

А. Р. Рамос

**ЭТНОЛОГИ И ИНДЕЙЦЫ: БРАЗИЛЬСКИЙ
СЦЕНАРИЙ**

Это личный взгляд человека, начиная с 1960-х годов проводившего исследования среди коренных народов и получившего в результате собственное представление о поле. Мое понимание этнологической работы в Бразилии, возможно, будет отличаться от понимания моих бразильских коллег и определенно будет другим, чем у иностранных этнологов. Полная погруженность в этнологическое сообщество стра- ны не позволяет мне, однако, претендовать на статус нейтрального наблюдателя.

В мои намерения не входит обзор литературы по бразильским индейцам; это уже вполне компетентно было сделано многими, и в их числе Балдусом (*Baldus* 1954, 1968), его преемником Хартманом (*Hartmann* 1984) и Мелатти (*Melatti* 1982, 1984). Я не намереваюсь также описывать личные стили или биографии отдельных антропологов, даже если и упоминаю одну-другую из основных фигур. Все, что я хочу сделать, – это подчеркнуть некоторые аспекты бразильской этнологии, которые при- дают ей специфику и идентичность.

Но прежде позвольте мне объяснить, быть может, путано, что мы имеем в виду, когда говорим “этнография”, “этнология” и “антропология”. Весьма вероятно, что при встрече, скажем, десятка бразильских антропологов, намеренных определить эти термины, без споров и аргументов за и против – консенсус вряд ли будет достиг- нут. Мы можем прийти к согласию относительно различия между этнографией и ан- тропологией; последняя характеризуется как всеобъемлющая область теории и ме- тода, а первая – как акт сбора данных и его производное, включающее описание ре- зультатов, как, например, этнография яномами. Значительно труднее провести четкие границы между этнографией и этнологией. Если до этого момента и был ка- кой-то консенсус, то в этом пункте он исчезает.

В качестве рабочего определения примем, что этнология является разделом ан- тропологии, фокусирующемся на этнографическом исследовании, которое отличает- ся, но находится на том же классификационном уровне, что и эпистемологическое или историческое рассмотрение. Как бы то ни было, я уверена, что тех, кто называ- ет себя “этнологами”, вполне устраивает, если их зовет кто-то этнографами или ан- тропологами. Тонкие различия здесь зависят от контекста.

Этнографические исследования индигенных обществ в Бразилии развивались по- разному, в зависимости от того, был ли этнограф бразильцем или иностранцем. Как уже отмечал Мелатти (*Melatti* 1982), иностранные антропологи больше обращали внимание на различные аспекты культуры и социальной организации, в то время как бразильские антропологи были склонны фокусироваться на изучении контакта и его последствий для коренных народов. Это, разумеется, лишь основная тенден- ция, поскольку есть и противоположные примеры.

Большая часть этнографических монографий, написанных небразильцами, обыч- но ограничивали информацию о контактной ситуации в рассматриваемых индейских группах кратким историческим описанием, сопровождавшим прочие сведения, при- званные воссоздать контекст анализа основных тем исследования. Это не означает, что такие этнографы ищут “чистую культуру” бразильских индейцев и не осведом- лены о политике контакта. Скорее, как мне кажется, академическая среда у них до- ма определяет их исследовательские интересы и заставляет их сначала избирать те- мы, а уже потом подыскивать индигенные группы, которые бы отвечали этим те-

мам. Сами эти темы могут включать самые разные сюжеты – от скрытых символических линижей и социальной роли музыки до понятий личного и интимного и несущей способности среды, влияющей на индигенную экономику.

Все это может и часто на самом деле рассматривается вне связи с неравенством в межэтнических отношениях, которое сегодня влияет на все индейские группы на континенте, а не только в Бразилии. Есть какая-то фальшь в игнорировании этого всеохватывающего факта, независимо от того, насколько “нейтральной” является тема исследования; невозможно игнорировать тот важнейший факт, что уже нигде не найти “изолированного племени”. Индигенное общество может и должно исследоваться из множества различных перспектив, однако полагать, что последствия контакта могут быть просто оставлены за скобками, – это значит предаваться антропологической иллюзии.

Сосредоточенность бразильской этнологии, по преимуществу, на межэтнических отношениях связана, как и множество других вещей, с особым социальным интересом в стране и историческим контекстом. Она связана с политической приверженностью защите прав изучаемых народов. Представляющийся весьма естественным для нас, этот интерес может, тем не менее, озадачивать, если не обескураживать часть наших зарубежных коллег, не желающих быть втянутыми в профессионально опасные политические интриги или считающих невозможным успешное совмещение того и другого.

Эта невозможность скорее мнится, чем является реальной. С одной стороны, такие темы исследований, как мифология или ритуал, могут исследоваться так, как если бы белых не существовало и как если бы индейцы оставались в чистом состоянии социальной изоляции. Но даже здесь потребовались бы значительные усилия абстрагирования, чтобы заставить себя верить, что контакт не повлиял на символические сферы жизни коренных народов. Результат будет граничить с чем-то похожим на этнографическую мистификацию. Даже тогда, когда бразильские антропологи проводят месяцы и годы жизни, собирая и анализируя сведения о родстве, мифах, духовных мирах или иных предположительно “холодных” проблемах, в их трактовке этих тем будет проявляться более или менее видимое влияние межэтнического контакта.

С другой стороны, эти же самые антропологи постоянно чувствуют потребность разными способами участвовать в защите прав коренных народов¹. Им не удастся (даже если иногда они этого желают) оставаться в мире и покое своих академических кабинетов. Часть рабочего времени, которая могла бы быть посвящена теоретическому осмыслению или оттачиванию методов, тратится на участие в политической деятельности. Эта утрата, однако, компенсируется ростом понимания и сочувствия, зрелости и приверженности решению серьезнейших человеческих проблем.

