

**ANTROPOLOGIA E ÉTICA:
O debate atual no Brasil**

Copyright © 2004 by Ceres Víctora, Ruben George Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (organizadores)

Direitos desta edição reservados à EdUFF – Editora da Universidade Federal Fluminense - Rua Miguel de Frias, 9 – anexo – sobreloja – Icaraí – Niterói, CEP 24220-000 – RJ – Brasil – Tel.: (21) 2629-5287 – Fax: (21) 2629-5288 <http://server.propp.uff.br/eduff> - E-mail: eduff@vm.uff.br

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora.

Normalização: Ana Gawryszewski
Edição de texto e revisão: Rozely Campello Barroco
Capa: José Luiz Stalleiken Martins
Projeto gráfico, diagramação e supervisão gráfica: Kátia M. P. Macedo

Catálogo-na-fonte

A306 Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil/Ceres Víctora, Ruben George Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (organizadores).– Niterói: EdUFF, 2004.
207 p. 21cm.
Inclui bibliografias
ISBN 85-2280387-0
I. Antropologia. II. Ética. III. Debates no Brasil
CDD 636

Apoio: Fundação Ford

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor: Cícero Mauro Fialho Rodrigues

Vice-Reitor: Antônio José dos Santos Peçanha

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Sidney Luiz de Matos Mello

Diretora da EdUFF: Laura Graziela Gomes

Diretor da Divisão de Editoração e Produção: Ricardo Borges

Chefe da Divisão de Desenvolvimento e Mercado: Kalil Herculano Simão

Comissão Editorial

Presidente: Laura Graziela Gomes

Antonio Delfino Júnior

Elizabeth Gestal Araújo

Gisálio Cerqueira Filho

Hildete Pereira de Melo Hermes de Araújo

Luiz Carlos Rolim

Mariângela Rios de Oliveira

Sérgio Carmona de São Clemente

Vânia Glória Silami Lopes

**Ceres Víctora
Ruben George Oliven
Maria Eunice Maciel
Ari Pedro Oro
(organizadores)**

**ANTROPOLOGIA E ÉTICA:
O debate atual no Brasil**

ABA

Associação Brasileira de Antropologia



Editora da Universidade Federal Fluminense
Niterói – 2004

Índice

Prefácio	
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	9
Introdução	
<i>Ceres Victora, Ruben George Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro</i>	13
Parte I – ÉTICA E ANTROPOLOGIA: ASPECTOS GERAIS	19
O mal-estar da ética na antropologia prática	
<i>Roberto Cardoso de Oliveira</i>	21
Pesquisa <i>em versus</i> Pesquisas <i>com</i> seres humanos	
<i>Luís Roberto Cardoso de Oliveira</i>	33
Ética e as novas perspectivas da pesquisa antropológica	
<i>Guita Grin Debert</i>	45
Parte II – ÉTICA, ANTROPOLOGIA E MULTIDISCIPLINARIDADE	55
Antropologia e Saúde: considerações éticas e conciliação multidisciplinar	
<i>Maria Luiza Heilborn</i>	57
Questões éticas da pesquisa antropológica na interlocução com o campo jurídico	
<i>Ilka Boaventura Leite</i>	65
Éticas e identidades profissionais em uma perspectiva comparada	
<i>Roberto Kant de Lima</i>	73
Ética e imagem em Antropologia: algumas considerações	
<i>Marilda Batista</i>	79
Ética de pesquisa em equipe multidisciplinar	
<i>Ceres Victora</i>	83

Parte III – ÉTICA E ANTROPOLOGIA INDÍGENA .	89
A difícil questão do consentimento informado	
<i>Alcida Rita Ramos</i>	91
Ética e pesquisa de campo	
<i>Sílvio Coelho dos Santos</i>	97
Uma tentativa de reversão da tutela (e não de sua superação)	
<i>João Pacheco de Oliveira</i>	105
Ética e ciência: comissões de ética em pesquisa científica	
<i>Vilma Figueiredo</i>	113
Os antropólogos e a lei	
<i>Márcio Santilli</i>	119
Parte IV – ÉTICA E ANTROPOLOGIA DA SAÚDE ...	123
Ética de pesquisa e “correção política” em Antropologia	
<i>Luiz Fernando Dias Duarte</i>	125
As implicações éticas da pesquisa antropológica: uma reflexão a partir do caso da Aids	
<i>Daniela Knauth</i>	131
A imagem e a ética na encruzilhada das ciências	
<i>Carlos Caroso</i>	137
A ética da comunicação em saúde: a escolha política de diferentes linguagens para compreensão e ação	
<i>Russel Parry Scott</i>	151
Ética e pesquisa em Antropologia	
<i>José Roberto Goldim</i>	163
Sobre os autores	169
Anexos	173
Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Código de Ética do Antropólogo.	173
Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.	175

Ministério da Saúde / Conselho Nacional de Saúde - Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996.	186
Ministério da Saúde / Conselho Nacional de Saúde - Resolução nº 304, de 09 de agosto de 2000.	202
Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Ofício 118, de 19 de abril de 2001.	206

Prefácio

É mais do que oportuna a publicação deste livro patrocinado pela ABA e resultante de um ciclo de debates desenvolvido pela gestão do professor Ruben G. Oliven. À medida que a antropologia brasileira cresce e se diversifica, acompanhando, de diferentes formas, o processo de diferenciação da sociedade brasileira, as demandas sobre os antropólogos e os cenários em que são chamados a atuar vão tornando-se mais complexos, trazendo novos desafios profissionais, acadêmicos e políticos. Esta complexidade e estes desafios confluem para um debate que não poderia deixar de ter como um dos seus eixos principais a questão da ética. Com suas reverberações normativas, a ética implica a busca, por parte de uma coletividade, de princípios aceitáveis de comportamento e ação. É, portanto, uma discussão sempre política e sujeita a mudanças.

A Associação Brasileira de Antropologia, com a sua identidade fortemente marcada por uma atuação política junto ao Estado e à sociedade civil, tem, ao longo do tempo, realizado várias articulações com causas voltadas tanto para a defesa dos direitos humanos em geral, quanto para a defesa de sujeitos de direitos diferenciados. Isto nos insere, imediatamente, nas frentes de batalhas de questões de ponta da democracia contemporânea, como a da relação entre minorias étnicas e o Estado-nação, ou a de políticas públicas diferenciadas para reparar injustiças históricas perpetradas contra determinados segmentos da sociedade. Ultimamente, por força das dinâmicas políticas que atravessam a sociedade brasileira, o papel do antropólogo, mais uma vez, tem sido colocado sob fogo cruzado. O que está em jogo não é nada novo, são, em geral, conflitos de interesses envolvendo a definição de territórios étnicos (terras de índios e quilombos). Como a autoridade acadêmica da antropologia baseia-se largamente em um vasto conhecimento acumulado sobre a questão étnica, os antropólogos são os profissionais chamados a intervir nestes cenários sempre conflitivos que, em geral, envolvem atores políticos e econômicos imersos nas típicas lutas por recursos das frentes de expansão, com a exceção, relevante, dos processos de etnogênese no Nordeste.

Existem, porém, novidades no ciclo atual de tentativas de deslocar a importância da contribuição antropológica nos processos políticos e administrativos de criação de territórios étnicos. Algumas estão ligadas ao campo da própria antropologia e várias das questões levantadas neste livro apontam nesta direção. Afinal, é cada vez mais óbvia a existência de contra-laudos que, contratados por interesses econômicos sobre terras indígenas, estão insinuando um cenário, ainda não totalmente delineado,

da confrontação entre antropólogos posicionados em campos políticos e econômicos distintos. Esta situação emergente indica a necessidade urgente de ir adiante com uma discussão que transborda conteúdos éticos: qual a responsabilidade social do antropólogo? Ainda internamente ao nosso próprio campo, vê-se, de forma crescente, a necessidade de melhor compreender o próprio laudo antropológico enquanto documento que, perpassado pelo saber disciplinar, insere-se, entretanto, em um conflitivo campo de relações com outras disciplinas e outros profissionais, em especial, os operadores do direito, com suas práticas, instituições e representações.

É preciso reconhecer que os laudos e os processos jurídicos, administrativos e políticos associados, representam, hoje, a interface mais quente da antropologia com a sociedade e os Estados brasileiros. Assim, aqui também estão em jogo a identidade da disciplina e a sua inserção em debates maiores com alta incidência nas formas de sermos concebidos. Não seria, portanto, de todo inapropriado voltarmos o nosso próprio olhar sobre este campo de atividades no Brasil. Às reflexões já existentes, seria interessante somar pesquisas extensas, como teses de doutorado, sobre, por exemplo, os problemas éticos envolvendo os laudos antropológicos; sobre as relações entre os antropólogos e a FUNAI – mormente no que diz respeito à demarcação de terras indígenas; a relação entre os antropólogos e a Fundação Palmares e, tendo em vista os acontecimentos recentes no que toca à demarcação de terras de quilombos, o INCRA; sobre a relação entre os antropólogos e o campo dos operadores do direito, envolvendo uma ampla gama, mas cujo ponto de partida bem poderia ser a relação entre antropólogos e a Procuradoria Geral da República. Por último, mas não menos importante, caberia pesquisar a atuação dos antropólogos na sociedade civil, em organizações não-governamentais que conformam, elas mesmas, um campo de poder em si. Todas estas questões tornam-se ainda mais relevantes se for correta a previsão de que o tamanho do mercado acadêmico para a antropologia diminuirá progressivamente frente à participação em outras atividades, chegando, quem sabe, à situação presente nos EUA onde a maioria dos antropólogos trabalha fora das universidades. Nestas circunstâncias, emerge também a necessidade de pensar o futuro da Associação Brasileira de Antropologia. É interessante notar que, salvo engano, não existe nenhuma tese de doutorado sobre o papel da ABA na estruturação do campo da antropologia. Hoje, é visível o crescimento consistente da ABA e a tendência a tornar-se cada vez mais “profissionalizada”. O que queremos da nossa Associação no futuro?

Como se vê, a leitura de *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil* traz à baila problemas fundamentais para nossa disciplina, pois abrangem desde as relações entre os pesquisadores e os sujeitos da pesquisa, aos impactos do trabalho antropológico na vida das populações,

passando por diversas questões epistemológicas. Estão em xeque, também, e na prática, as fronteiras da antropologia com outras disciplinas como as ciências da saúde e as jurídicas, tanto quanto com os atores profissionais e sociopolíticos vinculados a estes campos. E aqui é impossível não mencionar os problemas criados pelas normatizações do Ministério da Saúde, em especial as veiculadas pelo Conselho Nacional de Saúde (CNS) e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP, instância vinculada ao CNS).

Como argumentado por vários antropólogos neste livro e em diversos debates, há pelo menos dois planos que se entrecruzam a partir da posição biocêntrica, conforme a denomina Luís Roberto Cardoso de Oliveira, da CONEP, uma Comissão essencialmente marcada pelos problemas de pesquisa na área da saúde. O primeiro permeia a todos os demais e é a confusão entre “pesquisa *em* seres humanos” e “pesquisa *com* seres humanos”. Esta última é típica dos métodos etnográficos nos quais, desde que a pesquisa de campo adquiriu *status* canônico na nossa disciplina, a aceitação e confiança das pessoas a serem pesquisadas são fundamentais para a atuação do antropólogo pesquisador. Só quando é aceito e goza da confiança das pessoas é que o antropólogo está pronto para começar uma pesquisa etnográfica que, é claro, não é inócua por ser “com” e não “em” seres humanos. A consciência disto se expressa no Código de Ética da ABA quando afirma a necessidade de preservar informações confidenciais, pois seu potencial pernicioso é óbvio. O Código de Ética da ABA, aliás, é a prova de que os antropólogos preocupam-se em normatizar suas atividades.

O segundo plano que quero considerar refere-se à necessidade de consentimento informado por escrito. Não vou repetir os argumentos que vários colegas apresentam aqui neste livro de maneira mais detalhada e elaborada do que posso fazer agora. Mas é claro que em diferentes situações de pesquisa, para não dizer em quase todas, a solicitação inicial de assinatura de um documento por parte do antropólogo introduziria um *stress* na relação entre pesquisador e sujeitos de pesquisa – sobretudo em populações sem ou com baixo domínio da linguagem escrita e formal do Estado e do direito – que facilmente pode derivar na perda do elo de confiança, referido anteriormente, crucial para o bom desempenho da pesquisa etnográfica. De novo, é claro que estamos conscientes de que as populações devem saber do que trata uma pesquisa da qual fazem parte, conforme se vê em nosso Código de Ética que afirma o direito à informação sobre a natureza da pesquisa, e à recusa a dela participar, tanto quanto ao acesso aos resultados da investigação.

Mas também é claro para qualquer antropólogo que os primeiros momentos de uma pesquisa de campo, freqüentemente os mais delicados dada a intensidade do estranhamento nestas ocasiões, não são os mais adequados para realmente fazer passar de maneira completa e diferenciada

os objetivos e pormenores de uma pesquisa, em especial porque o antropólogo em geral *vive com* quem ele pesquisa, e confiança, é um truísmo, não se adquire de imediato. Além disso, e por último, há um problema metodológico, dentre muitos, que merece destaque. Se digo, no começo do meu trabalho de campo, o escopo inteiro do problema que pesquiso, corro o risco, sério e irremediável na antropologia, de estar *induzindo* as pessoas a pensarem como eu, assim como a verem o que eu suponho que eles vejam e sejam. Chegamos, então, ironicamente, a ponto de não necessitarmos fazer a pesquisa de campo pois que, ao informar detalhadamente a todos o que espero deles, posso obter apenas aquilo que já inferira em um momento de reflexão prévio à pesquisa propriamente dita, quando ela não passava de um projeto. Vê-se como algo que não é problemático para ciências da saúde pode tornar-se um empecilho intransponível para a pesquisa básica em antropologia.

São por esses e outros motivos, fartamente debatidos nos capítulos seguintes, que a ABA vem consistentemente (veja-se, por exemplo, o ofício assinado por Ruben G. Oliven, anexo a este livro) posicionando-se contra a subordinação, na prática, da pesquisa antropológica ao Conselho Nacional de Saúde e entende ser este fato uma extrapolação das competências daquele conselho. Frise-se que a ABA não parte de uma posição pretensamente corporativa que excluiria os antropólogos do alcance da ética na pesquisa. Ao contrário, a Associação não apenas tem o seu próprio Código de Ética, a que todos os antropólogos pesquisadores ciosos de suas responsabilidades se submetem, mas também, leia-se no ofício já mencionado, aceita a regulamentação da FUNAI de acesso de pesquisadores a áreas indígenas. Não que esta regulamentação não esteja sujeita a críticas e aperfeiçoamentos. Porém, aqui não se vê um biocentrismo, mas uma concertação multidisciplinar e multiinstitucional. A relação entre antropólogos e a CONEP certamente demandará maiores ações no futuro.

Dada a centralidade da pesquisa de campo e da atuação política dos antropólogos brasileiros na defesa dos direitos humanos, seria um contrasenso supor alguma indisposição quanto à necessidade ética de proteção dos interesses das populações pesquisadas. Ao contrário, a atuação da ABA e a organização de livros como o excelente volume que o leitor agora tem em mãos, ele mesmo fruto de ricos e intensos debates, são uma demonstração clara de que os antropólogos brasileiros estão imbuídos da importância da sua responsabilidade social e política e movidos pelos mais altos parâmetros éticos.

Gustavo Lins Ribeiro

Presidente da Associação Brasileira de Antropologia

Introdução

A primeira *Reunião Brasileira de Antropologia* foi realizada em 1953 no Rio de Janeiro e durante a segunda *Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada em Salvador em 1955, foi criada a ABA – Associação Brasileira de Antropologia – uma das mais antigas associações científicas e profissionais do Brasil. Historicamente, ela tem se pautado por três compromissos fundamentais: o respeito pela diversidade de posições científicas entre seus associados, a seriedade de suas atividades acadêmicas e o compromisso intransigente com populações com as quais a Associação está envolvida, por meio de pesquisas ou de intervenções sociais: sociedades indígenas, remanescentes de comunidades de quilombos, diferentes minorias e grupos vulneráveis da sociedade brasileira.

A ética sempre foi uma das preocupações centrais da ABA. A gestão 2000-2002 escolheu *Antropologia e Ética* como tema central do biênio. O tema sempre esteve presente entre as preocupações de nossos associados. A ABA possui um Código de Ética, criado na década de 1980, e uma Comissão de Ética. Desde então, temos colaborado com a Procuradoria Geral da República em questões que envolvem direitos e interesses de populações indígenas, remanescentes de quilombos, grupos étnicos e minorias.

Mas os novos desafios que vêm sendo apresentados aos antropólogos fizeram com que o tema da ética na atividade antropológica necessitasse urgentemente ser rediscutido. Há uma grande diversificação na atividade profissional de nossos associados. Antigamente, a maioria deles trabalhava em universidades e museus públicos. Atualmente, há antropólogos trabalhando em universidades privadas, diferentes centros de pesquisa, organizações não-governamentais, Procuradoria Geral da República, Funai, empresas particulares etc. Tudo isto tornou imperioso a necessidade de pensar e repensar nossos compromissos com aqueles que pesquisamos e interagimos. Decidimos desenvolver essas atividades através de *Oficinas de Trabalho*, de forma descentralizada e delegando sua organização a grupos de sócios em dez unidades federativas de diferentes regiões do Brasil, de modo a atingir o maior número possível de pessoas. Esse conjunto de oficinas culminou num simpósio realizado na 23ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Gramado, RS, em junho de 2002. Os temas desses eventos foram: a) Oficina de Trabalho sobre *Ética e Procedimentos de Pesquisa*; b) Oficina de Trabalho sobre *Ética e Populações Indígenas*; c) Oficina de Trabalho sobre *Ética, Saúde e Direitos Reprodutivos*; d) Oficina de Trabalho sobre *Ética, Direitos Humanos e*

Relações Raciais; e e) Simpósio sobre *Antropologia e Ética*. Muitos foram os colaboradores e a todos agradecemos. Todos esses eventos foram efetivados com o apoio da Fundação Ford.

Este livro é um reflexo desse conjunto de atividades. Organizamos as diversas comunicações, de tal modo que ficasse mais fácil para o leitor se orientar nas especificidades do tema. Assim, o presente volume está dividido em quatro partes:

Parte I – Ética e Antropologia: aspectos gerais, com os artigos de Roberto Cardoso de Oliveira, Luis Roberto Cardoso de Oliveira e Guita Grin Debert;

Parte II – Ética, Antropologia e Multidisciplinariedade, com artigos de Maria Luiza Heilborn, Ilka Boaventura Leite, Roberto Kant de Lima, Marilda Batista e Ceres VÍctora;

Parte III – Ética e Antropologia Indígena, com artigos de Alcida Rita Ramos, Sílvio Coelho dos Santos, João Pacheco de Oliveira, Vilma Figueiredo e Márcio Santilli;

Parte IV – Ética e Antropologia da Saúde, com artigos de Luiz Fernando Dias Duarte, Daniela Knauth, Carlos Caroso, Russel Parry Scott e José Roberto Goldim.

