenhagen, Rodolfo

----- . 1985. "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista". Anuário Antropológico 84: 11-44.

Stepick, Alex. 1992. "Structural Primordialism and Segmentary Ethnicity in Miami". Trabalho apresentado no Seminário sobre Identidade Étnica e Nacional. Florida International University, Miami.

----- . 1992a. Pride Against Prejudice. Pride with Everything Good: contrasting resettlement experiences of Hatians and Cubans in Miami. Trabalho apresentado na 41a. Conferência do Centro de Estudos Latino Americanos da Universidade da Flórida, Gainesville.

Tinker, Hugh . 1974. A New System of Slavery: the Export of Indian Labour Overseas 1830-1920. Oxford University Press.

Wolf, Eric . 1982. Europe and the People without History. Berkeley. University of California Press.