Некоторые темы более непосредственно связаны с политикой, чем другие, и контакт между индейцами и белыми относится к первым. В таких случаях активная позиция исследователя, которую индейцы все чаще ожидают и требуют, становится неотъемлемой частью самого этнографического исследования. Девиз организации “Черные пантеры” в 1960-е годы в США – “Ты – либо часть решения проблемы, либо – часть проблемы” сегодня приложим ко множеству случаев в индигенной Бразилии. Научная нейтральность, обусловленная либо научной пунктуальностью, либо политической беспомощностью, все менее и менее терпима как со стороны коллег этнографа, так и со стороны его хозяев-индейцев.

Более того, интенсивная полевая работа в индигенном обществе, или, если уж говорить всерьез, в любой группе, всегда предполагает вовлеченность. Обмен подарками, выбор информантов, ответы на вопросы о собственном обществе и другие аспекты постоянного общения неизбежно помещают этнографов, независимо от их желаний, в средоточие политики, хотя многое здесь кажется тонким и неуловимым.

Принимать это обстоятельство во внимание в рамках проводимого исследования представляется критическим; однако это зависит от теоретических интересов, профессионального стиля, личной восприимчивости и большей или меньшей степени политической наивности.

Не существует чисто научных исследований – то, что существует, это личная склонность и возможность за счет средств риторики исключить из собственных текстов личностные, политические, моральные или этические аспекты полевой работы. К тому же политическая вовлеченность в проблемы индигенистской политики, хотя временами и отнимает массу времени (составление документов, помощь индейцам в конгрессе и правительственных учреждениях, или участие в мучительно долгих, тянущихся за полночь дискуссиях, а недавно к этому добавилось еще и составление проектов развития общин), не является, по сути, отвлечением от научно-ориентированных планов работы.

Ни одна наука не существует в социальном вакууме, а этнология – в наименьшей степени. Помимо этого наблюдатели и наблюдаемые² являются и авторами, и актерами одного и того же сценария. В конце концов, при написании этнографической работы именно этнографы, признают они это или нет, конструируют ее, выбирая тон, форму и стиль в соответствии с собственными представлениями. Короче говоря, они представляют собой необъемлемую часть этой этнографической работы.

Можно или нет преуспеть сразу в качестве ученого и политического активиста, ясно одно – практически каждый этнолог в Бразилии так или иначе оказывается связанным с судьбой коренных народов страны, что отражается и на характере исследований, и на выборе тем и теоретических подходов, полевых стратегий и методов этнографического письма.

Есть, разумеется, и иностранные антропологи, глубоко вовлеченные в защиту прав коренных народов. Их озабоченность столь же сильна и эффективна, как и у их бразильских коллег. Однако я хочу отметить, что в отличие от бразильских этнологов североамериканские и британские антропологи склонны выбирать: они либо остаются в рамках академической работы и практикуют защиту прав человека, если вообще это делают, в перерывах между профессиональными заботами, либо отказываются от академической карьеры вовсе и посвящают себя целиком правозащитной деятельности.

В Бразилии совмещение академических обязанностей с социальной ответственностью практического свойства не только встречается часто, но и вполне желанно и ожидаемо со стороны антропологического сообщества в целом. Вполне вероятно, что природа академической работы в Бразилии такова, что она предоставляет большую свободу действий, чем антропологическая среда англосаксонского мира. Однако этого вряд ли этого достаточно, чтобы объяснить различие.

Как сформировался этот бразильский этос? Каковы исторические и социальные ингредиенты, которые, сложившись, произвели этот стиль в этнологии коренных народов?

Рождение бразильской антропологии обычно усматривают в корнях движения за модернизацию 1920-х годов и усилий по созданию бразильской нации (*Peirano* 1981). Долгом интеллектуалов была разработка такой национальной идентичности, которая бы использовала все “местное” (*native*). Художники, писатели, социологи и прочие теоретики работали не просто для собственного удовлетворения или развития науки как таковой. Их творчество было мотивировано и направлялось гражданской ответственностью по отношению к консолидации хорошо определенного согражданства (*nationality*). Они работали как граждане, привнося свой вклад в строительство новой нации. Антропология возникла и процветала именно в этом контексте. Однако, участвуя в этом широком общенациональном строительстве, первые антропологи предприняли усилия, чтобы все-таки отличить себя от своих соотечественни-

ков-гуманистов. Создавая собственную дисциплину, они делали особый упор на этот привилегированный источник нативизма – индейцев. В течение почти 70 лет антрополог как гражданин (*Peirano* 1985) был фигурой национального масштаба³.

Таким образом, в основании гуманистической окраски бразильской антропологии лежат идеи начала XX в. ее основателей. Культурная антропология возникла главным образом из традиции, общей для философов, писателей и других гуманистов. И хотя другие специалисты, такие как врачи, тоже занимались антропологией – как физической, так и культурной – можно утверждать, что современная бразильская антропология хранит очень мало следов их влияния, за исключением редких вкладов в этнографию небольшого числа коренных народов или сельских групп населения. Основная антропологическая мысль в стране далека от точных наук.

Гуманистический уклон антропологии в Бразилии и регулярная социальная вовлеченность ее участников может быть обусловлена еще одним историческим фактором. Как бывшая португальская колония (вплоть до ее независимости в 1822 г.) Бразилия находилась под сильным влиянием таких стран, как Франция, Великобритания и США. Это влияние выражается в гегемонии евроамериканских идей, отношений и мод, которые опосредованно или непосредственно воздействуют на умы людей в таких странах, как Бразилия, которая в этом отношении не отличается от прочих латиноамериканских наций.