Como fica evidente através dos artigos incluídos nesse livro, há um envolvimento cada vez maior, por parte dos antropólogos, com um número crescente de questões colocadas na interface com outras disciplinas, como a Medicina, o Direito, a Educação, entre outras, que tem feito com que nos deparemos com requerimentos que não pertenciam originalmente à tradição antropológica.

Uma dessas questões é a que se refere ao *termo de consentimento informado* por escrito, atualmente solicitado por muitas agências internacionais financiadoras de projetos de pesquisa, editoras de livros e periódicos, cuja validade tem sido questionada por antropólogos que trabalham, entre outras, com populações ágrafas ou iletradas.

Também a questão dos laudos periciais antropológicos desponta como importante. Estes, embora sejam formulados a partir, muitas vezes, de etnografias, se constituem como documentos jurídicos que influem em definições sobre demarcação de terras e passam a ser submetidos a uma lógica judicial e aos procedimentos éticos que lhe dizem respeito. Há, assim, uma questão, por parte dos antropólogos, sobre como preservar a tradição de um fazer antropológico e, ao mesmo tempo, adaptar as novas demandas que se impõem, seja por agências financiadoras, ou comitês de ética, ou por outras áreas com as quais a Antropologia interage que, nem sempre, estão em acordo com o tipo de pesquisa qualitativa ou etnográfica.

Assim, observamos que, embora os princípios expressos no Código de Ética sejam bastante objetivos e relativamente simples, há toda uma complexidade que envolve a execução desses princípios éticos de respeito e proteção aos direitos dos diferentes povos. E que as nobres pretensões éticas da nossa disciplina, constantes no Código da ABA, estavam longe de serem livres de conflitos. Essas reflexões ficam reforçadas na medida em que percebemos que a ABA vem representando um papel de mediadora de conflitos e, em particular na sua história mais recente, tem sido chamada a se pronunciar sobre interesses de grupos específicos, atendendo a uma crescente demanda de avaliação, intervenção e mediação de conflitos em diversas esferas.

O artigo de Roberto Cardoso de Oliveira, que abre essa coletânea, contempla uma reflexão sobre a “Antropologia da Ação” que é diferente da “antropologia aplicada” por portar uma preocupação com a moralidade e com a eticidade. Um dos seus argumentos é que o “etnólogo orgânico”, e os problemas práticos que ele enfrenta na situação de mediador, pode ser mesmo considerado uma imposição de seu próprio trabalho. O papel de tradutores de sistemas culturais no plano cognitivo, segundo o autor, “não nos torna isentos de responsabilidade prática”, mesmo porque “se poderá sempre dizer que já o mediar seria uma forma de agir”, o que nos remete automaticamente à esfera da ética e da moral, seja nas atividades acadêmicas, de assessoramento no serviço público ou nas ONGs.

A pertinência das reflexões de Roberto Cardoso de Oliveira repercute em vários outros artigos dessa coletânea, que se debruçam sobre uma série de contextos de ação dos antropólogos, os quais se confrontam com outras formas de agir, ou melhor, de interagir. Um exemplo é o artigo de Sílvio Coelho dos Santos, que destaca questões práticas que se colocam aos antropólogos que se envolvem em consultorias, laudos periciais, projetos de educação, entre outros, e propõe uma importante reflexão sobre o papel do antropólogo. Uma teorização mais sistemática sobre questões práticas da Antropologia pode ser vista tanto no artigo de Ilka Boaventura Leite, que se refere à produção de laudos periciais antropológicos, quanto no de Roberto Kant de Lima, que pensa a produção jurídica e a produção antropológica, problematizando teoricamente o campo da interlocução, a partir de suas experiências de antropólogo na convivência com a área do Direito.

Além dessas reflexões, a inter ou multi-disciplinaridade ocupa uma parte importante desse livro, considerando que a convivência de pesquisadores de áreas distintas implica num esforço de “acomodação entre lógicas distintas sobre o que constitui a ética em pesquisa com sujeitos sociais”, como ressalta Maria Luiza Heilborn em seu artigo.

Esse questionamento perpassa também todo o artigo de Carlos Caroso cuja atuação numa área de cooperação interdisciplinar – no caso,

a Antropologia da Saúde e das Práticas Terapêuticas e a Saúde Coletiva – possibilita que ele destaque as diferentes lógicas de distintos campos de conhecimento quando se referem ao mesmo objeto de pesquisa.

Vilma Figueiredo, por outro lado, no seu artigo, concebe outras matizes desse debate, ao questionar a realidade da interdisciplinariedade ou inter-institucionalidade dos Comitês de Ética em Pesquisa, mais especificamente da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP – que se encontra, segundo ela, indevidamente abrigada no Conselho Nacional de Saúde, ou seja, um conselho “de área específica vinculado a um Ministério de competência tópica”.

A questão da CONEP também se faz presente em outros artigos desse livro. A esse respeito, vale ressaltar que as novas Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisas Envolvendo Seres Humanos, de 1996 – Resolução nº 196/1996 do Ministério da Saúde –, é um documento reconhecido pelos antropólogos como de grande valor, que tem por base declarações e diretrizes tão importantes quanto o Código de Nuremberg (1947), a Declaração dos Direitos do Homem (1948), a Declaração de Helsinque (1964, 1975, 1983, 1989), as Propostas de Diretrizes Éticas Internacionais para Pesquisas Biomédicas Envolvendo Seres Humanos (CIOMS/OMS 1982 e 1993), entre outros (CONEP – resolução 196/1996 em anexo).

Mas, apesar da sua venerável história, percebe-se no termo “pesquisas envolvendo seres humanos” uma sobreposição de dois significados distintos, um que se refere a pesquisas *em* seres humanos e outro a pesquisas *com* seres humanos. Esta distinção é debatida principalmente nos artigos de Luis Roberto Cardoso de Oliveira e de Alcida Rita Ramos. O primeiro, contesta a tendência ao “biocentrismo” presente nessa ambigüidade, ao passo que a segunda reflete sobre como essa sobreposição pode influenciar as representações e práticas sobre populações indígenas.

Este mesmo biocentrismo não poderia deixar de ser debatido pelos artigos que compõem a parte IV desse livro que se dedica, entre outras coisas, aos embates da Antropologia da Saúde com a área Biomédica. É nesse sentido que Luiz Fernando Dias Duarte critica a “ideologia da biomedicina”, e problematiza “uma ética universal, inspirada pela representação da pessoa livre, igual e autônoma intrínseca à ideologia individualista ocidental com o acesso a essas formas outras de ser pessoa que constituem o cardápio essencial da comparação antropológica”.

Uma grande parte dos artigos dessa coletânea refere-se, especificamente, aos procedimentos de pesquisa e sua relação com a ética. Assim, Marilda Batista oferece uma reflexão sobre o cinema etnográfico e o uso da imagem, reforçando a idéia de que “[...] Como autor de sua obra, o

antropólogo-cineasta deve assumir a inteira responsabilidade do que decide filmar e mostrar ao público, porém sem jamais ferir a dignidade do outro enquanto indivíduo”. Nesse mesmo sentido, ou seja, o de pensar a responsabilidade do pesquisador, é que apreciamos as experiências relatadas no artigo de Russel Perry Scott que problematiza a aplicação dos resultados da pesquisa antropológica a partir da Antropologia da Saúde.

Uma outra dimensão da pesquisa antropológica que ganha espaço em vários artigos, mas especialmente no de Guita Grin Debert e de Daniela Knauth, é a relação entre pesquisador-pesquisado. A partir de relato sobre sua pesquisa na área da Antropologia do Corpo e da Saúde, mais particularmente sobre Mulheres e a Aids, Knauth retoma um dos preceitos básicos da Antropologia que diz respeito à qualidade da relação entre esses dois sujeitos, trazendo para dentro da questão metodológica uma reflexão de ordem ética. Debert, por outro lado, também refletindo sobre a díade pesquisador-pesquisado, questiona as relações de poder que ela encerra. Tradicionalmente o antropólogo, como pesquisador, é concebido como “detentor de *status*, prestígio e poder [...]”, mas a autora quer “trazer o debate para outras situações em que a relação entre pesquisador e pesquisado se inverte, ou pelo menos, em que a desigualdade entre as partes não é tão evidente [...]” defendendo, entre outras coisas, a idéia de que um código de ética deve oferecer também “uma proteção ao pesquisador e à comunidade científica”.

Ainda refletindo sobre a relação pesquisador-pesquisado é que esse livro contempla o debate sobre o Estatuto do Índio (Lei nº 6001/1973), retomado por João Pacheco de Oliveira e Márcio Santilli na parte III dessa publicação. Pacheco de Oliveira, com respeito a essa problemática, levanta questões sobre os papéis atribuídos aos antropólogos dentro dessa lei, questionando as presenças e as ausências de agentes sociais relacionados à questão indígena. Santilli, por sua vez, reflete sobre as mudanças que podem ocorrer nessa área de pesquisa – bem como na própria ABA – em decorrência da revisão do Estatuto do Índio.

Questões mais significativas sobre os dilemas do consentimento informado em pesquisas antropológicas são abordadas em vários artigos dessa publicação, especialmente naquele que fecha esse volume de autoria de José Roberto Goldim.

Finalmente, o que esse livro visa é refletir sobre dimensões teóricas e práticas concernentes à ética no fazer antropológico, bem como apresentar as configurações do debate atual no Brasil sobre essa problemática. O que fica evidente pelos artigos presentes nesse volume é que as questões éticas são muito mais complexas do que aparentam e não podem ser tratadas de forma burocrática, com a criação de normas-

padrão para se lidar com situações, na maior parte das vezes imprevisíveis, que se colocam na prática profissional. A ética é, dessa forma, fundamentalmente reflexiva. O que esse livro vem apresentar são elementos para essa reflexão.

Os organizadores

Parte I

ÉTICA E ANTROPOLOGIA: ASPECTOS GERAIS

O MAL-ESTAR DA ÉTICA NA ANTROPOLOGIA PRÁTICA

Roberto Cardoso de Oliveira

Neste simpósio que a ABA decidiu promover sobre Antropologia e Ética,¹ creio não estar saindo do tema quando a ele agrego o que estou chamando de *prática*. Por esse termo quero me referir a uma modalidade de “antropologia da ação”, conforme a definição dada por Sol Tax em 1952, como sendo bem diferente da tão criticada, à época, “antropologia aplicada” – esta última solidária de um praticismo inaceitável por quem pretenda basear a disciplina em sólido amparo teórico. Porém, quando evoco a antropologia da ação como diferente da antropologia aplicada – cuja história sempre esteve associada ao colonialismo –, não é para fustigar a vocação intervencionista da disciplina, mas apenas para sublinhar o caráter de sua atuação na prática social (entendida também como praxis), ou ainda, se quiser, o seu agir no mundo moral. Uma preocupação com a moralidade, ou seja, com o compromisso de assegurar “boa qualidade de vida”, e a eticidade, ou seja, em garantir “condições de se chegar a consensos” pela via do diálogo entre as partes inseridas – por exemplo – no sistema de fricção interétnica. É essa preocupação que aqui desejo recuperar como alvo legítimo do trabalho de uma antropologia comprometida não apenas com a busca de conhecimento sobre seu objeto de pesquisa, mas sobretudo com a vida dos sujeitos submetidos à observação. Mas para dissociar essa atuação de sua dimensão perversa que é o praticismo, quero recuperar a noção de prática nos termos de uma tradição inerente à filosofia moral. Ademais, se por um lado a antropologia aplicada é aqui descartada, por não orientar o seu exercício pelo diálogo com aqueles sobre os quais atua, por outro lado, também há que se descartar a “antropologia da ação”, na formulação que lhe deu Sol Tax, por seu alto *déficit* reflexivo, particularmente num momento em que a nossa disciplina passou a ser eminentemente reflexiva. E quando numa reunião como esta nos propomos a discutir a relação entre antropologia e ética, somos levados a refletir sobre o espaço – por certo social – que se mostre como dotado de total legitimidade para nele podermos exercer o nosso *métier*. Parece-me que hoje em dia, quando os povos indígenas ganharam voz própria em suas relações com a sociedade nacional, a tarefa ética que nos coube é claramente a de mediação no âmbito da comunicação interétnica ou, em outras palavras, no âmbito do “agir comunicativo” – esse mesmo agir de que nos fala Habermas –, de tal modo que sempre que estivermos voltados para a realização do trabalho etnográfico, também estaremos abertos para as questões que a própria prática indígena nos propuser.

Mas como entender essa prática? Recorro aqui ao seu sentido originário, precisamente – para ser muito sucinto – àquele que está presente em sua clássica passagem do campo da filosofia para o da antropologia pelas mãos de Lucien Lévy-Bruhl (1910, p. 9, tradução nossa, grifo nosso), quando escreve, em seu *La morale et la science des mœurs*, que “a prática designa as regras de conduta individual e coletiva, o sistema de direitos e deveres, em uma palavra as *relações morais* dos homens entre si”. Sublinho aqui a expressão “relações morais” e dou a ela um sentido moderno, como o de relações dotadas de um compromisso com o *direito* de bem viver dos povos e com o *dever* de assegurar condições de possibilidade de estabelecimento de acordos livremente negociados entre interlocutores. No caso das relações entre índios e não-índios, das quais me ocuparei nesta exposição, esta negociação se dá entre interlocutores representantes de etnias em confronto. Com isso, estamos nas esferas da ética e da moral enquanto antropólogos comprometidos com essa concepção de prática. Sem esquecermos que essa prática é mais do que uma noção, mas um conceito de raiz kantiana, portanto preso a uma tradição Iluminista. E, em que pese a crítica pós-moderna endereçada a essa tradição, há ainda espaço para a Razão – só que não mais a razão apenas ilustrada, porém dialógica, ou, melhor ainda, argumentativa.

Essas considerações iniciais servem para nos conduzir ao quadro ético e moral em que se insere o trabalho antropológico. Quando a pesquisa vai além da construção de conhecimentos e se vê enleada em demandas de ação. Qual de nós, especialmente os etnólogos, não se viu um dia pressionado para *agir* simultaneamente ao seu esforço em *conhecer*. Quero me reportar inicialmente a algumas experiências vividas por mim tempos atrás, quando eu ainda fazia etnografia. Registro primeiramente uma dessas experiências ocorrida ao tempo em que fui convidado pela FUNAI (em 1975) para estudar, por meio de um levantamento de sobrevôo em três dos igarapés do alto rio Solimões, a situação dos Tükúna diante do avanço do “Movimento da Cruz” liderado pelo carismático José Francisco da Cruz.² Meu problema ético de então era o de como manter minha independência de pesquisador em relação à agência indigenista que me contratara, ainda que jamais tenha recebido dela qualquer recomendação para intervir em seu nome na situação interétnica. Claro que cuidei de me manter como um pesquisador destituído da mais leve propensão para interferir diretamente junto ao encarregado do “Posto Indígena Ticuna” ou com os franciscanos da Prelazia do Alto Solimões em São Paulo de Olivença, sem com isso abdicar de meu consciente envolvimento moral com os Tükúna, submetidos à intensa catequese da Irmandade da Cruz. Porém, meu passado de funcionário do SPI – já que nele havia estado vinculado por quatro anos em meados da década de 1950 – tinha feito minha cabeça de forma decisiva: não havia como

deixar de pesquisar sem que de alguma forma deixasse de atuar. E essa disposição participativa na vida local, originada na pesquisa terêna e continuada na tükúna, haveria de marcar o meu trabalho de antropólogo: uma saudável combinação de etnólogo e de indigenista da qual nunca seria liberto. Durante essa breve investigação sobre o Movimento da Cruz, em nenhum momento deixei de discutir com os religiosos da Prelazia ou com o funcionário da FUNAI, herdeira do SPI, o teor de suas atividades junto aos Tükúna. Enquanto o órgão protecionista via com bons olhos a ação domesticadora dos índios pela Irmandade da Cruz, já que a atitude puritana sistemática dos irmãos da Cruz impedia quaisquer festas, rituais e bebidas aos seus membros (o que facilitava o controle indigenista), em contrapartida a Prelazia não via com simpatia tal competição na catequese dos Tükúna. Nesse sentido, eu me sentia no meio, entre uns e outros, e, também, entre os índios já galvanizados pelo Movimento e aqueles ainda não atingidos por ele. Como em nenhuma ocasião testemunhei qualquer conflito entre os atores sociais envolvidos na situação interétnica, não cheguei a ser chamado para interceder por qualquer uma das partes, ainda que ao nível do discurso estivesse sempre questionando uns e outros. Questionamento esse não só em busca de compreendê-los, mas também para induzi-los a ações que me parecessem mais adequadas com vistas a assegurar condições tais que possibilitassem decisões destinadas a protegê-los. Em verdade, vejo hoje que em todo o período de investigação estive observando e participando em discussões com os diferentes agentes locais inseridos no sistema de fricção interétnica como se eu ainda fosse aquele antigo etnólogo do SPI... Enfim, o meu maior propósito aqui é sugerir, pela consideração de alguns cenários interétnicos, como a Razão argumentativa pode atuar diante de verdadeiros curto-circuitos semânticos. Em outras palavras, quando e em que condições sistemas culturais entram em contradição e geram uma distorção na comunicação. Sem esquecermos, entretanto, que no meio das culturas em confronto está o espaço ocupado pelo antropólogo que não só as estuda, como muitas vezes atua sobre elas, consciente ou inconscientemente. E nessa condição mediadora entre culturas – e mais do que isso, entre pessoas de carne e osso – insere-se o antropólogo e lhe deixa muitas vezes numa situação de tal desconforto ou, melhor ainda, repetindo aqui o título desta exposição, cria-lhe um indefectível mal-estar ético.

Se olharmos um pouco para trás, verificamos que há uma tendência em nossa disciplina em reconhecermos a participação ativa do antropólogo na realidade investigada como que realizando um tipo de “participação observante” – uma expressão sobrevivente das atividades de “observadores atuantes”, como são os assistentes sociais ou os educadores. Uma expressão, porém, que remete mais para o caráter de intervenção na realidade estudada do que para a questão ética que a

envolve, já que uns e outros tendem a levar consigo procedimentos e objetivos previamente definidos e, sobretudo, legitimados na própria ética de suas respectivas profissões: certamente com seus próprios códigos de ética, nem sempre permeáveis à crítica daqueles que são alvo de sua ação. Mas no caso de nossa profissão, prefiro me valer da expressão gramsciana etnólogo “orgânico”, quem sabe renovando-a, para acentuar a relação umbilical que esse pesquisador possui com uma entidade, uma classe social, um setor de classe ou um dos segmentos desse setor em que está ideologicamente inserido, já que esse etnólogo estará sempre falando de algum lugar. Nos cenários que pretendo examinar nesta oportunidade, esse etnólogo orgânico estará posicionado no setor político indigenista, seja ele governamental ou alternativo – seja em seu segmento missionário (de diferentes confissões), ou seja, ainda junto às inúmeras ONGs que, de conformidade com suas respectivas orientações programáticas, procuram expressar as demandas da sociedade civil.