Разумеется, возникает и реакция на такую подчиненность (*subalternity*), обычно в форме критики всех вещей, производных от гегемонии. Неудивительно, что эти обстоятельства формируют особый стиль социального мышления, свойственный бразильской интеллигенции. Большие усилия представителей социальных наук были направлены на то, чтобы разобраться и понять историческую природу, политические перипетии и социальные импликации этой проблемы. Это критическое отношение, часто принимающее марксистскую окраску, имело в качестве своего следствия уклонение от позитивистского стиля североамериканских или британских социальных наук. Бразильская антропология, развиваясь в очень тесном контакте с другими социальными науками с сильной политической традицией, развила тот же этос. Это не означает, что позитивизм совершенно чужд для бразильских социальных наук, но когда он присутствует, он окрашен в иные цвета и находится под иными влияниями (*Velho* 1982).

Вовлеченность бразильских антропологов в политику не грозит их заботе об академической строгости. Качество их работы, как и повсюду в мире, меняется в зависимости от личности и учреждения, однако общей картиной будет то, что антропология в Бразилии вполне соответствует международным стандартам качества, сохраняя собственную ауру. Мы заражаемся различными влияниями и течениями, но не становимся их приверженцами навеки. Мы говорим на *lingua franca* антропологической теории, но сохраняем собственный акцент.

В современной бразильской антропологии именно индейская проблема стала средоточием политического внимания, и это при том, что лишь меньшинство этнологов проводят исследование коренных народов. Почему это так?

Из всех конкретных объектов в бразильских антропологических исследованиях именно коренные сообщества являются наилучшими представителями “Инаковости” (“Otherness”). В исследовании индигенной группы этнологу не приходится создавать требуемую методикой дистанцию, как в случае работы среди крестьян, горожан или в других сегментах национального общества. Эта дистанция, гарантированная различиями в исторических процессах и традициях, облегчает работу этнографа, сокращая помехи, возникающие из-за слишком большой степени близости и знакомства с объектом. Таким образом, политическое участие в деле индейцев оказывается не столь тесно переплетенным с личной жизнью антрополога (как это бывает,

например, когда феминистка изучает феминизм, или гомосексуал – движение геев), чтобы повредить критическому чувству, столь необходимому для анализа.

И все же бразильские индейцы являются нашими Другими *par excellence*. Они – часть нашей страны, они – важный ингредиент в процессе строительства нашей нации и представляют собой одно из наших идеологических зеркал, отражающих наши фрустрации, тщеславие, амбиции и фантазии по поводу власти. Мы не рассматриваем их как настолько экзотических, далеких или загадочных, чтобы превращать их в буквальные “объекты”. Их человечность всегда осознается нами, их тяжелая ситуация – это наша историческая вина, а их судьба является в той же степени и нашей судьбой (Ramos 1998).

Я не говорю, что этнологи, изучающие индейцев, – единственные специалисты, вовлеченные в правозащитную деятельность в Бразилии, как и не утверждаю, что индейцы – единственная часть населения, заслуживающая такого внимания. Я лишь говорю, что “индейский вопрос” остается привилегированной областью для реализации проекта, объединяющего академическое исследование с политическим действием. Это именно так в силу того, что коренные народы представляют собой наиболее драматический пример угнетаемых из-за своих отличий, а точнее – культурные отличия и социальное многообразие являются жизненным принципом или духом антропологии.

Посторонние у себя дома

В Бразилии, как и повсюду, где антропология утвердилась в качестве особой области исследований, полевая работа стала основой этой дисциплины. Специфика академической карьеры в Бразилии определила собственную модель полевой работы, которая повлияла и на стиль этнологии, о чем уже говорилось. Кроме того, описанная выше критическая установка стала частью нашей университетской жизни и предрасполагает нас к тому, чтобы мы обращали внимание на политически важные аспекты полевой работы. Тщательное соблюдение академических стандартов выразилось в важных и оригинальных подходах к некоторым проблемам, представляющих интерес для профессии в целом. Для того чтобы полнее охарактеризовать контекст этого утверждения, представляется уместным обсудить условия, в которых обычно протекают полевые исследования в Бразилии, а также наиболее интересные находки в исследованиях коренных народов.

Бразильские этнографы редко проводят в поле целый год без перерывов. Причины тому разные, но можно упомянуть три: ограниченное финансирование, ограничения на срок отсутствия на рабочем месте и известный синдром – “поле начинается на твоём заднем дворе”.

Исследовательские фонды обычно выделяют слишком мало средств для продолжительного пребывания в поле, и хотя эти финансовые ограничения были острее в 1950-е–1960-е годы, ситуация не меняется. Основная часть денег на исследования поступает от правительственных агентств на федеральном уровне или на уровне штата, и их бюджеты меняются вместе с изменениями в политике финансирования.

Второй фактор, ограничивающий время, проводимое в поле, – это трудности с получением продолжительных отпусков. Университетские должности в особенности ограничивают исследователей за счет расписания, предоставляющего им максимум 45-дневные каникулы и в некоторых случаях дополнительный академический отпуск на один семестр. Другие способы оформления отсутствия, с оплатой или без нее, требуют длительных бюрократических процедур, начиная с уровня факультета и заканчивая главной администрацией университета. Работа за границей требует еще более длительной процедуры, а именно утверждения у министра образования и подписи президента республики. Нехватка преподавателей на многих отделениях

антропологии также не способствует разрешениям на более чем полугодовое отсутствие.

В то время как у докторантов есть и время, и средства на проведение целого года в поле, имеющие степень этнографы обычно могут выезжать на индейские территории только в летние месяцы (с декабря по март). Это положение связано также с представлением, в некоторых случаях весьма иллюзорным, что индейцы находятся относительно недалеко и их легко достигнуть. Однако поездка в верховья Риу-Негру к индейцам *амана* (Амара), *акре* (Акре) или *порайма* (Roraima) обходится для бразильца почти так же дорого, если не более, с точки зрения денег, времени и усилий, как и для приезжающего из-за границы исследователя-иностранца. Эти трудности усугубляются прихотливыми переменами в официальной индигенистской политике с ее ошибочными решениями о предоставлении или отказе в разрешениях въезда на индейские территории “посторонним” (Grupioni 1998).

Частично вследствие таких краткосрочных поездок не так много бразильских этнографов бегло говорят на языке той группы индейцев, которую они изучают. Они либо пользуются услугами переводчиков, либо опираются на знание индейцами португальского. Приоритетность темы межэтнических отношений при всей ее важности может работать как алиби при отказе от изучения языков индейцев, поскольку это предполагает длительный опыт общения индейцев с другими гражданами страны и относительно хорошее владение португальским.

Как все это отражается на качестве этнологических исследований в Бразилии?

Естественно, стиль полевой работы, когда она осуществляется урывками и зачастую на языке исследователя, порождает результаты, весьма отличные от традиционного типа этнографии *a la Malinowski*, предполагающего длительное непрерывное пребывание в поле, за которым следует или расставание навсегда, или возвращение через длительное время. По контрасту с этим бразильские этнографы поддерживают постоянные отношения с людьми, которых они изучают, накапливая этнографический материал в течение многих лет и редко, если вообще, прерывая свои связи с ними.

Мы можем извлечь несколько важных уроков из этого сопоставления стилей полевой работы. Во-первых, традиционно бразильский способ проведения исследований ставит под вопрос мистику длительной полевой работы в качестве необходимого для успешного вхождения в храм академического совершенства *rite de passage*, поскольку в своих отрывочных исследованиях опытные бразильские антропологи сохраняют качество своих работ за счет длительного накопления наблюдений над изучаемыми людьми, четкой теоретической фокусировки и точного определения исследуемых тем, а также за счет острой восприимчивости социальных проблем.

Во-вторых, это сравнение поднимает вопрос о преимуществах и недостатках концентрированного и синхронного полевого исследования по сравнению с полевыми поездками, которые прерываются, но повторяются и длятся десятилетиями. В первом случае в нашем распоряжении оказывается переизбыток мелких деталей, обеспечивающих глубину анализа и “снимок” общества или его части при сильном приближении. Во втором случае мы сталкиваемся с постепенным созданием профиля народа, который трансформируется, когда исследователь получает свежие данные и новый взгляд при каждом последующем полевым выезде. Первый стиль можно сравнить с контрастным детальным фотоснимком с хорошей текстурой; второй – с кинофильмом, поскольку он более фокусирован не на постоянном, а на меняющемся. Являясь продуктами двух различающихся традиций и призваний, эти стили еще раз демонстрируют, что в антропологии не может быть одинаковых путей и дорог.

Новые поколения бразильских этнографов, прошедшие подготовку по докторским программам, требующим длительной полевой работы, должны научиться сочетать оба этих подхода, что они уже и реализуют разными способами.

Как важно быть эт(н)ическим⁴

Одной из первых проблем, подлежащих исследованию в бразильской этнологии, была контактная ситуация, касающаяся межэтнических отношений между индейцами и белыми. В отличие от истории исследований североамериканских индейцев, где одним из главных ответов антропологов на уничтожение индейских популяций стало сохранение того, что воспринималось как их традиционная культура, выживание из памяти информантов воспоминаний о “чистой культуре” доброй старины не стало распространенной практикой в Бразилии. Здесь внимание этнографов было приковано к насильственным процессам разрушения индейских поселений на фоне экспансии белых.

Методы и теории, призванные отразить эти процессы, менялись в течение десятилетий и в зависимости от опыта конкретных исследователей, однако общая нацеленность на понимание механизмов белого доминирования, индейских стратегий выживания и трансформаций индигенных сообществ из самодостаточных единиц в беспомощные придатки национальных властей оставалась постоянной характеристикой таких исследований. Это происходило параллельно с исследованиями различных аспектов традиционных культур, однако вовсе не в духе антропологии спасения (*salvage anthropology*). У нас есть, например, работы Эгона Шадена о героической мифологии бразильских индейцев (*Schaden* 1959 [1945]) и о культуре *гуарани* (1962), однако он писал также об аккультурации индейцев (1965); анализ Гальвано родства в верховьях Шингу (*Galvão* 1953) и его же исследования аккультурационных процессов в верховьях Риу Негру (1959, 1979); статьи Бальдоса о смерти, вождестве и на другие темы (*Baldus* 1979 [1937]) вместе с его работами о социальных изменениях и роли антропологов во взаимодействии во время контакта (*Baldus* 1960, 1962).

Модель аккультурации, импортированная из США такими этнографами, как Чарльз Уогли (*Wagley*) и Эдуардо Гальвано (*Galvão*), который получил степень доктора в Колумбийском университете, стала основным теоретическим ресурсом в 1940-е–1950-е годы. Однако по другую сторону экватора модель изменилась. В руках Гальвано и в особенности Дарси Рибейро (*Ribeiro*) она политизировалась. Исследования аккультурации, сохраняя в фокусе внимания культурные переменные, переросли в Бразилии из по сути академических упражнений в комбинаторике возможных исходов при встрече двух культур в критические попытки объяснения, почему индейские культуры разрушаются в результате контакта с белыми.

Интеллектуальная среда Сан-Паулу 1940-х–1950-х годов, считавшаяся политической наиболее активной и академически изолированной в стране (*Peirano* 1981), дала две основные фигуры бразильской этнологии, чье влияние на исследования межэтнических отношений не может быть переоценено. Это были Дарси Рибейро и Роберто Кардосо де Оливейра (*Cardoso de Oliveira*). Каждый наложил свой отпечаток на эти исследования, выходящий за пределы их индивидуальных творческих путей. Они были частью поколения гуманитариев, чья зрелость пришлась на националистическую фазу бразильской истории и чьи чувства социальной справедливости и гуманистические взгляды стали источником тревоги, стресса и отчаяния в последующие за военным переворотом 1964 г. десятилетия.