Muitos dos colegas aqui presentes têm experiência nessas atividades eminentemente práticas. De meu lado, procurarei agora recorrer a alguns cenários nos quais participei em diferentes momentos de minha vida profissional, que nos permitirão refletir sobre a ação do etnólogo indigenista como um natural mediador entre culturas em confronto. É nessa mediação que se coloca o problema ético. Mas devo dizer que estarei me respaldando – como preliminar – na *ética discursiva*, como, aliás, tenho feito em vários escritos, quando tenho recorrido a ela como uma estratégia adequada para examinar as relações entre culturas tomadas como sistemas incomensuráveis. Há, porém, de se relativizar essa noção de incomensurabilidade. Para tanto, caberia considerar esses sistemas – por exemplo: uma cultura indígena frente à cultura ou sub-cultura regional – como sendo comensuráveis pelo fato, etnograficamente constatado, segundo o qual as fronteiras semânticas entre tais ou quais culturas não são intransponíveis. Ao contrário, elas revelam-se porosas, passíveis de ultrapassagem pelo – e somente pelo – *argumento* no discurso, portanto suscetível de reflexão por ambas as partes envolvidas na relação dialógica. Daí ser a ética discursiva a postura teórica que mais se afina – a meu modo de ver – com a investigação das questões éticas e morais com que nos defrontamos no exercício de nossa profissão.

Gostaria de ilustrar isso, inicialmente, com um exemplo tirado de minha experiência pessoal com os índios Terêna. Um certo dia, em 1957, quando eu dava continuidade a uma pesquisa iniciada dois anos antes, deparei-me com uma situação inesperada. Havia entrado em uma casa de comércio na pequena cidade de Miranda para comprar alguns alimentos a fim de levá-los para Cachoeirinha, a aldeia terêna em que estava fazendo minha etnografia, quando percebi que um casal de índios da aldeia Moreira (como depois fiquei sabendo) estava esperando para ser atendido há bastante tempo. Quando eu e mais alguns fregueses

chegamos, o casal já estava aguardando no balcão. Nós fomos imediatamente atendidos, enquanto o casal terêna continuava aguardando humildemente com uma inesgotável paciência. Percebi que já estavam habituados a essa desconsideração contumaz, já que nada falavam, simplesmente esperavam. Meu intuito na ocasião, ao entrar na casa, era o de entrevistar o comerciante, interessado que estava em ampliar minha investigação para as áreas circunvizinhas às reservas terêna. Tinha, portanto, de estabelecer relações amáveis para que fossem rentáveis à pesquisa. Mas nesse ano eu ainda vivia intensamente a condição de etnólogo orgânico, já que eu era etnólogo do SPI. Assim, sem maiores considerações sobre o destino de minha entrevista, procurei intervir na situação perguntando ao proprietário o porquê da demora em atender – e isso com uma agressividade mal contida. Nessa hora não era o pesquisador, mas o funcionário que agia. Mas tal não foi a minha surpresa quando dele ouvi a seguinte justificação: “Esses bugres não ligam por esperar, eles não têm pressa, o tempo para eles não conta como para nós”. Opinião sagaz de um pensador rural? Quem sabe! Mas claro que não me dei por satisfeito com tal argumento e pus-me a discutir com a veemência de um jovem aprendiz de antropologia, tentando, pelo menos, implantar nele uma saudável dúvida em sua ação discriminatória. Porém, mais tarde, passei a ver esse argumento como um tema interessante de reflexão. Afora o preconceito étnico evidente, havia um saber (certamente não uma sabedoria) expresso em uma concepção de tempo – do tempo indígena – que estava firmemente consolidada no senso comum local, alienígena. O registro desse episódio em minha caderneta de campo, recentemente consultada, levou-me de volta para aquele diálogo. E li naqueles apontamentos a seguinte frase: “Será que mais do que brigar, não deveria eu devotar-me a elucidar?” Eis talvez a minha primeira percepção da tarefa do antropólogo! Pode-se dizer que eu estava no meio de duas visões de mundo, de dois campos semânticos irreconciliáveis, salvo pelo exercício de uma argumentação que levasse o índio e o regional a construírem um consenso: onde a razão argumentativa triunfaria! Não cheguei a tanto... A “ética discursiva” de Apel e de Habermas que nasceria anos depois (nos anos 60) não seria antecipada por mim... Mas verifico hoje que eu já intuía sobre o rumo que o etnólogo deveria tomar enquanto orgânico.

Todavia, esse fato me leva a sublinhar o lugar de mediador em que o etnólogo sempre se coloca ou é levado a se colocar, queira ou não. É uma imposição de seu próprio trabalho. Ao ocuparmos esse espaço que nos torna tradutores de sistemas culturais no plano cognitivo, isso não nos torna isentos de responsabilidade prática, portanto no plano moral, quando somos induzidos a agir. Inclusive se poderá sempre dizer que já o mediar seria uma forma de agir. Estamos, assim, postos na esfera da ética e da moral! Sabemos que os dois mundos – no caso examinado, o do índio e o do regional – estão eivados de valores. Valores

que sustentam juízos diferenciados de seus agentes, igualmente defensáveis segundo as *particularidades* de cada sistema cultural em que esses agentes estão inseridos. Qual a orientação que o pesquisador poderia adotar? Permanecer equidistante, resguardado por uma neutralidade olímpica, ou participar efetivamente desse encontro entre dois mundos, a rigor, muitas vezes, um verdadeiro confronto? Retomo aqui a distinção de Groenewold – à qual já recorri outras vezes – sobre as esferas éticas: a micro, a meso e a macro. Recorde-se aqui: a microesfera como um espaço ocupado pelas particularidades (portanto, da cultura tribal, em meu exemplo); a macroesfera como o espaço do universal – ou daquilo que é universalizado – ou, ainda, como diria Louis Dumont, valores universalizáveis – por uma “sociedade mundial” em busca de uma *ética planetária* (como indicam as investigações de Karl-Otto Apel); ou, em outras palavras, pela ONU, como no caso da Carta dos Direitos Humanos. É assim que na mesoesfera, teríamos enfim o espaço ocupado pelos estados nacionais, cuja obrigação precípua seria a de garantir uma correta mediação entre valores tribais e planetários, situados respectivamente nas esferas micro e macro. Portanto, entre sistemas de valores tidos como particulares e universais. Há, entretanto, vários senões a serem examinados criticamente, quando se observa que as Nações Unidas não exprimem, a rigor, em suas decisões, as vozes de todas as etnias do planeta, o que torna os povos tribais – destituídos de Estados nacionais – não-representados naquele organismo. Este é um fato. Porém, por outro lado, há de se considerar um outro fato, o de uma realidade que se impõe, posto que não há outra instância como a ONU capaz de estabelecer valores de alcance planetário – pelo menos em sua pretensão – e que sirvam de *idéias reguladoras* do convívio mundial entre os povos, tais como a defesa do meio ambiente, da vida humana, da liberdade, contra a tortura e de outras grandes idéias do gênero, malgrado as repetidas frustrações que sua não-obediência nos traz.

Mas, voltemos aos cenários etnográficos. Um deles, do qual participei quando de minha estada entre os índios Tapirapé (1959), refere-se à proibição do infanticídio; o outro, proporcionado pela literatura etnológica, trata da circuncisão feminina (observável em sociedades muçulmanas). Ambos os cenários envolvem particularidades culturais que aos olhos universalizantes (melhor diria, ocidentalizantes) de um organismo como a ONU, chocam-se com as decisões tomadas majoritariamente pelos estados-nacionais membros. O argumento tapirapé de que o sacrifício da terceira filha seria responsável pela manutenção da população em índice demográfico compatível com o seu ecossistema, de modo a viabilizar a sobrevivência do grupo tribal, e, portanto, de que a vida de todo um povo vale mais do que a de um indivíduo, levou as missionárias que assistiam esses índios a proclamarem o contraditório, segundo o qual “a vida humana tem um valor absoluto, pois ela nos foi

concedida por Deus”. Quanto ao outro cenário, o da circuncisão feminina (a levarmos em conta uma monografia sobre os muçulmanos do Sudão), a questão é imensamente controversa entre a população do país, com variações étnicas significativas, o que, em absoluto, levou a pesquisadora a uma posição confortável de indiferença moral; todavia, ela traz argumentos interessantes – e até certo ponto inesperados – a propósito da generalizada reação ocidental contra tal mutilação genital juntamente com indícios de que o prazer sexual da mulher não teria sido extirpado pelo cumprimento dessa regra moral tão particular. Essa antropóloga, Ellen Gruenbaum, com seu livro *The female circumcision controversy: an anthropological perspective*, retoma a postura relativista da disciplina e parece cuidar de não interferir nos debates que presenciou. Uma postura acadêmica levada às últimas conseqüências? Talvez! Mas o que nos ensinam esses cenários. O primeiro, sobre o infanticídio tapirapé, mostra missionárias cumprindo sua desobriga junto a uma etnia indígena cujo alto estágio de depopulação não mais justificaria (em termos de cálculo demográfico) valer-se do infanticídio para controle de uma população reduzida a pouco mais de uma centena de indivíduos (dos mil que anteriormente possuíam quando habitavam seu nicho original). Nesse caso específico, essas missionárias convenceram os índios Tapirapé a abandonarem tal hábito recorrendo exclusivamente à persuasão junto às mães para que deixassem de sacrificar seu recém-nascido. Ao longo do tempo de sua permanência entre esses índios, elas recorreram ao discurso argumentativo para atravessarem a fronteira semântica que as separava dos Tapirapé. No caso do segundo cenário, o da circuncisão feminina muçulmana, a postura relativista da antropologia levou a pesquisadora a não interferir, limitando-se a procurar compreender e a cotejar os argumentos prós e contras esgrimidos pela própria população do Sudão. Se as missionárias tinham por função agir na sociedade tapirapé, a antropóloga obedeceu a uma prática tradicional da disciplina, ainda que guardasse para si qualquer juízo moral. Valeria questionar se essa antropóloga assumiu uma neutralidade recomendada por uma concepção exclusivamente acadêmica – em seu sentido perverso de absentismo – ou, pressionada pela divergência interna observada na sociedade muçulmana, preferiu apenas captar o significado dessas controvérsias, a partir das quais melhor poderia compreender a situação estudada. E aqui uma reflexão se impõe no sentido de se distinguir *neutralidade* da noção de *imparcialidade*;³ esta última, é bom esclarecer, deve estar sempre integrada no horizonte do etnólogo orgânico, uma vez que isso significaria – em termos tanto cognitivos como morais – a adoção de uma postura instrumentalizada pela perspectiva adotada: nesse sentido, a imparcialidade apenas demanda que o intérprete se coloque “em perspectiva” (para usar aqui mais uma expressão de Dumont), portanto, de maneira crítica esforçando-se para não deixar de responder, com argumentos, às objeções advindas de interpretações alternativas sobre o

problema em pauta. Porém, há de se reconhecer que se essa distinção resguarda o lugar da objetividade, no plano cognitivo não responde adequadamente aos problemas confrontados pelo etnólogo orgânico ou pela antropologia prática, na forma como a estou concebendo. E nos impele a considerar que, em ambos os casos – dos Tapirapé e dos muçulmanos –, os cenários descritos são perfeitamente compatíveis com aquilo que nos ensina a *alegoria etnográfica*, no entender de James Clifford,⁴ na medida em que, ao relatar momentos da história das relações interétnicas, essas descrições alegóricas carregam uma proposta moral e que, nos termos da própria “teoria da ética do discurso”, tendem a mostrar, ao fim e ao cabo, a (im)possibilidade ou, pelo menos, a complexidade de uma ética verdadeiramente planetária. Enfim, são questões que se impõem à nossa reflexão.

Retomando o modelo das esferas éticas há pouco mencionado, ousou dizer que, enquanto antropólogos orgânicos, nada nos impede de agir junto aos povos que estudamos, sempre sob o signo da solidariedade – sendo esta solidariedade o modo pelo qual iluminamos o teor de nossa imparcialidade e, esta, sob o signo da justiça. A equidistância moral e política, recomendada pela antiga academia, parece não se justificar nos dias de hoje. Mesmo porque, a partir da evidência de que não existe objetividade absoluta, sendo ela portanto uma mera ilusão – o que, é bom lembrar, não implica em exorcizar toda e qualquer objetividade, mas somente o objetivismo –, o espaço de ação do pesquisador não pode ficar vazio, pois nesse caso estaria sendo ocupado por funcionários, políticos ou administradores não ou pouco comprometidos com a necessidade de alcançar consensos junto aos povos indígenas em sua ação indigenista. Mas ao ocupar esse espaço, o etnólogo orgânico passa a se orientar por esse binômio particular/universal, microesfera e macroesfera, sempre procurando mediá-lo através de sua inserção na mesoesfera, isto é, como sendo nela o lugar por excelência onde se posicionar para o exercício de sua função elucidadora. Embora esteja nessa esfera o espaço ético do Estado nacional, em seu dever de intermediar os ordenamentos da Carta dos Direitos Humanos e os valores particulares das etnias indígenas, há de se reconhecer que cada vez mais esse espaço é também ocupado pela sociedade civil, especialmente pelas organizações não-governamentais que exercitam um indigenismo alternativo, além de outras agências, como as missionárias, todas elas partilhando com o Estado a meso-esfera. O certo é que esse modelo de eticidade – das três esferas éticas – mostra-se bastante útil para orientar os nossos passos no terreno da moral. E em termos de uma ética discursiva, há de se firmar a idéia de que tal intermediação só se fará por meio da participação do pesquisador no diálogo entre as partes: a sociedade nacional comprometida com princípios universais, já que ela é membro da ONU, e firmou os instrumentos jurídicos elaborados pela

maioria dos estados-nacionais; e as sociedades indígenas, presas às suas particularidades, seus hábitos tradicionais, responsáveis por seu estar no mundo. Mas se isso não é suficiente, não se pode dizer que seja pouco! Pois não se pode negar que com a Carta dos Direitos Humanos ficou mais viável a defesa dos povos indígenas ou do meio ambiente diante da possibilidade de invocá-la.

Gostaria ainda de recorrer a um último cenário para ilustrar um episódio de intervenção desse etnólogo orgânico nas relações entre índios e o encarregado de Posto Indígena no exercício de seu trabalho de pesquisador. Quero destacar com isso a necessidade de um conhecimento das particularidades da cultura indígena para sustentar a ação mediadora de qualquer agente externo, seja ele pesquisador, missionário ou membro de uma organização não governamental. O fato que desejo apresentar agora, relaciona-se à etnografia que realizei junto aos índios Tükúna ainda em 1959, durante a minha primeira estadia entre eles, portanto, bem antes do levantamento que fui convidado a fazer sobre o Movimento da Cruz, ao qual já me referi no início desta exposição. Eu já não era funcionário do SPI, mas meu habitus profissional ainda estava colado ao etnólogo orgânico que eu era por dever de ofício. Vi-me, assim, diante de uma questão litigiosa entre o encarregado do Posto Indígena e um índio tükúna, morador no lado peruano da fronteira, para onde havia se mudado, após algumas desavenças vividas em Mariuaçu, uma aldeia tükúna no lado brasileiro supervisionada diretamente pelo Posto do SPI. Esse índio havia retornado a Mariuaçu para buscar sua irmã, uma menina de 14 anos, para casá-la com o irmão de uma moça (ambos residentes no lado peruano) com a qual ele próprio queria casar-se. Eis formado o quadro de um matrimônio tükúna preferencial. “Eu fico com sua irmã, e você fica com a minha” – esta a sentença normalmente verbalizada na comunidade indígena. Uma regra matrimonial de aceitação tácita pelos Tükúna. Mas sendo uma regra preferencial, não era de cumprimento obrigatório, razão pela qual permitiu que a avó e uma tia da menina não concordassem com a saída dela para o Peru. Ao mesmo tempo, era visível que o encarregado do Posto tomava o partido da avó e da tia, alegando que a menina era muito pequena para casar e que não tinha por que deixar o Brasil pelo Peru, o que ele dizia com certo ardor cívico... Várias razões estavam em jogo: a obediência à regra tribal tinha um valor em si mesma, e a veemência à qual recorria o jovem tükúna casadoiro revelava que sem dar sua irmã em troca ele não conseguiria a irmã do outro para noiva; o encarregado, de seu lado, achava que estava sendo patriota, já que tinha de assegurar a identidade brasileira da menina tükúna (a par de uma visível antipatia que nutria pelo jovem Tükúna); e a avó e a tia, ambas não querendo abrir mão da menina, cuja mãe havia falecido há alguns anos. Diante desse verdadeiro litígio, fui levado a me manifestar. Procurei simplesmente descartar a decisão do encarregado, esclarecendo

ser parte da cultura tükúna o intercâmbio de irmãs e que por esse motivo sua intervenção era injustificável na vida da comunidade. Diante disso, apenas recomendei que a questão só podia ser resolvida pelos litigantes e sob o controle da comunidade indígena de Mariuáçu. Não sei o que resolveram, já que viajei no dia seguinte. Porém, nesse episódio, o etnólogo não abriu mão de tornar o conhecimento da cultura indígena, alcançado pela pesquisa etnográfica, como um meio de impedir que uma ação pensada no interior da lógica do sistema nacional fosse utilizada sem nenhuma consideração às tradições tükúna. Deixei aos índios o espaço para o diálogo entre si, sem a interferência do poder local alienígena. Lembro-me que nesse momento de minha interferência, senti-me novamente como se ainda fosse etnólogo do SPI. Um antropólogo cínico poderia dizer que essa é a maldição do etnólogo orgânico. Seria verdadeiramente uma maldição, esta de se assumir como um intermediário na elucidação de situações equivocadas? Não seria esta uma das mais apropriadas maneiras do etnólogo orgânico agir na situação interétnica? Penso que sim. Tal como a crítica da linguagem, que para um pensador como Wittgenstein tende a funcionar como uma verdadeira terapia da filosofia, por que a antropologia prática não poderia cumprir uma função terapêutica no diálogo interétnico? Creio ser esta uma das principais funções que nos cabe exercer enquanto tradutores – melhor ainda: intérpretes – de idiomas culturais em confronto.