Дарси Рибейро, один из нескольких этнологов, работавших в Национальной службе защиты индейцев (SPI) в 1950-е годы, сочетал неозволюционистский подход с марксистскими симпатиями. Результатом стала выдающаяся серия статей (1970), анализирующих несколько сторон контакта в различных регионах страны, с различными степенями влияния на коренное население, однако всегда приводящими к смертям и страданиям тысяч и тысяч индейцев. Острый и эмоциональный стиль Рибейро высоко ценился в Бразилии и других латиноамериканских странах, особенно в тех, где он жил в течение его политической ссылки. Его обличения этноцида и пре-

ступного разрушения жизни индейцев усиливались его талантом оратора и писателя, способного волновать разные аудитории слушателей и читателей. Под влиянием ошеломляющих свидетельств уничтожения индейских народов он предсказывал их исчезновение в ближайшие 15 лет, после того как опустошение, приносимое инфекционными заболеваниями, утрата земель и этнического достоинства сделает их “абстрактными индейцами”, без следов былой племенной идентичности.

История продемонстрировала ошибочность прогноза Рибейро⁵. Общие проблемы, сплотив бразильских индейцев, укрепили в то же самое время их чувство этнической идентичности. “Абстрактный индеец”, в смысле Рибейро, так никогда и не материализовался. Однако сами индейцы превратили этот термин в политический ресурс и активную фигуру в контексте межэтнического противостояния. Быть индейцем в Бразилии означает теперь быть важной фигурой в национальном политическом сценарии (Ramos 1988b).

Модель этнической трансфигурации Рибейро, хотя и была изобретательной, все же обнаруживала сильное влияние аккультурационного подхода; она была недостаточно точно сфокусирована, чтобы охватить многосторонние и многомерные последствия контакта. Его теоретические и методологические достижения важны, но остаются в тени его необычайной способности передавать читателю чувство отчаяния, несправедливости и необратимости всего того, что приносит контакт индейцам. Его книга 1970 г. “Os Índios e a Civilização” остается данью этой страдающей части человечества со стороны исключительно восприимчивого этнографа, лучшим вкладом которого в антропологию стали сочувствие и критический взгляд.

В 1960-е годы модель аккультурации перестала удовлетворять ученых и была заменена подходом, который стал известен как “межэтнические трения”. Сторонником указанного подхода являлся Роберто Кардосо де Оливейра, бывший студент-философ, работавший в SPI вместе с Рибейро. Его полевая работа среди индейцев *терена* и *тикуна* была мотивирована его интересом к социологии контакта. У обеих групп имелся длительный опыт общения с белыми, однако различный: терена были окружены белыми фермерами, выращивающими растения и скот, а тикунa – добытчиками каучука и их хозяевами. В числе работ, написанных на этих полевых материалах, можно назвать “O Processo de Assimilação dos Terena” (1960) и “O índio e o Mundo dos Brancos” (1964) (см. также Cardoso de Oliveira 1968, 1983).

Кардосо де Оливейра переместил фокус исследований аккультурации с культуры на поле социальных отношений. Вдохновленный работой Жоржа Баландье о Черной Африке и в особенности его трактовкой понятия колониальной ситуации с ее постулированием “синкретической тотальности”⁶ Кардосо де Оливейра сделал основным объектом своего исследования межэтническую ситуацию, в которой индейцы и белые сосуществуют и вырабатывают способы взаимодействия, присущими лишь контексту контакта. Эта взаимная связанность рассматривается им как асимметричная и создающая диаметрально противоположные интересы.

Модель Кардосо де Оливейра лучше объясняла полевые материалы, чем модель Рибейро, хотя до некоторой степени и являлась ее развитием. Несколько студентов Кардосо были вовлечены в проекты по изучению межэтнических трений в различных частях страны (Laraia, Da Malta 1967; Melatti 1967; Santos 1970, 1973), и до сегодняшнего дня все, кто работает над проблемой межэтнических контактов, опираются на его анализ.

Кардосо де Оливейра в противоположность Рибейро настаивает на своем интересе к теоретическим и методологическим экспериментам и постоянному поиску новых способов рассмотрения проблематики контакта. С межэтнических трений он переносит свое внимание на проблемы идентичности (Cardoso de Oliveira 1976, 1983), а от идентичности он переходит к исследованиям этничности (Cardoso de Oliveira 1976).

Мало выезжавший в поле Кардосо сделал ставку на то, что он называл “социологией индигенной Бразилии” (*Cardoso de Oliveira* 1972). Его социология является критической, с некоторой дозой феноменологии, и вдохновлялась она такими разными авторами, как Н. Пулантцас⁷, М. Мосс и К. Леви-Стросс.

Воздействие Кардосо де Оливейра на бразильскую антропологию нельзя переоценить. Своими работами и лекциями он оказал влияние на карьеры многих антропологов. Его проект по межэтническим трениям с его упором на контактной ситуации между индейцами и белыми породил желание знать больше о региональных группах населения, находящихся в контакте с группами индейцев. Для исследования экспансии фронта были организованы два основных проекта – в Центральной и Северо-Восточной Бразилии. В числе важнейших результатов этих проектов стали исследования сельского Северо-Востока Лигии Сиго (*Sigaud* 1980a, 1980b) и книга Отавио Вельо о сельской Амазонии (*Velho* 1972). В свою очередь труды как Сиго, так и Вельо послужили стимулом для других исследователей этой темы.

Исследования межэтнического контакта определенно стали отличительной чертой бразильской антропологии. В течение почти трех десятилетий многие исследователи индигенных обществ вдохновлялись работами Кардосо де Оливейра и использовали ту или иную версию его модели межэтнических трений.

Однако эти героические и харизматические времена, если воспользоваться фразой самого Кардосо де Оливейра, закончились. В 1970-е годы возобладала иная тенденция, и, сойдя с орбиты отцов-основателей, в рамках которой формировались теоретические предпочтения и политические позиции, этнографы рассеялись по различным учреждениям, заняв посты главным образом в федеральных университетах и университетах штатов. Сейчас мы образуем ацефальное тело, что-то вроде “упорядоченной анархии” в стиле нуэров. У нас есть различия, споры, симпатии и антипатии к практикуемым другими видами антропологии (структуралистской, марксистской, интеракционистской или интерпретативной), однако, как и нуэры, мы с готовностью объединяем силы против общего противника, если это касается существенных вопросов в отношении прав коренных народов. Мы не можем служить образцом мирного и счастливого семейства, но любой из нас может рассчитывать на поддержку и сотрудничество решительно всех остальных, если того требует ситуация. При настоящем стечении обстоятельств мы представляем собой мягкий случай этнологической сегментарной оппозиции.

С ростом антропологической дисциплины⁸ возрастает и степень обезличенности. Сегодня для антрополога почти невозможно знать всех остальных, как это было в 1960-е или 1970-е годы. Разнообразие теоретических и исследовательских интересов возросло. Как редактор “*Anuário Antropológico*”, журнала, созданного и возглавляемого Роберто Кардосо де Оливейра в Университете Бразилии в середине 1970-х годов, я дважды делала обзор дисциплины с позиций журнала. В 1980-е годы большинство статей были сосредоточены в основном на таких темах, как крестьянство, индигенные исследования, и на таких областях антропологии и мета-антропологии, как индигенизм, родство, этничность, семья и социально-экономические изменения (*Ramos* 1991: 12–13). В 1990-е годы выросло число статей об эпистемологических проблемах, региональной динамике, этноистории, гендере, поп-культуре и преподавании антропологии; интерес к крестьянству, семье, классификационным системам и родству снизился, в то время как гендер, насилие и межэтнические отношения продолжали привлекать профессиональное внимание (*Ramos* 1999: 14–16). Сегодня исследовательские интересы включают такие вопросы, как общественное здоровье, государственная политика, окружающая среда, прогноз биоресурсов, политика партий, неправительственные организации, поп-музыка и репродуктивные технологии.

Вовлекая академию

Исследования межэтнических отношений нацелены на разоблачение механизмов доминирования, под действием которых принуждены жить индейцы после так называемого “усмирения”. Они стали беднейшими из сельской бедноты. Они теряют земли и свободу жить согласно своим собственным культурным канонам. Им угрожает двойная опасность: экономическая обездоленность и страдания по причине их этнических отличий.

До принятия федеральной конституции 1988 г. быть “индейцем” официально рассматривалось как временное состояние. На продолжении всей истории официально-протекционизма, начиная с создания SPI в 1910 г. и заканчивая ее сегодняшним преемником – FUNAI (Национальный индейский фонд – National Indian Foundation), вся политика по делам индейцев была направлена на интеграцию. Вовлеченность правительства в эту политику выросла до того, что она стала признаваться проблемой национальной безопасности. Такая интеграция означала бы превращение индейцев в белых. Однако в то время как официальная политика подчеркивает необходимость растворения индейцев в предположительно недифференцированной массе бразильцев, региональные массы, прямо или косвенно взаимодействующие с индейцами, отказываются принимать их как равных. Эти тиски превращают индейцев в постоянную мишень предрассудков, дискриминации и преследования (Ramos 1985).

Кроме того, интеграция на таких условиях означала бы уничтожение образа жизни, отличавшегося от предполагаемого бразильского образа жизни. Учитывая тот факт, что население страны в целом само по себе весьма дифференцировано, требование однообразия по отношению к индейцам оказывается дискриминирующим вдвойне: оно, во-первых, отрицает легитимность их собственного образа жизни, во-вторых, навязывает приспособление, которое более ни от кого в стране не требуется.

Помимо этого создание для индейцев постоянного напряжения в связи с дискриминационными мерами, как это часто происходит на местном уровне, можно приравнять к своего рода психологическому уничтожению. Как бы мы ни смотрели на это, интеграция или сегрегация представляет собой разные формы достижения одного и того же – отрицания законной инаковости. А быть индейцем как раз и означает быть иным в контексте межэтнического контакта. Вне контраста с *белыми* (понимаемыми здесь как *civilizados* без отсылки к цвету кожи) не существует никаких *индейцев*.

Наиболее решительный разрыв этих двойных обязательств был обеспечен самими индейцами. Движение бразильских индейцев, сколь бы малы ни казались результаты, уже сделало здесь определенные успехи, вопреки мстительным действиям землевладельцев, владельцев шахт и лесоразработок, приведшим к убийству их лидеров, уничтожению целых семей, незаконным арестам и другим формам репрессий.

Бразильской антропологии еще необходимо освоить события последних десятилетий, ставших свидетелями глубокой трансформации политической роли индейцев, как на местном, так и на общенациональном уровнях. Ни один из теоретических подходов, например, исследования аккультурации, модель межэтнических трений или теории этничности, не кажется вполне подходящим для раскрытия сложностей индигенного движения в современной Бразилии. Требуются более чувствительные и гибкие инструменты для того, чтобы справиться с озадачивающими противоречиями, которыми полно это движение, с калейдоскопическим набором индейских персонажей и головокружительной скоростью, с которой меняются их тактики, стратегии и подходы, наконец, что важно, с утратой антропологами роли их оратора и адвоката. Еще более, чем прежде, раскрывается вся неловкость и неадекватность субъект-объектного подхода, на котором основывалась почти вся антропология.

Этот опыт, возможно, еще слишком нов, для того чтобы оценить его с помощью находящихся в нашем распоряжении теоретических инструментов, и является слишком свежим, чтобы мы успели разработать новые. Например, чрезвычайно завышенные материальные требования некоторых индигенных групп в ответ на просьбы о помощи в исследовании все еще поражают отдельных этнографов и вызывают их недовольство. Ирония в том, что это настроение отмирания со стороны индейцев является побочным продуктом воинственных усилий этнографов по защите индигенных прав. Все еще находясь под эмоциональным и интеллектуальным влиянием первого воздействия этого беспокоящего обстоятельства, антропологи еще не успели как следует оценить все импликации этой новой ситуации в межэтнических отношениях.