Concluindo, eu diria que uma *antropologia prática*, devotada à ordem moral, vem progressivamente impondo-se ao exercício de nossa disciplina simultaneamente à investigação etnográfica. Uns chamam isso de politização da disciplina. Prefiro a ênfase na ética, como meio de intervenção discursiva do pesquisador na sociedade investigada, do que sua ação na esfera política, já que esta está cada vez mais vulnerável à partidarização e jamais deve substituir a ordem moral. Ao tentar essa breve caracterização do etnólogo orgânico e dos problemas práticos que ele está sujeito a enfrentar, quis mostrar que esse etnólogo é cada vez mais uma segunda face do etnólogo moderno. Desde que vencida a antiga obsessão pela neutralidade a todo custo, condição ingênua de uma objetividade ilusória, não há nenhuma razão para que esse etnólogo orgânico não se manifeste em quaisquer de suas atividades, sejam elas acadêmicas, de assessoramento no serviço público ou nas ONGs, seja onde for. Imagino que seja por essa via que a antropologia e a ética melhor podem se conciliar. E, nesse sentido, fica como uma sugestão, ou, melhor ainda, como uma idéia que espero seja fecunda, o modelo das esferas éticas – a micro, a macro e a meso, sendo que será sempre nesta última a esfera em que esse etnólogo crítico e reflexivo estará melhor situado. Penso que aquilo que estou chamando de “o mal-estar da ética”, poderá ser superado na antropologia quando não mais nos escondermos no relativismo absenteísta, responsável por uma neutralidade

equivoca, ou, ainda, se quando incorporados como funcionários orgânicos em instituições particulares ou públicas, devotadas à ação social, não deixarmos de nos valer da capacidade reflexiva de nossa disciplina e, isso, na proporção em que estejamos abertos para receber os bons influxos da ética discursiva que, mais do que uma teoria, serve-nos como uma estratégia extraordinariamente hábil na mediação do diálogo intercultural a que todos nós, por um imperativo de nossa própria profissão, não podemos estar ausentes. Sem querer atribuir a esse etnólogo que se devota à antropologia prática, portanto, concentrado nas questões de eticidade e de moralidade, aquela tarefa descomunal que uma vez Edmund Husserl (1976, p. 23) atribuiu ao filósofo como devendo se assumir como “funcionário da humanidade”, dada “a sua responsabilidade a respeito do Ser verdadeiro dessa (mesma) humanidade” – e Husserl escreveu isso às vésperas da segunda Grande Guerra –, creio que não seria uma extrapolação exagerada dizer que em termos ético-morais há um certo ar de família entre ambos: o filósofo funcionário e o etnólogo orgânico – cada um, a seu modo, imersos em suas respectivas responsabilidades.

Notas

- ¹ Simpósio Especial sobre “Antropologia e Ética”, realizado no dia 17 de junho de 2002 no âmbito da 23^a Reunião Brasileira de Antropologia (Gramado, Rio Grande do Sul).
- ² O resultado desse levantamento publiquei em *América indígena* (1977) e incluí na segunda edição de meu livro *A sociologia do Brasil indígena* (1978), como seu décimo segundo capítulo intitulado “Possibilidade de uma Antropologia da Ação”.
- ³ Agradeço a Luís R. Cardoso de Oliveira a sugestão para incluir a questão da imparcialidade, distinguindo-a da noção de neutralidade.
- ⁴ “A alegoria nos incita a dizer, a respeito de qualquer descrição cultural, não ‘isto representa ou simboliza aquilo’, mas sim ‘essa é uma história (que carrega uma moral)’

Referências

- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1988.
- GRUENBAUM, Ellen. *The female circumcision controversy: an anthropological perspective*. Philadelphia: University Pennsylvania Press, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris: Gallimard, 1976.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La morale et la science des mœurs*. Paris: Felix Alcan, 1910.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A situação atual dos Tapirapé.
Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Antropologia, Belém, n. 3,
1959. Nova série.

_____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo
Brasileiro, 1978.

_____. Possibilidad de una antropologia de accion entre los Tukuna.
America Indigena, México, v. 37, n.1, p.145-169, 1977.

PESQUISAS *EM VERSUS* PESQUISAS COM SERES HUMANOS

Luís R. Cardoso de Oliveira

De fato, os esforços para a regulamentação de princípios éticos na prática de pesquisa têm suscitado questões polêmicas ainda pouco discutidas entre nós. Vou procurar tratar de pelo menos três ou quatro questões importantes e complexas no campo da ética na antropologia para dar início ao debate. Em primeiro lugar, gostaria de dizer que a resolução 196, instituída pela Comissão de Ética em Pesquisa (CONEP) do Ministério da Saúde para regular a ética em pesquisa com seres humanos em geral, comete alguns equívocos graves. Ao regular toda e qualquer pesquisa com seres humanos a resolução sugere um certo exagero ou uma certa extrapolação de domínios. Neste sentido, me parece que a resolução 196 expressa o que gostaria de caracterizar como um certo “áreacentrismo” ou “biocentrismo” na visão sobre a ética, com implicações muito similares ao que nós na antropologia freqüentemente nos referimos através da noção de etnocentrismo e que um antropólogo como o Louis Dumont, por exemplo, chama de sóciocentrismo para falar na dificuldade que os ocidentais têm de entender a sociedade de castas na Índia.

Tal dificuldade se traduz, no caso em pauta, não só em distorções do ponto de vista cognitivo, mas numa atitude que também não deixa de ter conseqüências normativas, na medida em que impõe (arbitrariamente) uma visão local (biomédica) sobre a prática de pesquisa, ou sobre a ética na prática de pesquisa, como se fosse universal. Isto é, como se representasse, adequadamente, a relação do pesquisador com os sujeitos da pesquisa em todas as áreas do conhecimento. Além de revelar uma má compreensão do caráter desta relação nas ciências sociais (ou nas humanidades), creio que a imposição do modelo biomédico desprezita direitos e, assim, teria implicações normativas. Uma distinção central na relação com os sujeitos da pesquisa, invisibilizada pelo que estou chamando de áreacentrismo, seria a diferença entre pesquisas *em* seres humanos, como no caso da área biomédica, e pesquisas *com* seres humanos, que caracterizaria a situação da antropologia, especialmente da antropologia social ou cultural, que congrega a grande maioria dos pesquisadores no Brasil.

No caso da pesquisa *em* seres humanos, a relação com os sujeitos, objeto da pesquisa, tem como paradigma uma situação de intervenção, na qual esses seres humanos são colocados na condição de cobaias e, por

tratar-se de uma cobaia de tipo diferente, é necessário que esta condição de cobaia seja relativizada. É neste contexto que o consentimento informado se constitui em uma exigência não só legítima, mas da maior importância. Já no caso da pesquisa *com* seres humanos, diferentemente da pesquisa *em* seres humanos, o sujeito da pesquisa deixa a condição de cobaia (ou de objeto de intervenção) para assumir o papel de ator (ou de sujeito de interlocução). Na antropologia, que tem no trabalho de campo o principal símbolo de suas atividades de pesquisa, o próprio objeto da pesquisa é negociado: tanto no plano da interação com os atores, como no plano da construção ou da definição do problema pesquisado pelo antropólogo.

Então, o consentimento informado me parece pouco produtivo para o trabalho do antropólogo. Quando o antropólogo faz a pesquisa de campo ele tem que negociar sua identidade e sua inserção na comunidade, fazendo com que sua permanência no campo e seus diálogos com os atores sejam, por definição, consentidos. Entretanto, o antropólogo sempre tem mais de uma identidade no campo. Pois, só um pesquisador com graves problemas psicológicos, talvez só mesmo um pervertido desses que existem apenas no mundo ficcional poderia relacionar-se com os atores apenas como sujeito de conhecimento durante todo o tempo. Uma vez no campo, o antropólogo também se relaciona com os nativos enquanto ator, e freqüentemente participa do modo de vida do grupo estudado ou compartilha experiências com seus interlocutores. A implicação disto é que, assim como nós temos uma identidade dominante na nossa sociedade, mas às vezes acionamos ou privilegiamos dimensões menos abrangentes dessa identidade em nossas interações cotidianas, nas interações que desenvolvemos no campo também assumimos mais de um papel e atualizamos mais de uma identidade. No contexto das sociedades ditas simples, um autor como Max Gluckman falava em relações multiplex para caracterizar este padrão de interações que envolve vários tipos de relacionamentos e de identidades. Neste sentido, o consentimento informado é pouco produtivo para a antropologia porque, do ponto de vista da disciplina, é interessante que o antropólogo, no futuro, possa resgatar pelo menos algumas dimensões de sua experiência existencial no campo para a produção de interpretações e de reflexões sobre as quais não havia pensado enquanto fazia a pesquisa em contato direto com os atores. Deste modo, não é possível nem seria desejável que o antropólogo pudesse definir ou prever com precisão todos os seus interesses (presentes e futuros) de pesquisa, no momento recomendado pela resolução 196 para a obtenção do consentimento informado.

Aliás, outro aspecto importante da pesquisa antropológica é que, freqüentemente, o objeto teórico da pesquisa é redefinido após a pesquisa de campo, quando cessa a interação com os sujeitos da pesquisa, o que traz novas dificuldades para as regras de solicitação do consentimento

informado, assim como estabelecidas na resolução 196 do CONEP. Pois, segundo a resolução, os sujeitos da pesquisa têm de ser informados não apenas sobre exatamente a que intervenções eles estarão sujeitos, mas também sobre o assunto ou sobre do que se trata a pesquisa. A satisfação destes dois aspectos do consentimento informado seria a condição para a legitimação da pesquisa, assim como para a divulgação de seus resultados.

Gostaria de chamar atenção aqui para o fato de que, no caso da antropologia, é normalmente raro ou pelo menos difícil que o pesquisador tenha uma definição clara e definitiva do seu objeto de pesquisa, — ou do problema que irá abordar no livro ou no artigo a ser publicado no futuro — no momento em que ele está tendo a interação com os sujeitos da pesquisa. Gostaria de argumentar ainda que, não só essa ausência de definição precisa, no momento da interação no campo, não tem as implicações ético-morais que poderiam caracterizar a situação similar no caso da pesquisa biomédica, mas insistiria que não seria nem mesmo desejável, do ponto de vista da produção antropológica, que uma definição bem amarrada e conclusiva fosse formulada no início da pesquisa. Este seria então um primeiro problema para a implementação da resolução 196 no caso da pesquisa antropológica, e que chama a atenção para a importância da diferença entre pesquisas *em* e pesquisas *com* seres humanos. Como mencionei acima, enquanto no plano cognitivo a concepção do consentimento informado previsto na resolução impõe limitações – mal fundamentadas e ilegítimas – à investigação do antropólogo ou à sua compreensão do objeto, no plano normativo estas limitações assumiriam um caráter autoritário, na medida em que não encontrariam o mesmo suporte ético-moral que respalda as exigências estabelecidas para a pesquisa na área biomédica. No caso da antropologia, a negociação da pesquisa e/ou do objeto é parte constitutiva do empreendimento: primeiro no campo e depois no escritório quando o trabalho é redigido, ainda que no segundo momento trate-se de um diálogo simulado.

Não obstante isso me parece que o antropólogo se defronta com questões de ordem ético-moral em outras circunstâncias, não necessariamente restritas ao momento da negociação da situação de pesquisa no campo, junto aos atores. Claro está que o antropólogo se defronta com problemas ético-morais de base, na medida em que tem que estabelecer uma relação dialógica com os sujeitos da pesquisa, e, portanto procurar ouvi-los de fato, não só para que a interação transcorra de maneira adequada, mas também para que compreenda bem o que está estudando. Nesse contexto, acho que os problemas ético-morais do antropólogo podem ser particularmente dramáticos em dois momentos: a) quando da negociação da identidade do pesquisador no campo, o que pode ser bastante complicado; e b) no momento da divulgação dos

resultados da pesquisa, quando o antropólogo não pode se abster da responsabilidade sobre o conteúdo do material publicado, assim como sobre as implicações previsíveis de sua divulgação.

No que concerne à negociação da identidade do antropólogo, acho que seria absolutamente legítimo que a ABA e/ou os antropólogos se preocupassem, por exemplo, com a importância de o pesquisador não enganar os nativos ou os sujeitos da pesquisa em relação à sua própria identidade. Há casos registrados na literatura em que pesquisadores na área de ciências sociais, antropólogos ou sociólogos, assumem um papel nativo e evitam revelar a sua identidade de pesquisador, o que pode ter implicações ético-morais graves. Há, por exemplo, o estudo famoso de Foote-Whyte (1943) sobre “Street Corner Society” no qual o pesquisador assume o papel de participante total – para utilizar uma expressão de Cicourel (1975) – e finge papéis para se integrar plenamente ao grupo. Embora não deixe de revelar sua identidade de pesquisador em alguns momentos, ainda que apresentando seus interesses de pesquisa de forma dissimulada (FOOTE-WHYTE, 1975), a estratégia de representar papéis como se fosse nativo não deixa de ser problemática, pois motivada para viabilizar o acesso a informações que, de outra maneira, provavelmente lhe seriam negadas. Se a idéia de participação total e a estratégia de fingir papéis tinham um apelo inovador em 1937, ano em que a pesquisa de Foote-Whyte foi realizada, são de difícil legitimação na atualidade, quando é grande a preocupação com os direitos dos sujeitos da pesquisa e com a dimensão ética das relações estabelecidas pelo pesquisador no campo.

Entretanto, há outras circunstâncias mais complexas, como, por exemplo, no caso da minha própria pesquisa de campo para tese de doutorado nos Estados Unidos (OLIVEIRA, 1989), nas quais a assunção de uma identidade nativa não parece ter as mesmas implicações. Durante a pesquisa, procurei combinar a identidade tradicional de antropólogo, em relação à qual não faço nenhuma restrição, com a assunção de uma posição social nativa. No primeiro caso, como normalmente se faz, identificava-me como um pesquisador que queria estudar aquela comunidade e que depois iria escrever sobre ela. Como quer que esta identificação venha a ser compreendida e interpretada pelos atores, e isso pode variar muito, o interesse em aprender sobre a comunidade passa a ser pelo menos uma das dimensões importantes desta identidade. Por outro lado, devido a meus interesses em questões relativas à validade da interpretação antropológica e às características do dado antropológico, resolvi conduzir uma parte da pesquisa a partir de uma posição social nativa, para estabelecer um outro tipo de relação com os atores, o que me permitiria, em princípio, o acesso a outro tipo de dado. Neste sentido, trabalhei um período como conselheiro leigo para pequenas causas – um serviço prestado por voluntários a litigantes (reais ou virtuais)

através do telefone –, e atuei também, no final da minha pesquisa, como mediador de disputas no Juizado, uma posição exercida por membros da comunidade também em caráter voluntário. Tanto num caso como no outro era sabido que todos os prestadores desses serviços tinham outra atividade principal, e minha “dupla” identidade no campo não envolvia qualquer tentativa de dissimulação.

Apesar de quase todos os outros mediadores serem estudantes de direito, esta era uma atividade idealizada para voluntários leigos, como eu. No Juizado, estava claro para todo mundo que eu era um estudante de antropologia fazendo uma pesquisa para escrever uma tese de doutorado e, nesta condição, consegui um espaço para no final da pesquisa atuar como mediador de disputas. Antes disso, porém, assisti a muitas disputas mediadas por mediadores experientes na prestação deste serviço ao Juizado. Enquanto observador, sempre me identificava como antropólogo e tinha que pedir permissão às partes para gravar as sessões de mediação, o que nunca me foi negado. Como tinha que utilizar terno e gravata – traje típico de advogados – para não chamar muita atenção nem ter que dar muitas explicações sobre minhas atividades no Juizado, os litigantes tinham dificuldade de acreditar que eu era antropólogo quando me identificava como tal no início das sessões de mediação e, ao final, às vezes chegavam a me dizer que sabiam que eu era advogado. A rigor esta não é uma situação tão excepcional quanto pode parecer, pois muitas vezes o antropólogo tenta comunicar sua identidade da maneira mais fidedigna possível, mas tem dificuldade de transmiti-la adequadamente, e acaba prevalecendo uma identidade diferente à revelia do pesquisador. Naturalmente, este caso não tem as mesmas implicações éticas do primeiro, quando o pesquisador esconde sua identidade de antropólogo para realizar o trabalho e, de certa forma, engana os sujeitos da pesquisa.

Ainda sobre este tema, gostaria de mencionar um exemplo complexo e bastante interessante. Penso no caso de uma antropóloga francesa de origem árabe, chamada Jeanne Favret-Saada (1977), que fez uma pesquisa sobre bruxaria na região de Bocage na França. Favret-Saada vai para Bocage com o objetivo de estudar práticas de bruxaria, sobre as quais até então só havia relatos impressionistas de folcloristas, mas, após alguns meses no campo não tinha tido ainda qualquer sinal de bruxaria, e quando falava com as pessoas sobre o assunto todos diziam: aqui não existe bruxaria, isso é coisa de parisiense achar que nós acreditamos nessas crendices etc. Ela já estava desistindo da pesquisa quando foi confundida com uma pessoa que quebra encantos ou com um “desenfeitiçador” (*désorceleur* ou *désenvoûteur*), um papel ou posição social local e, pela primeira vez, é exposta às práticas de bruxaria. As antenas se levantaram e ela embarcou na conversa. Quando entendeu que estava sendo identificada como uma pessoa que quebra encan-

tos, ela já estava atuando como tal. Isto é, como uma “desenfeitiçadora”, e ela acaba assumindo esse papel no campo. Aparentemente passa a ser uma “desenfeitiçadora” ou quebradora de encantos com muito prestígio na região, muito procurada pelos atores e, de fato, ela é bem sucedida nessa prática.

A experiência de Favret-Saada traz novas questões porque é diferente dos dois primeiros casos. Pois, ao mesmo tempo em que ela não está se disfarçando, também não está procurando afirmar sua identidade de antropóloga, em oposição à dessa pessoa que desenfeitiça ou que quebra encantos, como foi identificada localmente. Por outro lado, acho que ela dá todos os indícios de que assume esse papel nativo com todo respeito às práticas culturais locais e levando a sério seus “informantes”/interlocutores.

Da minha perspectiva, como problema para nossa discussão, acho que nesse terceiro caso seria difícil recriminá-la do ponto de vista ético-moral, se é verdade que, ao assumir essa posição, ela não o faz enganando as pessoas, mas levando-as a sério. Creio que sua atuação deveria ser vista de maneira mais crítica se, ao assumir a posição de desenfeitiçadora, sua atitude fosse de incredulidade diante de visões de mundo tidas como sem sentido e fruto da ignorância. Isto é, se ela pensasse que a população de Bocage fosse muito ignorante mesmo, para acreditar em tais loucuras, e que tivesse resolvido dizer duas ou três crendices para os nativos, fingindo curar as pessoas, apenas para obter as informações que lhe interessavam. Mas não foi isso que aconteceu. Pois ela não apenas demonstra ter internalizado a prática de “desenfeitiçadora”, mas atua nela com uma certa competência.

De fato, tratar pesquisas *com* seres humanos como se fossem pesquisas *em* seres humanos representa uma tentativa de colonização da antropologia ou das humanidades pelo áreacentrismo biomédico, o qual, como indiquei há pouco, tem implicações não só cognitivas mas também normativas. Neste sentido, me parece que os problemas de ordem ético-moral do antropólogo estariam mais presentes não apenas no momento da definição de sua identidade de pesquisador – na medida em que não seria possível justificar uma identidade disfarçada –, mas também num segundo momento, quando o pesquisador tem que se preocupar com a divulgação ou com a repercussão dos resultados.¹

Para mencionar rapidamente um caso, gostaria de refletir sobre aspectos da repercussão do livro de Patrick Tierney, jornalista que escreveu um livro contendo acusações muito graves sobre os trabalhos de pesquisa de Neel e Chagnon entre os Yanomami. A professora Alcida Ramos, minha colega na Universidade de Brasília e renomada por suas publicações sobre os Yanomami, acaba de fazer uma resenha sobre o livro para a revista *Current Anthropology* (TIERNEY, 2001), na qual reforça algumas

acusações e não deixa de criticar o próprio Tierney. Tomando apenas um ponto enfatizado por Alcida em sua resenha, mas que diz respeito direto ao que nós estamos discutindo aqui, ela aponta problemas sérios sobre a falta de responsabilidade de Chagnon em relação aos resultados de suas pesquisas. Chagnon desenvolve uma teoria sobre os Yanomami na qual acentua muito a importância das brigas internas e do caráter violento do grupo, onde as pessoas se matariam com frequência, construindo uma visão exótica dos Yanomami, caracterizado por ele como “The fierce people” ou “O povo feroz”, idéia que dá título a sua monografia. Ainda que Alcida faça críticas bem fundamentadas a esta visão, gostaria de deixar de lado, no momento, a discussão sobre a validade desta interpretação do ponto de vista cognitivo, para enfocar o problema da (falta de) responsabilidade de Chagnon sobre a utilização de sua interpretação. Apesar de ter trabalhado com os Yanomami da Venezuela, a interpretação do Chagnon foi utilizada aqui, no Brasil, durante as discussões sobre a demarcação da terra Yanomami. Isto é, foi utilizada por aqueles que defendiam que a terra dos Yanomami fosse distribuída em ilhas, com o argumento, inspirado no trabalho de Chagnon, de que a distribuição dos Yanomami em ilhas seria, inclusive, uma maneira de protegê-los contra eles mesmos, porque tratar-se-ia de um povo que quando se junta se mata! Parece-me que, mesmo mantendo uma convicção inabalada sobre sua interpretação original do grupo como “povo feroz”, Chagnon poderia ter vindo a público manifestar seu eventual repúdio à manipulação de suas idéias por autoridades e grupos de interesse com o objetivo de reduzir a área Yanomami. Como se sabe, Chagnon nunca se mobilizou para atacar o problema, e creio que tal (falta de) atitude poderia ser legitimamente cobrada dele com base em princípios éticos que norteiam a relação entre pesquisador e sujeitos pesquisados na antropologia (veja resenha de Ramos). O exemplo é interessante porque traz à tona uma dimensão da responsabilidade ética do antropólogo cuja importância ou implicações só aparecem pós-fato, depois da pesquisa feita e de seus resultados divulgados, e passa ao largo das preocupações/diretrizes definidas na resolução 196 do CONEP.

Outra questão da maior importância e bastante complexa, no que concerne ao trabalho do antropólogo, são os laudos. É claro que não teria possibilidades de abordar aqui todas as implicações de ordem ética envolvidas na produção dos laudos. Não só porque não haveria tempo, mas porque trata-se de uma experiência relativamente recente, cuja complexidade parece ainda não ter vindo inteiramente à tona, visto que quanto mais se fala sobre o que está envolvido nos laudos, maiores são os problemas associados a eles.

Gostaria de começar chamando a atenção para uma dificuldade a qual parece estar cada vez mais presente com a aceleração do processo de institucionalização e generalização dos laudos, mas que não tem

recebido a atenção que merece em nossa comunidade. Trata-se da dificuldade que os antropólogos têm demonstrado para lidar com a idéia do contra-laudo. Idéia cuja contestação não encontra muita receptividade em ambientes democráticos ou onde as ideologias da democracia e do individualismo são dominantes. Pois não é fácil dissociar a negação do contra-laudo da percepção de negação de um direito básico de cidadania. Por outro lado, acho também que negar o contra-laudo tem implicações negativas para o próprio *status* cognitivo do laudo do antropólogo, porque não há como justificar um laudo que não possa estar sujeito a questionamentos, ou que possa ser identificado como um ato partidário, quem sabe mesmo passional, diriam alguns, em relação à população indígena. Do ponto de vista do judiciário, que solicita e/ou que avalia os laudos para tomar decisões sobre direitos, a efetividade do laudo antropológico está no seu caráter técnico-científico, na medida em que pretende traduzir melhor a realidade que está sendo tematizada no caso examinado pelo juiz. Se o antropólogo abre mão da defesa dessa dimensão, ele perde a sua força argumentativa no contexto jurídico, que se orienta exatamente por essa preocupação. Neste quadro, tal atitude pode ser absolutamente fatal. Acho muito difícil a ABA tomar uma posição que não seja favorável à possibilidade de confrontação de laudos e, ao mesmo tempo, defender a observação ou respeito aos laudos que tem apoiado. Naturalmente, tomar uma posição favorável à possibilidade de eventual realização de um contra-laudo, não significa abrir mão da crítica aos laudos escusos, como no exemplo do antropólogo que vai trabalhar para o fazendeiro, ganhando rios de dinheiro, e maqueia o laudo para atender aos interesses espúrios do fazendeiro. Pelo contrário, a possibilidade de contestar laudos pode se constituir num importante instrumento de defesa dos interesses das populações estudadas por antropólogos.

Nesta linha, é possível tematizar este diálogo com o direito, associado ao exemplo da relação entre os papéis de antropólogo e de advogado. Tendo como referência a visão da relação entre o advogado e o cliente nos Estados Unidos, seria importante trazer à luz, em primeiro lugar, o fato de que essa relação – na qual o advogado deve utilizar todos os instrumentos jurídicos ao seu alcance para que seu cliente ganhe a causa – é plenamente justificável do ponto de vista ético-moral no contexto americano. Pois, trata-se de um sistema jurídico adversarial onde a sustentação moral que legitima a defesa do direito de todos os envolvidos depende de os advogados das duas partes atuarem da melhor maneira possível para defender os interesses específicos dos seus clientes. Neste contexto, em tese, os advogados vão estar fazendo isso sob o controle do juiz, que deverá coibir os eventuais abusos de parte a parte, freqüentemente a partir das objeções suscitadas pelo oponente daquele que tem a palavra no momento. Já vimos muitos filmes sobre o sistema jurídico americano, o qual provavelmente por isto conhecemos melhor que o

brasileiro, e é fácil lembrar que os advogados sempre estão solicitando a intervenção do juiz para inibir excessos nas perguntas ou comentários que seus oponentes dirigem às testemunhas quando estas estão depondo. Então, há uma justificativa ético-moral para defender e enfatizar a importância do empenho do advogado na sustentação do ponto de vista de seu cliente. Pois a outra parte terá os mesmos direitos na apresentação de seu ponto de vista, ou do contra-laudo nos termos de nossa discussão.

Para finalizar, queria chamar atenção para um aspecto presente em todo e qualquer laudo antropológico, e não apenas naqueles que envolvem a delimitação de terra indígena ou de quilombo, o qual diz respeito à dimensão técnico-científica do laudo, que não pode deixar de ter compromissos com a elucidação da verdade dos fatos que examina. Na mesma direção, assim como há uma dimensão ético-científica e outra ético-jurídica na elaboração ou na confrontação de laudos, também há uma dimensão ético-política que ainda não teve oportunidade de abordar. Devemos ter clareza que uma dimensão não se esgota na outra e que, por exemplo, questões de cunho político não podem ser adequadamente resolvidas de forma técnica, ainda que esta possa se constituir num subsídio importante para aquela. Há várias circunstâncias em que não seria legítimo ao técnico, ao advogado ou ao antropólogo tomar decisões que possam passar por cima dos interesses e da visão dos concernidos, isto é, daqueles que estão envolvidos nos processos sociais em pauta e que arcarão com as conseqüências da decisão que vier a ser tomada. Pois, ainda que um cientista qualquer possa ter boas razões para achar que uma determinada opção é melhor para aquela população, porque, para dar um exemplo radical, viabilizaria uma ampliação da expectativa de vida do grupo, esta pode não ter a preferência da comunidade, que se sente mais atraída por opções que não permitirão o mesmo patamar de longevidade. Se a comunidade achar que pode viver mais feliz com a outra opção, seria legítimo que a visão científica se impusesse para que as pessoas pudessem viver mais tempo?²

Esta dimensão ético-política, que também está sempre presente no trabalho do antropólogo, legitimaria a perspectiva que eu gostaria de identificar aqui como de assessor ou de assessoria, em oposição à perspectiva do porta-voz, que pretende falar em nome do grupo. Com exceção de casos muito circunscritos e pontuais, onde o antropólogo tem boas razões para dizer que aqueles que vão sofrer uma determinada ação – como as populações indígenas em muitas circunstâncias (especialmente no passado) – não tem condições de se manifestar ou de entender as conseqüências dos processos a que estão submetidos, é muito difícil sustentar a posição de porta-voz. Mas, como um padrão, seria absolutamente inadequado ao antropólogo assumir o lugar do ator e/ou do grupo que está assessorando e dizer o que deve ser feito. Um último

ponto, diz respeito à idéia de uma antropologia de compromisso, ou de uma antropologia engajada, que sempre teve um espaço entre nós, mas que tem aparecido e com muita ênfase nos Estados Unidos de alguns anos para cá. Queria só manifestar aqui que não tenho nenhuma simpatia pelo que alguns autores como Nancy Scheper-Hughes (1995), antropóloga americana, tem definido como antropologia militante. Pois, trata-se de um tipo de militância que me parece ter implicações ético-normativas negativas, na medida em que sugere uma atitude excessivamente seletiva em relação ao ponto de vista nativo, que se transforma em um apêndice das boas idéias e soluções apresentadas pelo antropólogo iluminado.

Em relação à questão da neutralidade, acho que, inclusive por causa desse diálogo com o judiciário, mas não só por causa dele, deveríamos fazer uma diferença entre neutralidade e imparcialidade. Clifford Geertz (1983) tem um artigo, que provavelmente a maior parte de vocês já leu, com o título “Do ponto de vista dos nativos...”, o qual é introduzido com uma frase que serve de mote para o argumento ali desenvolvido: “o que acontece com *verstehen* (a compreensão) quando *empfinden* (a empatia) desaparece”. A questão é motivada pela reação à publicação dos diários de Malinowski (1967/1989), editados postumamente, quando descobre-se que Malinowski pensava coisas incríveis dos nativos, e que dizia cobras e lagartos sobre eles. Neste contexto, cai por terra o mito da integração absoluta do antropólogo na comunidade estudada e do acesso direto ao ponto de vista nativo através da empatia. Geertz então argumenta que o acesso direto ou neutro ao ponto de vista nativo é inviável, pois o antropólogo não pode se abster de suas pré-concepções, e que a compreensão se daria através da articulação entre conceitos distantes (os dos nativos) e conceitos próximos (os do antropólogo). Isto é, o acesso ao ponto de vista nativo dependeria da mediação das representações do antropólogo na medida em que estas viabilizassem conexões elucidativas com as noções (conceitos distantes) dos nativos.

Agora, a impossibilidade de realizar uma interpretação neutra não significa que o antropólogo tenha que abrir mão de pretensões de validade e/ou da preocupação com a imparcialidade de suas interpretações. Tanto no caso da dimensão estritamente cognitiva da interpretação, como em relação às suas implicações normativas – e aqui retomamos o diálogo com o judiciário – parece-me que a pretensão de imparcialidade pode ser resgatada. Isto é, se a neutralidade é inviável porque o antropólogo não pode abrir mão de sua condição de ator, a imparcialidade pode ser vislumbrada desde que o pesquisador se preocupe em se expor às diversas versões dos fatos a serem interpretados, e não tome posições que não possa defender argumentativamente. Se tal procedimento não garante interpretações definitivas ou absolutas, pelo menos exclui aquelas que seriam arbitrárias. No contexto do diálogo com o judiciário a questão

da imparcialidade é importante porque exclui a possibilidade de legitimação de interpretações ou de versões unilaterais. Assim, se o laudo antropológico é um parecer técnico, este se desqualificaria como tal se só pudesse ser articulado na defesa dos interesses de um determinado grupo ou segmento social, independentemente de qualquer dado ou argumento. Seria difícil para a ABA justificar que seus associados não deveriam, por princípio, fazer laudos para certos segmentos sociais, cuja inserção na sociedade mais ampla não pudesse ser considerada ilegítima. Entretanto, isto não significa que para ser imparcial o laudo tenha que ser neutro. Significa apenas que o antropólogo tem que estar preocupado em discutir critérios que permitam uma avaliação não-arbitrária da situação, e que sua interpretação não tenha como implicação a agressão a direitos legítimos ou a manipulação dos dados para beneficiar um parecer preconcebido. Quando eu era estudante de pós-graduação nos EUA tinha um colega de economia, das Filipinas, que certa vez foi conversar com seu orientador sobre problemas que estava encontrando com dados estatísticos que pareciam não viabilizar a análise que ele estava propondo. O professor teria lhe dito então que em casos como o dele o pesquisador teria que massagear os números (ou os dados) para levar adiante o trabalho. Qualquer que tenha sido a intenção do professor, creio que esta não é uma expressão feliz, e que o antropólogo não deve e não pode massagear os dados quando estes não dão suporte a sua análise ou não apóiam seu ponto de vista. A impossibilidade de ser neutro não deve permitir que o antropólogo massageie seus dados e que, neste sentido, seja parcial.

Notas

¹ Entretanto, a exigência contida na resolução de que o consentimento tem que ser formalizado através de um documento assinado constitui um complicador adicional, pois aumenta muito a responsabilidade do antropólogo quanto a eventual divulgação dos dados assim obtidos, já que acentua a possibilidade de responsabilização daqueles que foram entrevistados se as informações assinadas puderem ser interpretadas como evidência de algum ato ilícito. Como diriam os americanos, o consentimento assinado aumenta muito a *liability* dos entrevistados.

² Há uma perspectiva de multiplicação exponencial das demandas por laudos após a provável aprovação do Estatuto do Índio. Pois, se até hoje os antropólogos têm sido acionados para fazer laudos sobre terras ou sobre a identidade do grupo, com a aprovação do novo estatuto aparecerão novas demandas relativas à atividade de mineração e a todo tipo de empreendimento econômico que venha a ser realizado em área indígena. Além disso, as demandas não virão apenas do Ministério Público ou do Judiciário e da FUNAI, mas virão também das empresas interessadas nestes empreendimentos e, às vezes, das próprias comunidades indígenas. De fato, os laudos tendem a se constituir em um campo fértil para visões diferentes e opiniões eventualmente divergentes. Nestes termos, a equação entre a identidade com o grupo indígena e a preocupação com a idéia de imparcialidade (constitutiva dos procedimentos judiciais) terá que ser complexificada e/ou reequacionada.

Referências

- CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: ZALUAR, Alba. (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1975. p. 87-121.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.
- FOOTE-WHYTE, William. *Street corner society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1943.
- _____. Treinando a observação participante. In: ZALUAR, Alba. (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1975. p. 79.
- GEERTZ, Clifford. From the natives point of view: on the nature of anthropological understanding. In: _____. *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books, 1983. p. 56.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *A diary in the strict sense of the term*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- OLIVEIRA, Luís R. Cardoso de. *Fairness and communication in small claims courts*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1989. Originalmente apresentada como dissertação do autor (Ph. D. – Harvard University).
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology. *Current Anthropology*, Chicago, v. 36, n. 3, p. 409-420, June 1995.
- TIERNEY, Patrick. Review of darkness in El Dorado: how scientists and journalists devastated the Amazon. New York: Norton, 2000. Resenha de: RAMOS, Alcida. *Current Anthropology*, Chicago, v. 42, n. 2, p. 274-276, 2001.

ÉTICA E AS NOVAS PERSPECTIVAS DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA

Guita Grin Debert

Quando entrevistei o pároco da vizinhança em que cresci, constatei que ele se lembrava de mim como uma criança de classe média, que freqüentava a igreja com relativa assiduidade, e também que partia do princípio que nossa posição política seria idêntica. Como nada me perguntou, nada lhe esclareci. Em vista disso, ele não hesitou em me contar como examinava, com a maior cautela, todos os pedidos de emprego na fábrica local a fim de que ninguém com tendências esquerdistas tivesse a mais remota chance de ali conseguir trabalho. Essa entrevista veio a ser a primeira prova documentária concreta de algo que, indiretamente, sempre soubéramos: o papel desempenhado pela Igreja na discriminação política, naquele contexto específico. É evidente que, por saber que o uso que eu faria do material iria de encontro às expectativas do clérigo, fui rigorosamente ético em termos profissionais. Dei-lhe o manuscrito para ler, obtive sua aprovação por escrito das citações, antes de publicá-las, e assim por diante. Abstive-me de informá-lo sobre o contexto em que situaria o material, bem como a interpretação que a ele daria, este representa um bom exemplo, creio eu, de manipulação “ética” – neste caso, espero, por uma boa causa (PORTELLI, 1997, p. 28).

Esse é um trecho de um artigo em que Alessandro Portelli caracteriza com precisão uma das dimensões que têm sido pouco tratadas quando discutimos procedimentos éticos e códigos de ética na investigação científica. Nesses debates, a reflexão tem privilegiado situações de pesquisa marcadas por uma relação de desigualdade entre pesquisador e pesquisado: o antropólogo é alguém que ocupa não apenas uma posição de saber, mas é também detentor de *status*, prestígio e poder num mundo em que os grupos pesquisados são desprivilegiados, vítimas de formas de opressão e dominação, minorias em situação de vulnerabilidade. Dessa perspectiva, nos debates sobre ética, procedimentos éticos e códigos de ética, os interesses dos grupos pesquisados devem preceder os interesses da pesquisa. São temas centrais da discussão o caráter do consentimento (formal ou informal) do grupo investigado, o tipo de informação que o pesquisado deve obter da pesquisa de que participa, a capacidade legal e intelectual dos entrevistados de entender a pesquisa proposta e as formas de coerção que podem estar envolvidas nessa relação. Avaliam-se também os riscos envolvidos na publicação dos resultados, porque nossas conclusões não podem constranger, humilhar ou trazer prejuízos para as populações estudadas. Além disso, ganha centralidade no debate o tema dos modos de restituição aos sujeitos pesquisados do saber que

construímos a partir deles. Devem eles ter acesso em primeira mão à obra produzida? Qual será sua participação nos lucros obtidos com os resultados das pesquisas empreendidas ou com a divulgação das imagens por eles confeccionadas ou que confeccionamos a partir deles?