Возможно, одним из шагов в этом направлении станет усилие по демистификации представления о том, что “тотемические” общества не имеют истории или являются “холодными”, и принятие раз и навсегда того факта, что история не только присутствует у индейцев, но и “скраивается” ими по их собственным образцам, возможно с первого взгляда и неузнаваемым для нас, но являющимся неотъемлемой частью их продолжающихся традиций (Ramos 1988).

И в самом деле, интерес к этноистории возрождается в Бразилии вновь после временного перерыва, в котором доминировал структурализм (Carneiro de Cunha 1987; Farage 1985; Laraia 1984–1985; Silva 1984; Wright 1981). Этот новый интерес к истории без сомнения мотивирован желанием разобраться в процессе политизации, т. е. проникновения индейского населения на политическую арену белых. Именно эффект обратной связи между приверженностью к своей профессии и судьбам коренных народов предоставит этнологам значимые материалы для ясного анализа сложных процессов контакта между индейцами и белыми, в котором они сами с неизбежностью участвуют.

Эта активная роль этнологов должна быть непременно учтена в теоретических разработках будущего. Антропологи как граждане несут ответственность не только по отношению к народам, которых они изучают, но и по отношению к дисциплине, которой они занимаются.

Примечания

¹ В отдельных случаях индейцы сами нанимают этнографов для помощи, в других случаях бразильская ассоциация антропологов (АВА) привлекает экспертные знания своих членов для подготовки слушаний в судах, касающихся земельных прав (у ассоциации в отношении таких дел есть действующее соглашение с генеральной прокуратурой – Procuradoria Geral da Republica). Кроме того, конгрессмены, пресса и другие ключевые фигуры национальной политической сцены часто обращаются к антропологам за информацией или советом.

² В оригинале “observers and observed” – парафраз названия сборника статей под редакцией Джорджа Стокинга – первого тома в ставшей широко известной многотомной серии работ по историографии антропологии: *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork* / Ed. G.W. Stocking (History of Anthropology. Vol. 1). Madison, 1983. – *Примеч. пер.*

³ Клаас Вортманн (Klaas Woortmann), мой коллега в Университете Бразилии, однажды выдвинул предположение, что в то время как антропологи в Бразилии работали на нациестроительство, антропологи в Британии и США вносили свой вклад в строительство империи. Такие инциденты, как скандально известный проект Камелот с участием североамериканских антропологов в тайных операциях 1960-х годов, разумеется, дают основания для гипотезы Вортманна. Это, возможно, также объясняет, почему большинство англо-американских антропологов чужаются вовлеченности в политику. (Проект Камелот – политическая кампания США в 1960-е годы по внедрению политтехнологий в страны Латинской Америки; в нее оказались вовлечены ряд ученых-обществоведов, в том числе антропологов. – *Примеч. пер.*)

⁴ В оригинале: "The Importance of Being Eth(n)ic". Автор статьи здесь обыгрывает название известной пьесы Оскара Уайлда "Как важно быть серьезным" ("The Importance of Being Ernest") и созвучие между "этическим" и "этническим". – *Примеч. пер.*

⁵ На семинаре по экспансии фронта в Амазонии, проходившем в Гейнсвилле (Флорида) в феврале 1982 г., и Рибейро (Ribeiro) и Уогли (Wagley) были счастливы признать свою ошибку в прогнозе полного уничтожения бразильских индейцев. В свете паниндейского движения в стране 1970-х и 1980-х годов оба этнолога признали необычайную устойчивость коренных народов и их способность выживать вопреки всем обстоятельствам (см.: *Ramos 1988*).

⁶ Речь, по всей видимости, идет о работе: *Balandier G. Sociologie actuelle de l'Afrique noire. P., 1955.* – *Примеч. пер.*

⁷ Никос Пулантас, греческий социолог и политолог, живший с 1960 г. в Париже, марксист, теоретик государства и левого движения; развивал идеи М. Вебера, Р. Михельса и А. Грамши. Основные работы: *Sur Gramsci. P., 1965; La Crise de l'Etat. P., 1976; L'Etat, le pouvoir, le socialisme. P., 1978.* – *Примеч. пер.*

⁸ Бразильская ассоциация антропологов была создана в 1955 г., и в нее тогда вошло около 50 членов. В 2003 г. их число выросло до 1000 (*Ramos 2003: 18*).