Meu interesse neste trabalho é, no entanto, trazer o debate para outras situações em que a relação entre pesquisador e pesquisado se inverte, ou, pelo menos, em que a desigualdade entre as partes não é tão evidente. Falo como alguém que tem inserido suas pesquisas no campo da Cultura e Política e que considera que a antropologia está muito bem equipada para entender a lógica a partir da qual grupos muito poderosos operam, mesmo quando eles provocam nossos sentimentos mais fortes de indignação. É parte da responsabilidade do antropólogo denunciar essas formas de operação e o caráter das práticas que podem ser nefastas para a sociedade como um todo ou para os grupos que tradicionalmente têm sido estudados pela antropologia. É a partir dessa postura que gostaria de discutir a ética na pesquisa, nas entrevistas e nas imagens. Com essa finalidade, na primeira parte do meu texto, traço em linhas gerais o que considero como desafios centrais da pesquisa na área de cultura e política, dando ênfase à importância do estudo de grupos detentores de poder e empenhados no exercício de formas específicas de dominação. No segundo item, discuto algumas das reformulações que devem ser feitas na forma como tradicionalmente o antropólogo trabalha para que ele possa dar conta desse desafio. Por fim, retomo a questão dos códigos de ética, considerando que eles têm se constituído não apenas em uma defesa de direitos das populações pesquisadas, mas também devem ser compreendidos como uma forma de defesa do pesquisador e da comunidade científica e, nesse sentido, seu interesse e suas características devem ser avaliadas com um cuidado redobrado.

Cultura e política e os novos temas da pesquisa antropológica

A antropologia foi caracterizada como a disciplina mais indisciplinada das ciências humanas e, certamente, seu fascínio se deve em grande medida ao fato de a reflexão proposta ao longo de sua história não se prender às fronteiras geográficas, temáticas e metodológicas. Essa indisciplinada não impediu seu desdobramento em um leque bastante grande de áreas de estudos específicos que, particularmente nos Estados Unidos, definiram projetos de pesquisas e organizaram os pesquisadores em associações e sociedades com estruturas e dinâmica próprias. Por essa razão, tem sido cada vez mais importante dizer de onde falamos quando se pensa nos desafios da pesquisa antropológica.

No Brasil a área que, de maneira pioneira, foi chamada de Cultura e Política, institucionalizou-se através da ação de grupos de trabalho nas reuniões bienais da ABA, nos encontros da ANPOCS e também como

um campo de ensino e pesquisa no Doutorado em Ciências Sociais da UNICAMP. Essa área trouxe frutos extremamente interessantes quando, analisando nossa própria sociedade, constituímos os pobres, os desprivilegiados e as minorias étnicas discriminadas em nosso objeto privilegiado de pesquisa, em nosso “outro”. Com estudos minuciosos mostramos como esses grupos desafiavam as formas de dominação de maneira inusitada pelas teorias sociológicas, que enfatizavam a função homogeneizadora e opressora das tecnologias de poder.

Atualmente, contudo, considero que o desafio mais instigante da antropologia brasileira nesta área é a busca de acessos privilegiados para a compreensão deste “nós” que tão prontamente opomos aos “outros”, de forma a problematizar a familiaridade com que eles têm sido tratados pelos antropólogos e outros cientistas sociais. Nessa direção, ganharam relevância temas como os partidos e outras instituições políticas, o sistema de segurança e de justiça, a corrupção, as instituições de ensino e o exercício do saber científico. Quando penso nos desafios que esse leque de temáticas propõe, gosto de lembrar de um artigo de Laura Nader publicado em 1969, numa coletânea organizada por Dell Hymes, intitulada *Reinventing anthropology*. Nesse artigo é feito um apelo aos antropólogos norte-americanos para que se voltem ao estudo de sua própria sociedade, especialmente para a compreensão de como o poder e a responsabilidade são exercidos nos EUA. Três razões são alegadas pela autora para justificar esse novo programa de pesquisas: o programa teria um efeito energizador da disciplina; a antropologia estaria cientificamente adequada para tal empreendimento; e, tratar-se-ia de um empreendimento que tem relevância democrática. Vale a pena retomar cada uma dessas razões que considero centrais na avaliação de novas tendências da disciplina e na reflexão sobre seus dilemas éticos.

Com a expressão “efeito energizador”, Nader procurava chamar a atenção para a importância da indignação como um motivo na definição dos temas da pesquisa antropológica, lembrando que desde os primeiros estudos dos sistemas de parentesco e organização social, como em Morgan, por exemplo, não esteve ausente a indignação com a forma pela qual os índios americanos eram tratados e expulsos de seus territórios. Entretanto, os estudantes de antropologia norte-americanos não se voltam para pesquisas que provocam seus sentimentos de indignação. Os jovens antropólogos sabem que existem problemas fundamentais que afetam o futuro do *Homo Sapiens*, mas ainda estão presos a uma agenda de pesquisas que depois dos anos 50 deixou de provocar esse tipo de emoção.

A antropologia, de acordo com Nader, estaria especialmente qualificada para refletir sobre a forma como poder e responsabilidade são exercidos. Suas pesquisas sempre tiveram que ser

ecléticas nos métodos utilizados, e sua abordagem do que está envolvido na compreensão da humanidade é ampla, posto que os antropólogos se especializaram na compreensão de culturas em contextos transculturais. Os antropólogos aprenderam, ainda, a encontrar e analisar redes de poder, descrever costumes, valores e práticas sociais que não estão registrados em linguagem escrita. A leitura da quantidade avassaladora de material escrito, que instituições poderosas produzem, ajuda pouco no estudo de como decisões são tomadas no Congresso ou em uma empresa, de como determinadas políticas são implementadas ou temas para pesquisa são definidos como prioritários e recebem financiamentos específicos. Para entender essas questões, é preciso se debruçar sobre redes de relações, valores e práticas que dificilmente são identificadas no papel. Exigem, antes, o treino e a familiaridade com que o antropólogo trabalha com o princípio de reciprocidade e com a dimensão cultural, quando analisa práticas que não podem ser explicadas como frutos de cálculos racionais.

A “relevância democrática” de tal programa de pesquisas, de acordo ainda com essa autora, estaria no fato de que o povo americano não conhece suas próprias leis e não sabe como funcionam as organizações burocráticas que usa. Não podemos deixar que o aprendizado de nossos direitos fique inteiramente a cargo da mídia. A antropologia pode e deve ampliar o escopo do seu público e está bem equipada para descrever um sistema que se conhece vagamente e que tem um peso fundamental no direcionamento da nossa vida.

Esse tipo de proposta, no contexto norte-americano, causa ainda uma série de objeções, relacionadas com a idéia de que o trabalho de campo – de modo a garantir o estranhamento – deve ser feito em uma outra cultura, de preferência não-ocidental. Nader considera, entretanto, que a pesquisa num banco, numa firma americana, num laboratório ou no Congresso pode ser para o antropólogo uma experiência mais bizarra do que uma aldeia mexicana.

Esse não é um problema sério para o antropólogo brasileiro porque sempre, por diferentes razões, estudamos nossa própria sociedade. E como mostrou Eunice Durham (1986), no artigo “A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas”, escrito em 1984, apesar de nossos “deslizes semânticos” fomos capazes de produzir uma nova e instigante antropologia de nós mesmos, especialmente quando os grupos pesquisados pelos antropólogos e que eram vistos como marginais ganharam centralidade na cena política emergindo como os novos atores políticos. Os estudos detalhados da vida nos bairros de periferia, dos novos movimentos sociais, da umbanda, das comunidades eclesiais de base, do pentecostalismo, feminismo e sexualidade ofereceram um novo panorama da vida política brasileira. O estilo quase desprovido de termos técnicos, com o qual

apresentamos nossos dados, favoreceu o acesso a um público que ultrapassa antropólogos ou cientistas sociais; e nossas discussões se ampliaram para além dos muros da universidade, com o conseqüente sucesso de uma disciplina que antes era vista como marginal, ou menor, nas Ciências Sociais.

Contudo, a área de Cultura e Política tem ampliado seu universo de trabalho de modo a abarcar a investigação de grupos e instituições poderosas e de temas que eram privilégio quase que exclusivo da ciência política e da sociologia. É preciso atentar para o modo pelo qual, nesse processo, refocalizamos os sujeitos da nossa pesquisa e alguns dos instrumentais clássicos do trabalho antropológico.

Revisão dos pressupostos da pesquisa antropológica

Fica cada vez mais claro para nós, antropólogos, que nosso trabalho não pode se limitar ao estudo de grupos que se definem como estando mais ou menos isolados em um mundo em que globalização e fragmentação se combinam de maneira inusitada, em que as fronteiras entre os grupos não são nítidas, mas as particularidades e o conhecimento local são exaltados. O estudo de cada parte revela pouco sobre processos mais gerais que combinam integração e fragmentação. As formas de interlocução entre fragmentos que aparentemente estão desconectados precisam ser estudadas.

Essa necessidade de refocalizar os temas e os universos da pesquisa marcou meu trabalho sobre a velhice. Voltada, no início, para a descrição de como os idosos representavam sua experiência de envelhecimento, buscou analisar locais privilegiados como praças e jardins públicos, asilos, programas para a terceira idade, associações de aposentados.

Entretanto, para compreender a experiência de envelhecimento e a novidade com que os mais velhos se defrontavam, era preciso descrever o modo pelo qual a velhice é transformada em um problema que preocupa a sociedade, ganhando visibilidade na mídia e se constituindo em um campo de saber especializado. Um campo com *experts* encarregados de definir não apenas quais são as necessidades dos idosos e os problemas que eles enfrentam na atualidade, mas também incumbidos da formação de outros especialistas para atender a essas necessidades e resolver esses problemas. Era preciso reconhecer a existência de forças dinâmicas, situadas fora dos grupos de idosos pesquisados – como os gerontólogos, de um lado, e a mídia, de outro – em um processo dinâmico de interlocução que exige redefinições constantes em seus respectivos discursos. Forças que dispõem de aparatos extremamente eficazes na divulgação de discursos e imagens que passam a impregnar a reflexão de cada idoso sobre o que é a velhice e a sua experiência pessoal.¹

Essa refocalização dos objetos de estudo exige, por um lado, a revisão da centralidade que a observação participante tem no trabalho antropológico e, por outro, o abandono da idéia de que uma identificação empática com os nossos informantes é necessária para apreender as categorias através das quais eles operam.

A definição dos temas de pesquisa não pode, assim, prender-se à possibilidade de delimitação de um lugar em que a observação participante poderá ser realizada de acordo com os cânones tradicionais do fazer etnográfico. Quando o interesse é a interlocução entre os fragmentos, é preciso buscar acessos privilegiados para a pesquisa e nem sempre esses acessos são aqueles que possibilitam a realização do trabalho de campo nos moldes tradicionalmente propostos pela pesquisa antropológica. Além disso, nosso acesso às instituições governamentais, agências de publicidade, laboratórios de medicamentos e cosméticos, clínicas e consultórios fica prejudicado se dissermos com clareza quais são os objetivos e as hipóteses que organizam nossa pesquisa.

Da mesma forma, quando o interesse é entender a competição por recursos financeiros e políticos que profissionais ou instituições mantêm – na disputa pelo monopólio sobre questões que afetam suas populações-alvo –, perde sentido a idéia de que é necessária uma identificação empática com os grupos estudados, para apreender as categorias culturais através das quais eles articulam sua experiência social e ordenam práticas específicas. É preciso, antes, explorar o potencial da pesquisa antropológica para entender a lógica a partir da qual os grupos mais poderosos operam, mesmo quando eles provocam nossos sentimentos mais fortes de indignação.

Pode-se dizer que é nessa direção que Geertz (1983) aponta ao considerar que uma etnografia do pensamento moderno é um “projeto imperativo”, mostrando o interesse do instrumental antropológico no estudo dos cientistas e acadêmicos. O potencial da pesquisa antropológica no estudo desses grupos não pode se limitar a mostrar como eles organizam seu mundo de significados, nem a descrição do mundo em que esses significados ganham sentido. Não se trata apenas de tornar esse “outro” menos enigmático, como quer Geertz. É especialmente importante analisar como os significados produzidos pelos cientistas afetam de maneiras distintas a nossa vida cotidiana e dos grupos tradicionalmente pesquisados pelos antropólogos, politizando o debate em domínios que reagem veementemente a qualquer tentativa de politização.

Nesse sentido, falar da velhice como um problema social não é apenas propor um combate aos preconceitos, ao isolamento e à solidão, nem apenas sugerir formas de melhorar as condições de vida do velho pobre. É também fazer cálculos dos custos financeiros que o crescimento da população idosa traz para a sociedade, transformando o custo do

envelhecimento em um perigo, em uma ameaça para a perpetuação da vida social. O discurso gerontológico é um dos elementos fundamentais no trabalho de racionalização e de justificação de decisões político-administrativas e do caráter das atividades voltadas para um contato direto com os idosos. Mesmo quando o poder de decisão não é do gerontólogo, ele é o agente que, em última instância, tem a autoridade legítima de definir as categorias de classificação dos indivíduos e de reconhecer neles os sintomas e os índices correspondentes às categorias criadas.

Instituições sociais, como a aposentadoria, criadas para gerir riscos, são transformadas em fontes de produção de outros riscos considerados inviabilizadores do sistema. Daí a urgência, por um lado, da compreensão da lógica que organiza as concepções de agentes tão poderosos sobre o que é a boa vida e a dignidade humana e, por outro, da necessidade de politizar esse campo que se apresenta como sendo de pura neutralidade contábil.

Tratar do envelhecimento, em um contexto em que ele se transforma em um novo mercado de consumo é, ademais, ver a criação de uma série de etapas intermediárias que separam a vida adulta da velhice, como a menopausa, a terceira idade, a aposentadoria ativa. Nesse contexto a juventude deixa de ser algo que se possui ou não, uma etapa no desenvolvimento de cada um, e se transforma em um bem, um valor que pode ser conquistado em qualquer momento da vida, independentemente da idade cronológica, através da adoção de estilos de vida e formas de consumo adequadas.

A velhice pode assim ser transformada em ameaça à perpetuação da vida social ou em um problema de indivíduos negligentes que não souberam permanecer jovens, definindo novos estilos e consumindo as tecnologias capazes de adiar indefinidamente os problemas do idoso.

A antropologia, explorando sua competência no desvendamento das lógicas através das quais o “outro” opera, tem sua relevância democrática na medida em que pode politizar o debate em domínios pouco constituídos politicamente e que têm servido de oportunidade para o exercício de magistraturas que se pretendem metapolíticas.

A antropologia, como mostrou Nader, encontra-se especialmente adequada para responder a esse novo desafio, que exige, no entanto, uma revisão dos pressupostos éticos com os quais os antropólogos tradicionalmente trabalharam. Na pesquisa com as minorias desprivilegiadas é central a idéia de que as populações estudadas devem ser informadas sobre a natureza da pesquisa desenvolvida e de que os resultados obtidos na investigação não podem prejudicá-las. O estudo dos grupos privilegiados não se reduz a mostrar que os cientistas, por

exemplo, não têm a neutralidade científica pretendida, mas é preciso analisar como os significados por eles produzidos afetam de maneiras distintas a nossa vida cotidiana e dos grupos tradicionalmente pesquisados pelos antropólogos, redefinindo vínculos sociais, projetos e expectativas.

A relevância democrática da antropologia exige que possamos denunciar práticas que afetam e podem ser nefastas ao destino e à dignidade humana, mesmo que para entrar no universo desses *experts* jamais possamos dizer com clareza o que de fato estamos pesquisando, qual o objetivo e as hipóteses que organizam o nosso trabalho. A politização das questões com as quais eles trabalham é, certamente, uma forma de prejudicar o conforto com que eles operam.

Código de ética e a manipulação ética por boas causas

Os manuais sobre pesquisa qualitativa em português são ainda em número bastante reduzido e o interesse pela iniciação científica, que tem marcado a graduação em ciências sociais, acaba levando os estudantes à consulta de livros mais antigos, que, tendo sido peças fundamentais na nossa formação, acabaram sendo por nós, professores, esquecidos. Assim, foi uma surpresa encontrar num projeto de iniciação científica, que orientei no ano passado, a seguinte citação de Oracy Nogueira, professor de métodos e técnicas da pesquisa de boa parte dos cientistas sociais da minha geração que fizeram a graduação em São Paulo:

O investigador precisa, enfim, descobrir um papel e uma posição que o deixem à vontade perante os investigados e que também ponham estes à vontade perante ele. As informações prévias sobre o grupo a ser investigado, por exemplo, poderão indicar-lhe se deverá ou não revelar, desde o início, suas intenções de pesquisador; se deve tomar notas e fazer registros abertamente ou se deve adotar um pretexto – uma atividade ocupacional, necessidade de repouso, férias, turismo etc. – para justificar sua presença na comunidade (NOGUEIRA, 1977, p. 96-97).

Apenas 20 anos separam essas considerações de Oracy Nogueira do trecho do artigo de Portelli, que serviu como epígrafe a este texto. Mas já é praticamente um reflexo de orientador de pesquisa dizer ao aluno que ele não pode usar essa citação para explicar como vai proceder em seu trabalho.

Nos últimos anos ficou cada vez mais evidente a tendência das agências de fomento à pesquisa não financiarem investigações se o projeto não vier acompanhado do acordo informado, por escrito e assinado, da população, de seus representantes ou da instituição que será pesquisada. Da mesma forma, algumas revistas científicas não publicam artigos que não apresentam prova de consentimento informado dos sujeitos estudados.

Não só os temas da pesquisa antropológica se ampliaram em diferentes direções, como os grupos tradicionalmente pesquisados estabeleceram relações muito diferentes com os pesquisadores e o com o modo de divulgação das pesquisas sobre eles. Grupos indígenas, por exemplo, de maneira cada vez mais efetiva contam com associações e advogados empenhados em defender os seus direitos sobre suas produções. As entrevistas e, sobretudo, as imagens que produzimos podem ser objeto de disputa judicial e por isto precisamos de alguma forma orientar nossos alunos sobre como agir neste novo contexto. É, portanto, fundamental termos em mente a distância que separa os empreendimentos nos quais estamos envolvidos daqueles que exercíamos há 20 anos.

Não podemos desconhecer a força e o sentido que as exigências éticas da pesquisa ganham hoje em dia, tampouco que os pesquisadores têm que estar armados para esse tipo de exigência num contexto em que os recursos da pesquisa e o interesse por elas se ampliaram enormemente. É imprescindível dispormos de um código de ética da pesquisa científica porque ele oferece também uma proteção ao pesquisador e à comunidade científica. Obviamente, um código não substitui o bom senso e não elimina os cursos de antropologia que ministramos, voltados para a análise dos dilemas éticos que antropólogos enfrentaram em diferentes contextos e do modo como agiram em cada uma dessas situações. Contudo, propor um código de ética é uma tarefa monumental. Como criar um código de ética que não imponha a todas as disciplinas parâmetros específicos exclusivos da pesquisa em certas áreas disciplinares? Como criar um código que não seja tão vago a ponto de não poder impor limites a certas práticas de pesquisa e que seja tão restritivo e exija procedimentos tão lentos e burocratizados que inviabilize a investigação e perca o respeito dos pesquisadores?

Será que para renovar nossa agenda de pesquisa e garantir a relevância democrática da nossa disciplina só nos resta fazer manipulações éticas em nome de boas causas?

Nota

¹ Ver DEBERT, 1999.

Referências

DURHAM, E. R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. (Org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DEBERT, G. G. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: EDUSP, 1999.

GEERTZ, C. *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

NADER, L. Up the anthropologist: perspectives gained from studying up. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Vintage Books, 1969.

NOGUEIRA, O. *Pesquisa social: introdução às suas técnicas*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. *Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História do Departamento de História da PUC-SP*, n. 15, São Paulo, p. 13-47, abr. 1997.

Parte II

ÉTICA, ANTROPOLOGIA E MULTIDISCIPLINARIDADE

ANTROPOLOGIA E SAÚDE: CONSIDERAÇÕES ÉTICAS E CONCILIAÇÃO MULTIDISCIPLINAR

Maria Luiza Heilborn

Para os antropólogos que trabalham na área da saúde o tema da ética adquire grande relevância por conta das injunções específicas dessa inserção profissional. Dilemas éticos há em qualquer trabalho antropológico, mas aqueles que se deparam com a área de pesquisa interdisciplinar se vêem compelidos a certas circunstâncias que a conformação do campo impõe. Cada vez mais há antropólogos trabalhando em Institutos de Saúde Coletiva ou de Medicina Social e que estão sendo bastante afetados pelas orientações advindas do CONEP. O debate não deve ficar restrito a eles e deve envolver toda a comunidade científica. Tais injunções advêm de um lado das regulamentações oriundas do CONEP, órgão atrelado ao Ministério da Saúde e que ordena de maneira geral as regras da pesquisa em seres humanos e, de outro, de uma série de agências internacionais e de revistas acadêmicas que condicionam seus financiamentos ou eventual publicação de resultados à submissão do protocolo de pesquisa a instâncias avaliadoras de procedimentos éticos em pesquisa (CEP). Ressalta em particular o procedimento denominado de consentimento informado. O *termo de consentimento livre e esclarecido* representa, segundo as intenções do CONEP, um instrumento de garantia de informação e de cidadania para os sujeitos envolvidos em determinado empreendimento de investigação. Contudo, as orientações vêm marcadas por um forte compromisso com um dado entendimento do que é pesquisa e, sobretudo, com aquelas emanadas da área da saúde e de uma compreensão do humano que possui um inarredável viés biologizante. Cabe à comunidade dos cientistas sociais, e em especial a dos antropólogos, por conta da especificidade do seu fazer intelectual, discutir detalhadamente as implicações e as múltiplas leituras que a exigência da ética em pesquisa comporta.

A distinção proposta por Ruben Oliven à SPBC, entre pesquisas *com* seres humanos e pesquisas *em* seres humanos, é fundamental para um aumento da sensibilidade das pessoas e instituições que atuam nesse campo, bem como para criar formulações mais sofisticadas que contemplem as especificidades do fazer científico das diferentes disciplinas que convergem para a análise da saúde. É necessário que se crie instâncias, níveis de avaliação do que se chama pesquisa em saúde, sobretudo, as pesquisas de caráter sociológico no sentido mais amplo.

Presentemente, atuo como cientista social no campo disciplinar denominado saúde coletiva, no qual sobressai uma tentativa de

interlocução com os saberes médicos, que são, no caso, interrogados a partir de um olhar antropológico. Trata-se de um debate nem sempre fácil em razão das relações de força que o saber médico detém perante outros saberes. O prestígio profissional dos médicos parece funcionar como “equivalente geral” numa área que se quer interdisciplinar e, freqüentemente, os interlocutores pouco conhecem sobre a lógica interna do campo antropológico (HEILBORN, 2003b).

Há um vasto território semântico e prático entre afetar a integridade física/psíquica/moral das pessoas e fazer uma investigação sobre sistemas de representações e práticas sobre a saúde. Não significa dizer que pesquisas que tratam sobre representações não comportam dimensões éticas, mas elas não são radicalmente diferentes, por exemplo, do trabalho com o tema da criminalidade urbana, do consumo de drogas, questões que sempre freqüentaram o leque de interesses dos antropólogos. As orientações advindas do CONEP, às quais certos profissionais estão mais diretamente submetidos do que outros, merecem um tratamento acurado e uma discussão séria. Trata-se de encontrar termos adequados de mediação entre lógicas e éticas distintas.

Lanço mão da experiência na pesquisa “Gravidez na adolescência: estudo multicêntrico sobre os jovens, sexualidade, reprodução no Brasil”¹ para ilustrar como certas questões vêm sendo administradas por um grupo de pesquisadores predominantemente formados na Antropologia Social. Faço certas restrições ao termo interdisciplinar; prefiro adotar o termo de trabalho multidisciplinar para descrever essa iniciativa. Acredito que as formas de produção do conhecimento obedecem a premissas que formam a construção de seu objeto. Essas premissas podem se alimentar de contribuições vindas de outras áreas, mas não existe uma mistura ideal, um equilíbrio perfeito entre as premissas vindas de uma área e de outra. Nos projetos específicos de pesquisa na área da saúde coletiva, tendem a prevalecer premissas oriundas de uma determinada disciplina ou de um campo disciplinar, do que propriamente a interdisciplinaridade. Os enfoques se alimentam de contribuições e de temas oriundos das outras disciplinas, mas eles guardam em si as marcas da sua história, da formação, da construção das suas regras de pensamento. Evidentemente, quando se trabalha com temas relacionados ao campo da saúde que envolve uma quantidade de profissionais com formações muito diversas, desde médicos, agentes promotores da saúde, assistentes sociais, planejadores de políticas públicas, antropólogos (que podem conhecer como a comunidade recebe um determinado projeto ou mensagem), é preciso estar atento a essas múltiplas formulações. Mas, do ponto de vista da investigação, prevalece uma determinada linhagem de concepções. Analisando as pesquisas no campo da sexualidade (LE GALL, 2001; GIAMI, 1995), por exemplo, que inegavelmente guardam uma interface imensa com o tema da saúde reprodutiva, os trabalhos que tendem a reter

uma certa orientação hegemônica (mais biomédica ou epidemiológica), ficando as demais abordagens subalternas.

Gostaria de me deter no tema do condicionamento institucional dos antropólogos que trabalham com saúde hoje. A interdisciplinaridade, de alguma maneira, veio redefinir a tradição da Antropologia. Porque em outras disciplinas, como a sociologia, com métodos de investigação como o inquérito (survey), já havia o trabalho em equipe radicalmente entranhado na história da disciplina. Isso não é verdade na Antropologia. Em geral, era um único profissional, num determinado campo, controlando uma multiplicidade de informações (HEILBORN, 2003a). E o trabalho em equipe coloca dilemas muito fortes do ponto de vista do que é o trabalho antropológico. Estávamos, primeiro, fazendo entrevistas, de observação dos inúmeros elementos do que se passa em torno daquilo que se quer estudar, através do caderno de campo etc. Ora, sabemos que não é apenas um registro. É radicalmente subjetivo, radicalmente pessoal o registro de um trabalho de campo, e isso se torna particularmente sensível na transposição de um trabalho feito, de um ponto de vista de um sujeito que é um observador intenso, para o compartilhamento de uma equipe de antropólogos.

Quando se está envolvido nesses projetos em equipes grandes, no sentido de um grupo com vários pesquisadores em campo, considerando-se a matriz socioantropológica, busca-se acomodar a alteração das condições de produção dos dados tal como nós conhecemos nossa disciplina. Não pode ser esquecido que, nos últimos 20 anos, a Antropologia conheceu no Brasil uma imensa expansão de sua legitimidade. A expansão de pessoal formado na tradição antropológica para outras instituições tem promovido transformações intensas no nosso fazer antropológico, tais como a banalização de técnicas do tipo REP (Rapid Ethnographic Procedure), a etnografia rápida. Isto representa a incorporação por outras disciplinas de determinados procedimentos tradicionais da Antropologia que requeriam muito tempo.

As condições de transformação desse fazer/saber antropológico devem ser pensadas também relativamente à questão da ética. A polaridade entre a ética do antropólogo pessoal e a ética da Antropologia tem que ser pensada de maneira mais cuidadosa. Não existe uma formação clássica e formalizada do que seria a ética nos cursos de formação, a não ser o respeito aos valores do grupo, a tentativa da mínima interferência e o não tomar partido. Esse seria uma espécie de horizonte ético que nos orienta enquanto antropólogos. Depois, é preciso pensar como esta ética está sediada no sujeito, no indivíduo e como é passada para as equipes, em situações e circunstâncias bastante diferenciadas.

O projeto mencionado parte de premissas socioantropológicas, o que requer um permanente ajuste sobre a transformação do próprio

trabalho do antropólogo. Isto se liga não apenas ao trabalho em equipe como também a essa outra face espinhosa, que é a Antropologia aplicada, que aporta elementos complicadores que interagem com as posturas éticas. Talvez, em algumas esferas, seja necessária uma formulação mais detalhada no formato mesmo de um manual de procedimento, uma vez em que se trabalhe com equipes. Não é mais um único antropólogo controlando todos os seus dados; há uma diversidade de sujeitos que fazem os relatos.

A dimensão qualitativa da pesquisa “Gravidez na adolescência” foi pensada da seguinte maneira: com um campo, com entrevistas semi-estruturadas, com 40 jovens de ambos os sexos de 18 a 24 anos, em três cidades brasileiras. Então, foram feitas 40 entrevistas em Salvador, 40 em Porto Alegre, 40 no Rio de Janeiro que foram, em certa medida, orientadas por um critério: prover a oportunidade de cobrir as diversas possibilidades que nós queríamos iluminar num survey, respondido por 4.634 jovens três cidades.

Foi adotada uma estratégia de dispersão: contemplar homens e mulheres, classes sociais diferentes, para ter elementos para a formulação de um questionário. Sobretudo, era preciso ter pessoas que tinham tido a experiência da gravidez na adolescência levada a termo, paternidade ou maternidade.

Foi um trabalho realizado por equipes de pesquisadores em cada uma dessas cidades. Evidentemente, foi elaborado um roteiro de treinamento equivalente para que houvesse comparabilidade entre os dados. Depois, o que aparece com esse tipo de entrevista no material produzido é a sensibilidade de cada um dos pesquisadores de serem capazes de explorar determinadas dimensões e determinadas circunstâncias da vida dos entrevistados. Afinal, é impossível a uniformização do treinamento. Então, um determinado tema poderia atrair um determinado pesquisador como, por exemplo, o consumo de drogas, de forma a espelhar as peculiaridades de cada cidade (em Porto Alegre, apareceu um material sobre o consumo de drogas, enquanto que, no Rio de Janeiro, surgiu o do tráfico de drogas). Ou alguém interessado, por exemplo, no tema da religião por conta da própria formação. Portanto, esse material, ainda que buscássemos as condições de comparabilidade, é bastante diversificado.

Um dos grandes dilemas enfrentados foi convencer a equipe recrutada de estudantes de pós-graduação em Antropologia, especificamente os que não trabalhavam em saúde, da importância do consentimento informado. Para várias das pessoas que foram treinadas para essa pesquisa, parecia um verdadeiro atentado às regras do fazer antropológico a solicitação por escrito de uma autorização para uso das informações. De um lado, se impunha colocar os pesquisadores a par do que é o CONEP e da circunstância da pesquisa estar sendo desenvolvida

por centros ligados à área da saúde e que não era possível ferir uma regra do campo. Ao mesmo tempo, precisamos ouvir desses antropólogos críticos muito severas de como o documento do consentimento informado poderia induzir as respostas dos entrevistados.

O CONEP estabelece que devemos informar o conteúdo da pesquisa aos nossos entrevistados. Porém, faz parte da tradição do nosso ofício não externalizar todas as questões que vamos investigar. Os antropólogos imaginam que podem flagrar associações espontâneas por parte dos entrevistados, temas que eles considerem relevantes colocar. Essa peculiaridade do fazer antropológico nos empurra para os limites de um fio da navalha ético, ou mais, político: entre as determinações do CONEP e a omissão para o entrevistado sobre o sentido da sua pesquisa. Os antropólogos, em geral, dizem coisas bastante vagas quando chegam em uma comunidade para entrevistar: “realizo uma pesquisa sobre como os jovens se comportam”. Diz-se uma coisa que não é uma mentira, mas que não é uma verdade completa. É fornecido um panorama geral e se espera que itens específicos possam emergir do campo, coisas inesperadas, associações que não haviam sido previstas. Isso faz parte da nossa mais cara formação, isto é, admitir que dados espontâneos do campo podem redefinir o curso da nossa pesquisa. Entretanto, isso, do ponto de vista das determinações do CONEP, pode ferir os interesses dos entrevistados. Esses instrumentos, que parecem extremamente democráticos e podem até sê-los, têm o objetivo de dar ao entrevistado garantias de quem você é, de sua localização no espaço social, a que se destina a sua pesquisa etc. Frequentemente, esses mecanismos tendem a, sobretudo, proteger os pesquisadores de possíveis processos.

Enquanto antropólogos trabalhando na área de saúde temos enfrentado esse dilema sério: de alguma maneira, contrariar alguns pressupostos básicos da nossa formação antropológica com as determinações político-burocráticas emanadas do CONEP. Não sustento que elas não sejam válidas ou bem-intencionadas, mas assinalo o grau de complexidade envolvido e a pretensão de normativizar sobre campos disciplinares a partir de uma única visão, ignorando tradições de pensamento que frequentemente se colocam como críticas diante do universalismo (preocupante) da área da saúde.

Considerem que nós estávamos entrevistando jovens de 18 a 24 anos, alguns em situações graves de exclusão social, às vezes, pessoas com pouco domínio letrado. E o pesquisador chega com um documento escrito que o sujeito deve assinar, porque esta é a prova de que você cumpriu com todas as ditames éticos. Como tínhamos determinado buscar desde pessoas pertencentes aos segmentos populares como médios, as estratégias deveriam ser diferentes. Em várias áreas de favela, caso se chegue com o documento pedindo para que seja assinado, a possibilidade de inviabilizar a pesquisa é bastante alta. Na cidade carioca, as tensões

foram significativas porque trabalhávamos em áreas de extremo risco, inclusive com invasão policial.

A nossa saída, ao estilo do jeitinho brasileiro, foi adotar um procedimento que nos pareceu eticamente sustentável: ler o consentimento informado, perguntar se a pessoa concordava com os termos gerais da pesquisa, evidentemente anunciando, como requer o formato desse instrumento, que o sujeito tem o direito de interromper a entrevista que ele está concedendo e, assim, só pedir a assinatura dele ao final, quando já se tinha estabelecido algum tipo de relação de aceitação daquela interação social. Essa moda-lidade se apresentou como uma alternativa de respeito às regras culturais de certos grupos, acatando o que a experiência antropológica de campo sempre evidenciou: a coleta de informações é uma modalidade de interação social. Chegar com o documento e a pessoa mal dominar as condições do que ela está assinando nos pareceria inadequado. Essa solução se encontra nos limites da regulamentação porque, a rigor, seria necessário obter a formalização da assinatura antes da entrevista ou da aplicação do questionário. Considerando que essa pesquisa foi realizada por, pelo menos, dois institutos de saúde coletiva e que, portanto, têm compromissos com as regras do campo no qual atuam, buscou-se garantir um olhar antropológico sobre determinadas práticas do fazer ciência.

Esta reflexão não buscou trazer respostas definitivas para os embates que se apresentam a partir das formulações do CONEP; pretendi trazer o relato de uma experiência de uma investigação e de uma possível acomodação entre lógicas distintas sobre o que constitui ética em pesquisa com sujeitos sociais.

Nota

¹ Denominada Pesquisa GRAVAD, ela foi realizada por três centros de pesquisa: Programa em Gênero, Sexualidade e Saúde do IMS/UERJ, Programa de Estudos em Gênero e Saúde do ISC/UFBA e Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde da UFRGS. O grupo de pesquisadores compreende Maria Luiza Heilborn (coordenadora), Estela Aquino, Daniela Knauth, Michel Bozon, Ceres Victora, Fabíola Rohden, Cecília McCallum, Tania Salem e Elaine Reis Brandão. O consultor estatístico é Antonio José Ribeiro Dias (IBGE). A pesquisa foi financiada pela Fundação Ford e contou com o apoio do CNPq.

Referências

GIAMI, Alain. De Kinsey au sida: l'évolution de la construction du comportement sexuel dans les enquêtes quantitatives. *Sciences Sociales et Santé*, Toulouse, v. 4, n. 9, p. 23-56, 1995.

HEILBORN, Maria Luiza. Articulando gênero, sexo e sexualidade: diferenças na saúde. In: GOLDENBERG, Paulete; MARSÍGLIA, Regina Maria Giffoni; GOMES, Mara Helena de Andréa (Org.). *O clássico e o novo: tendências, objetos e abordagens no campo da saúde*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2003a.

_____. Estranha no ninho: sexualidade e trajetória de pesquisa In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (Org.). *Pesquisas urbanas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003b.

LE GALL, Didier. Pré-constructions sociales et constructions scientifiques de la sexualité. *Sociétés Contemporaines*, Paris, n. 41/42, p. 65-82, 2001.

QUESTÕES ÉTICAS DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA NA INTERLOCUÇÃO COM O CAMPO JURÍDICO

Ilka Boaventura Leite

A Ética está no centro do debate sobre os laudos periciais antropológicos. Pude perceber mais intensamente isto durante a pesquisa para a perícia que instruiu o Inquérito Civil Público, aberto em 1996 com o objetivo de descrever modalidades de usos e usufrutos das terras de Casca, situada no município de Mostardas, Rio Grande do Sul.

O laudo constituiu uma demanda do Ministério Público. Mas a pesquisa em Casca começou entre 1994 e 1996, quando coordenei um primeiro levantamento das áreas onde vivem descendentes de africanos nos três estados do sul do Brasil: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.¹ A pesquisa de campo estava focada nos “territórios negros”, abordagem iniciada por Rolnik (1987) em São Paulo e por Bandeira (1988) em Mato Grosso. No sul, os “territórios”, “núcleos” ou “redutos” avizinhavam-se com as “linhas” ou “colônias” dos descendentes dos imigrantes europeus, principalmente italianos e alemães.

Este levantamento gerou um processo de discussão sobre o reconhecimento oficial dessas áreas, como “remanescentes de quilombos” nos termos do Artigo 68 da Constituição Federal, principalmente pela ênfase dos depoimentos dos seus moradores quanto à necessidade de “arrumar os papéis” para ali permanecer e receber a atenção requerida do poder público. Durante as entrevistas, recebemos pedidos de ajuda dos grupos oralmente e também por escrito. No caso de Casca, por exemplo, além dos herdeiros, a própria prefeitura do município solicitou um laudo para subsidiar o processo de titulação das terras. Proveniente de uma doação feita a um grupo de ex-escravos, as terras permaneciam até aquela data sob vigência da cláusula de inalienabilidade do testamento, que impediu o seu fracionamento, e o desenvolvimento da comunidade, já que os herdeiros não tinham acesso às linhas de financiamento, feitas geralmente através de hipoteca.