Литература

- Baldus 1954* – *Baldus H. Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira. Sao Paulo: Comissao do IV Centenario da Cidade de Sao Paulo.*
- Baldus 1960* – *Baldus H. Antropologia Aplicada e o Indigena Brasileiro // Anhembi. 1960. № 40. P. 257–266.*
- Baldus 1962* – *Baldus H. Metodos e Resultados da Ação Indigenista no Brasil // Revista de Antropologia. 1962. Vol. X. № 1–2. P. 27–42.*
- Baldus 1968* – *Baldus H. Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira. Vol. II. (Volkerkundliche Abhandlungen. Vol. IV). Hannover, 1968.*
- Baldus 1979 [1937]* – *Baldus H. Ensaio de Etnologia Brasileira. Sao Paulo, 1979.*
- Cardoso de Oliveira 1960* – *Cardoso de Oliveira R. O Processo de Assimilação dos Terena. Rio de Janeiro, 1960.*
- Cardoso de Oliveira 1964* – *Cardoso de Oliveira R. O Índio e o Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukuna do Alto Solimões. Sao Paulo, 1964.*
- Cardoso de Oliveira 1968* – *Cardoso de Oliveira R. Urbanização e Tribalismo: a Integração dos índios Terena numa Sociedade de Classes. Rio de Janeiro, 1968.*
- Cardoso de Oliveira 1972* – *Cardoso de Oliveira R. A Sociologia do Brasil Indigena. Rio de Janeiro, 1972.*
- Cardoso de Oliveira 1976* – *Cardoso de Oliveira R. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, 1976.*
- Cardoso de Oliveira 1983* – *Cardoso de Oliveira R. Enigmas e Soluções. Rio de Janeiro, 1983.*
- Cardoso de Oliveira 1988* – *Cardoso de Oliveira R. A Categoria de (Des) Ordem e a Pos-Modernidade da Antropologia // Anuário Antropológico. 1988. Vol. 86. P. 57–73.*
- Clifford 1981* – *Clifford J. On Ethnographic Surrealism // Comparative Studies in Society and History. 1981. Vol. 23. № 4. P. 539–640.*
- Farage 1985* – *Farage N. De Guerreiros, Escravos e Suditos: o Tráfico de Escravos Caribe-Holandes no Século XVIII // Anuário Antropológico. 1985. Vol. 84. P. 174–187.*
- Galvão 1953* – *Galvão E. Cultura e Sistema de Parentesco das Tribos do Alto Xingu. Rio de Janeiro // Boletim do Museu Nacional. 1953. № 4.*
- Galvão 1959* – *Galvão E. Aculturação Indígena no Rio Negro // Belem: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. 1959. № 7.*
- Galvão 1979* – *Galvão E. Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil. Rio de Janeiro. 1979.*
- Grupioni 1998* – *Grupioni L.D.B. Coleções e Expedições Vigeadas: Os Etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. Sao Paulo, 1998.*
- Hartmann 1984* – *Hartmann T. Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira. Vol. III // Volkerkundliche Abhandlungen. 1984. Bd. IX.*

- Laraia 1984–1985* – *Laraia, R. de Barros*. Uma Etno-História Tupi // *Revista de Antropologia*. 1984–1985. № 27 / 28. P. 25–32.
- Laraia, Da Malta 1967* – *Laraia R., Da Malta R.* Índios e Castanheiros: a Empresa Extrativista e os índios do Médio Tocantins. São Paulo, 1967.
- Melatti 1967* – *Melatti J.C.* Índios e Criadores: a Situação dos Krahô na Área Pastoril de Tocantins (Monografias do Instituto de Ciências Sociais 3). Rio de Janeiro, 1967.
- Melatti 1982* – *Melatti J.C.* A Etnologia das Populações Indígenas no Brasil nas Duas Últimas Décadas // *Anuário Antropológico*. 1982. Vol. 80. P. 253–275.
- Melatti 1984* – *Melatti J.C.* A Antropologia no Brasil: Um Roteiro // *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB)*. 1984. Vol. 17. P. 3–52.
- Peirano 1981* – *Peirano M.* The Anthropology of Anthropology: Unpublished Ph.D. diss. Harvard University, 1981.
- Peirano 1985* – *Peirano M.* O Antropólogo como Cidadão // *Dados*. 1985. Vol. 28. № 1. P. 27–43.
- Ramos 1988* – *Ramos A.R.* Indian Voices: Contact Experienced and Expressed // *Rethinking History and Myth* / Ed. J. Hil. Urbana, 1988. P. 214–234.
- Ramos 1991* – *Ramos A.R.* A Antropologia Brasileira Vista Através do *Anuário Antropológico* // *Anuário Antropológico*. 1991. Vol. 88. P. 9–17.
- Ramos 1998* – *Ramos A.R.* Indigenism: Ethnic Politics in Brazil. Madison, 1998.
- Ramos 1999* – *Ramos A.R.* A Antropologia Brasileira Vista Através do *Anuário Antropológico: A Segunda Década* // *Anuário Antropológico*. 1990. Vol. 97. P. 11–16.
- Ramos 2003* – *Ramos A.R.* The Public Face of Brazilian anthropology // *Anthropology News*. 2003. Vol. 44, № 8. November. P. 18.
- Ribeiro 1970a* – *Ribeiro D.* Os Índios e a Civilização. Rio de Janeiro, 1970; *Civilização Brasileira*. Santos, 1970.
- Ribeiro 1970b* – *Ribeiro D.* A Integração do índio na Sociedade Regional: a Função dos Postos Indígenas em Santa Catarina. Florianópolis, 1970.
- Ribeiro 1973* – *Ribeiro D.* Índios e Brancos no Sul do Brasil. A Dramática Experiência dos Xokleng. Florianópolis, 1973.
- Schaden 1959 [1945]* – *Schaden E.* A Mitologia Heroica de Tribos Indígenas do Brasil: Ensaio Etno-Sociológico. Rio de Janeiro, 1959.
- Schaden 1962* – *Schaden E.* Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. 2d ed. São Paulo, 1962.
- Schaden 1965* – *Schaden E.* Aculturação Indígena: Ensaio sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contato com o Mundo dos Brancos // *Revista de Antropologia*. 1965. № XIII.
- Sigaud 1980a* – *Sigaud L.* A Nação dos Homens. Uma Análise Regional de Ideologia // *Anuário Antropológico*. 1980. Vol. 78. P. 13–114.
- Sigaud 1980b* – *Sigaud L.* Os Clandestinos e os Direitos. Rio de Janeiro, 1980.
- Silva 1984* – *Silva A. L. da.* A Expressão Mítica da Vivência: Tempo e Espaço na Construção da Identidade Xavante // *Anuário Antropológico*. 1984. Vol. 82. P. 200–214.
- Velho 1972* – *Velho O.G.* Frentes de Expansão e Estrutura Agrária. Rio de Janeiro, 1972.
- Velho 1982* – *Velho O.G.* Through Althusserian Spectacles: Recent Social Anthropology in Brazil // *Ethnos*. 1982. Bd. 47. № 1–11. P. 133–149.
- Wright 1981* – *Wright R.* History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley. Unpublished Ph.D. diss. Stanford University.

Перевод с английского С.В. Соколовского