Foi durante a pesquisa de campo e no contato direto e em diálogo com os moradores dessas localidades que percebemos tratar-se do lugar de permanência de famílias negras, vivendo ali através de várias gerações, com regras próprias de inclusão, uso e usufruto, constituindo direitos sucessórios passíveis de titulação definitiva, conforme apontou o dispositivo constitucional. A constatação da “territorialidade negra” e a conexão com as demandas dos moradores nos termos mencionados no artigo 68, de “reconhecimento dos títulos definitivos de propriedade”, levou-nos à discussão sobre a importância da pesquisa antropológica

como reveladora de situações passíveis de serem incluídas como um direito tal qual aponta a Constituição de 1988.²

O texto constitucional mencionado, por si só, já havia sido também fruto das intensas discussões trazidas dos movimentos sociais na década de 1970, incorporadas pelos intelectuais negros e amadurecidas nos debates entre ativistas, acadêmicos e parlamentares. Tratava-se, portanto, da possibilidade de reconhecimento e reafirmação de um *direito coletivo* – constituído pela posse de descendentes de africanos em áreas territoriais brasileiras, como desdobramento evidente do tipo de emancipação incompleta ocorrida no Brasil em um século de abolição do regime oficial de trabalho escravo.

Ao longo de mais de dez anos, pesquisas e levantamentos, como os que foram elaborados pelo NUER, confirmaram a presença e variabilidade dessas situações em outras regiões do Brasil.³ Após os primeiros títulos expedidos, esses núcleos populacionais negros foram se organizando em associações e reafirmando o seu pleito pelo título definitivo de propriedade.

Ao descrever este quadro complexo em que esteve inserida a perícia realizada em Casca, procuro evidenciar a formação de um amplo campo de interlocução envolvendo vários setores da sociedade e diversos profissionais: afrodescendentes, ativistas negros, intelectuais e acadêmicos, juristas, parlamentares, profissionais de diferentes áreas do conhecimento dentre eles o direito, a história, a arqueologia, a geografia, a agronomia e a educação.

Mas, de todos esses, foi o diálogo com o campo jurídico o mais intenso e complexo. O fato de o antropólogo colocar à disposição o seu saber, sua experiência de trabalho de campo e sua produção de etnografias para auxiliar os operadores jurídicos nesses processos de regularização fundiária, no reconhecimento da noção de direito dessas comunidades, não significou produzir julgamentos sobre processos conflituos que cabem ao campo jurídico, que é o setor que faz a intermediação de todos os saberes. A própria etapa de identificação do “sujeito do direito” vem sendo confundida com a capacidade ou possibilidade de o antropólogo emitir atestado sobre a identidade dos grupos.

O campo do direito tem requerido a antropologia pela importância que tem assumido o debate sobre as noções de direito que foram construídas por essas comunidades em um longo tempo de convivência e permanência nas áreas territoriais que estão sendo hoje cobiçadas pelos grandes grupos econômicos nacionais e estrangeiros. Setores organizados da sociedade têm se pronunciado pressionando o Estado para que este atue na proteção dessas áreas, como forma de garantir a existência dos próprios moradores antigos do lugar. Então, os laudos que vêm sendo

produzidos neste campo têm como objetivo o entendimento sobre essas noções de direito para auxiliar os juízes a arbitrar sobre disputas territoriais, um campo freqüentemente permeado por graves conflitos.

Ao entrar nessa discussão, eu me vi diante de uma série de questões éticas. O momento mais crítico neste sentido foi justamente no plano do diálogo com o campo jurídico. Os laudos, feitos pelos antropólogos, são solicitados dentro de uma demanda jurídica e de um campo conflitivo na sociedade civil, ou seja, uma demanda externa, onde existem diversos atores em questão. O laudo portanto, resulta de uma demanda externa, pelos quesitos elaborados para responder sobre esses conflitos. É uma demanda cheia de expectativas em relação ao trabalho do antropólogo: o que ele é capaz de identificar e de fazer. Então, nesse processo, curiosamente, em relação ao diálogo com o jurídico, os saberes e poderes de cada um. Há o poder e a autoridade do juiz de dizer de quem é ou não é o direito, quem pode ou não pode, quem vai ou não vai ter direito à condição pleiteada ou, neste exemplo, à terra reivindicada. O mesmo não pode ser esperado do antropólogo, embora sua voz seja importante na decisão do juiz. O trabalho de perícia antropológica envolve diálogo com este campo, já que o que está em jogo são, principalmente, direitos que foram histórica e culturalmente construídos. E neste sentido tudo se amplia: o diálogo não é apenas com o jurídico, mas abrange a sociedade e várias áreas de conhecimento, discursos, atores e interesses, por vezes antagônicos

Existe todo um conjunto de questões que derivam desta relação do antropólogo com o jurídico e que promovem uma reflexão sobre o nosso papel ético, sobretudo ao descrever os conflitos e os diversos atores. Há uma expectativa de que nós façamos esse *mapa do conflito* e que forneçamos os parâmetros e as balizas sob as quais os juízes vão tomar as suas decisões. Há, muitas vezes, durante esse processo, uma dificuldade de entendimento sobre o lugar efetivo do antropólogo. Então, lhe recaem responsabilidades que parecem criar uma confusão entre saberes, poderes e responsabilidades, a ponto de ser atribuído ao antropólogo um lugar de juiz, isto é, o papel de julgar e definir quem será beneficiado.

O outro aspecto a ser comentado se refere à interlocução com os outros campos de saber na situação de elaboração dos laudos. Quando o antropólogo é chamado para produzir um documento que informa sobre uma determinada condição, isto é feito em um campo onde já estava estabelecido o conflito e a presença de vários saberes. Cabe ao antropólogo, então, definir ou reinstaurar um lugar auto-reflexivo. Venho considerando muito profícuo o diálogo com os advogados, os historiadores, os geógrafos, os arqueólogos. Nesta oportunidade, inclusive, pude decidir melhor qual é a antropologia que venho fazendo e refletir sobre o seu papel nesse contexto.

Neste sentido, o campo conceitual torna-se muito importante, pois é ele o que se troca. Os antropólogos têm muitas vezes que apreender e domar o linguajar do campo jurídico com o qual não fomos muito familiarizados. O mesmo ocorre com eles em relação à linguagem antropológica. É bastante complexo situar o nosso saber específico dentro de um diálogo onde vários outros saberes lhe são confrontados, somados ou superpostos. Alguns aspectos técnicos foram discutidos exaustivamente no encontro ocorrido em Florianópolis que resultou no documento denominado “Carta de Ponta das Canas”. Vou mencionar os aspectos metodológicos: por exemplo, há exigência de trabalho de campo para um laudo? O antropólogo pode fazer um laudo apenas com as informações que obteve em sua pesquisa, sem voltar ao campo? Isso é uma questão ética para nós? Outro ponto se refere à estrutura do documento. Um laudo tem uma estrutura diferente de uma etnografia convencional? Existe a possibilidade de nós construirmos parâmetros para nortear esse trabalho a fim de que o laudo seja “uma peça técnica”, como os operadores jurídicos consideram? Até que ponto ele poderá servir de parâmetro para a construção de uma legislação, uma normatividade?

Portanto, o laudo é um documento de grande responsabilidade em seus desdobramentos políticos e sociais para a vida da comunidade em questão. É muito importante considerar o que o laudo deve conter. Por exemplo, grande parte dos laudos contestados é chamada de “laudos insuficientes” porque deixam uma série de dúvidas e lacunas e acabam fornecendo elementos para a parte oposta. Mas como adiantar sobre situações que não foram mencionadas no momento da instituição da perícia? A própria maneira como o documento é construído pode criar uma série de dificuldades no diálogo com o campo jurídico. Quando a linha de argumentação do laudo é reapropriada de uma outra maneira no campo jurídico, uma série de tensões pode surgir e nem sempre os efeitos são aqueles que os antropólogos previram ao concluir seu documento. Mas um laudo não pode virar um fóssil.

O acordo estabelecido para fazer pesquisa de campo em uma certa comunidade significa, muitas vezes, a criação de expectativas sobre a atuação do antropólogo na resolução dos problemas que estão sendo identificados. Em muitos casos, por exemplo, saímos do campo com a sensação de grande frustração: devemos nos limitar a exercer nosso papel técnico, dando o nosso parecer e encerrando aí a nossa participação? Há uma tensão entre esse papel do cientista e do ator político e deste cenário, deriva uma série de questões envolvendo ética.

A antropologia praticada nos laudos vem apurando seus métodos de pesquisa e conceitos na arena das lutas sociais. Sua bagagem teórica e empírica resulta da abordagem fundante que é a preocupação com a diversidade cultural, do desafio de pensar o lugar de povos indígenas na

sociedade brasileira, de uma forte interlocução com diferentes campos e setores da sociedade. Em seus primórdios, a antropologia brasileira considerada distante (e, na concepção de ativistas – por vezes, omissa) em relação aos problemas sociais descritos nas próprias pesquisas, mudou, sobretudo na década de 1990, fase de implementação jurídica dos preceitos constitucionais. Um novo leque de questões surgiu, intensificando as demandas por perícias, mas muitas pesquisas em desenvolvimento também resultaram em laudos. O arsenal interpretativo sobre as diferenças culturais, suas bases e fundamentos viriam aprofundar o debate sobre a existência de diferentes grupos étnicos no país, sobre os impactos dos grandes projetos de desenvolvimento para populações tradicionais, sobre o uso e a apropriação da imagem, do corpo e dos saberes de grupos humanos, entre outros. Essas e outras questões vão colocar o antropólogo no centro do debate sobre ética, independente do tema pesquisado.

Mas, é importante lembrar que a preocupação com questões éticas na antropologia não é exclusiva dos laudos. Ela já aparece desde a escolha do tema ou problema a ser pesquisado. Atualmente, quase todas as situações pesquisadas pelos antropólogos são passíveis de judicialização. Por exemplo, ao pesquisar uma festa em uma comunidade, o antropólogo pode descobrir que há uma questão que, a qualquer momento, vai demandar um laudo. Ou, pesquisando uma aldeia de pescadores, ele descobre que a comunidade está sendo agredida por determinado tipo de empresa. Uma discussão se inicia e este profissional é chamado para fazer um laudo sobre aquela situação. Hoje, qualquer tema de pesquisa é altamente politizado. Isto é, a qualquer momento essa etnografia pode se transformar ou se desdobrar em um laudo. O antropólogo está sendo chamado para discutir questões de ética em diferentes campos da cultura, dos costumes, das práticas consuetudinárias – o que significa, justamente, o encontro da reflexão sobre *cultura e ética*. Não é gratuito que esse tema seja tão crucial e importante para nós.

Percebo, também, que a politização da sociedade civil tem gerado desdobramentos na própria identidade dos pesquisadores na medida em que qualquer tema ou problema não é mais um simples exercício acadêmico, porque geralmente produz desdobramentos envolvendo *autoria* (aspectos subjetivos), *autoridade* (métodos e amostragem) e *especialidade* (pois está inserido em um campo de interlocução muito mais amplo). Um projeto de pesquisa que inicialmente se constituía em um simples exercício acadêmico, pode instituir um conjunto de questões que resultam em uma demanda por um laudo. Suspeito que isso não se relaciona apenas ao fato de a formação estar mais vinculada ao contexto político, mas também de estar ligada ao exercício da criatividade, das *abordagens interpretativas* que lançam o foco na própria subjetividade. Noto uma tendência, hoje, na escolha dos problemas e dos temas que

fazem parte dos dilemas do próprio pesquisador, desdobrando-se em um envolvimento pessoal e político com as questões identificadas como problema de pesquisa. É a partir daí, a meu ver, que as questões de ética começam e precisam ser discutidas. A politização e a subjetivação introduzem a questão da autoridade e transformam a escolha do pesquisador numa reflexão sobre a sua identidade e seu grau de envolvimento na pesquisa. Este envolvimento com o campo, conseqüentemente, leva a pensar sobre os termos desta aproximação, o consentimento da autoridade, o uso do conhecimento depois do campo e tal. Por outro lado, no contato com os entrevistados, instauramos perguntas e questões que estabelecem uma situação de transformação e de diálogo. Essas questões, em um primeiro momento, são questões dos próprios pesquisados mas também estes introduzem novas perguntas na pesquisa. Há um vasto campo de interlocução onde não é possível identificar a voz daqueles considerados como sendo os sujeitos privilegiados de análise.

O cenário onde os laudos periciais foram intensamente valorizados como instrumentos de conhecimento circunstanciado sobre os novos direitos envolvem freqüentemente populações tradicionais. Embora parecendo uma tarefa nova, os laudos têm recorrido invariavelmente aos procedimentos metodológicos clássicos da pesquisa antropológica, principalmente a etnografia. Alguém poderia perguntar: qual seria então a diferença entre um laudo e uma pesquisa antropológica para uma tese ou artigo? A resposta imediata que posso oferecer, baseada em meu próprio trabalho é que a diferença não estaria propriamente nos procedimentos de pesquisa, mas *nas condições de instituição da pesquisa* e no seu *produto final*, o relatório. Conforme nos definiu recentemente a jurista Ela Wiecko de Castilho, “o laudo é o resultado de uma perícia”. Acredito que ela esteja falando de uma pesquisa aprofundada sobre uma das partes de um conflito, em uma situação em que o juiz procura se instruir ao máximo para fazer o seu veredicto. Ao antropólogo é solicitado um parecer sobre um dos lados. O que está em jogo, portanto, é: a) Qual *a parte ou o lado* que será ouvido; e b) E qual é o *tipo de escuta*.

Um dos aspectos polêmicos sobre a direção da escuta é: poderá o antropólogo aceitar fazer um laudo para beneficiar um fazendeiro, uma empresa ou até um governo, ficando, portanto, na fronteira oposta à dos interesses das comunidades? O código de ética em vigor desaprova esta postura.

Também a questão da escuta aponta justamente para os supostos sujeitos do direito em questão, que, na maior parte das vezes é uma coletividade, um conjunto de pessoas ou famílias que vivem juntas, mas não necessariamente pensam igual e tem o mesmo projeto de vida. Quando o antropólogo escreve “eles”, “o grupo”, “a comunidade”, está reunindo

um grande número de vozes consonantes que apontam para uma tendência, não uma unanimidade. A autoridade do trabalho realizado pelos antropólogos nos laudos, sem dúvida, advém do atendimento aos pressupostos éticos que cercam este trabalho de escuta.

A questão da escuta nos dias atuais não é menos problemática e polêmica. Mas sem dúvida é nos laudos que o debate sobre ética propriamente se instala com mais vigor e onde parece concentrar-se com mais força. Trata-se, por exemplo, de saber quando e como se formam os consensos em cada grupo ou sociedade pesquisada, pois eles nem sempre existem e, em alguns casos, são conquistados a duras penas ou com base em métodos considerados violentos e desumanos. Este é o ponto em que a antropologia se situa entre o relativismo, o anti-relativismo e o anti-anti-relativismo.

Outro aspecto importante discutido na Carta de Ponta das Canas foram as políticas de indenização e as ações compensatórias. Este também é um item contemplado na demanda dos laudos. Os antropólogos deveriam sugerir: como aquela sociedade será indenizada em caso de prejuízo e quais serão as ações compensatórias a serem cumpridas? As sugestões de ações em políticas públicas devem entrar num documento, apontando para uma participação direta do antropólogo nas formas de intervenção estatal?

Quanto à gestão do mercado de trabalho, até que ponto caberá à ABA exercer qualquer tipo de controle sobre esses documentos que estão sendo produzidos? E quando isto se refere aos contra-laudos, à desconstituição de um saber por um outro colega do mesmo campo etc.? Segundo as experiências dos participantes presentes, há laudos sendo produzidos sobre violência contra a criança, bioética, patrimônio histórico e cultural, impactos sócio-ambientais, a identificação de terras indígenas, de comunidades indígenas e remanescentes de quilombo, à identificação de territórios tradicionais.

Assim, cada etnografia feita hoje pode se transformar num futuro laudo. Cabe perguntar: o que nós estamos produzindo? O fato de sempre recorrermos à etnografia marca fortemente a identidade do antropólogo. Agora, essa etnografia não é mais pautada naqueles moldes clássicos e românticos do século XIX. O lugar em que nós nos encontramos hoje na sociedade envolve uma imensa responsabilidade. Por exemplo, grande parte dos depoimentos nesta oficina de laudos mencionada foi exatamente sobre a solidão do antropólogo ao ser chamado para fazer um trabalho deste tipo, de estar em um campo com uma série de tensões e conflitos, ameaças de morte, questões que envolvem a vida das pessoas e a continuidade de uma comunidade.

Não podemos ser ingênuos ao pensar que os laudos não serão lidos exclusivamente como “peça técnica”. E não podemos deixar de refletir sobre este lugar de responsabilidade social do antropólogo. No momento em que depus o laudo sobre a comunidade do Casca no Ministério Público, na verdade, o trabalho estava apenas começando. O procurador me disse: “Agora você vai começar a ser chamada para responder pelo que está escrito no laudo”. Compreendi que só então o processo estava começando porque novas questões seriam colocadas, todas as pessoas identificadas seriam chamadas a depor e a coisa tomaria o rumo de embate decisório. Estando aí, o antropólogo é parte envolvida porque escreveu o documento. Hoje, o tema de pesquisa e o campo não são mais aleatórios.

Notas

- ¹ Pesquisa realizada pelo NUER. Participaram do projeto no Rio Grande do Sul os seguintes pesquisadores: Josiane Abruñhosa da Silva, Jaqueline Britto Pólvora, Reginete Souza Bispo, Rodrigo Venzon, Miriam Chagas, Waldir Pereira e Maria Helena Sant’Ana.
- ² Importante lembrar que o artigo aprovado passou a fazer parte das Disposições Constitucionais Transitórias, ficando sujeitas à regulamentação posterior.
- ³ Um dos levantamentos realizados foi o do ITESP que encontrou em São Paulo 22 comunidades negras rurais. Ver *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*, organizado por Tânia Andrade (1997).

Referências

- ANDRADE, Tânia (Org.). *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: IMESP, 1997.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LEITE, Ilka Boaventura Leite. *Comunidade de casca: territorialidade, direitos sucessórios e de cidadania*. Laudo antropológico para instruir o Inquérito Civil Público Portaria 13/19/MPF/PRDCRS, nov. 2000.
- ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras : (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro). *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 29-41, set. 1989.

ÉTICAS E IDENTIDADES PROFISSIONAIS EM UMA PERSPECTIVA COMPARADA

Roberto Kant de Lima

Em relação à ética e pesquisa de campo, eu tenho tido experiências diferenciadas nos três principais *loci* da minha atividade profissional como antropólogo. Essas experiências, fundamentalmente, colocam em questão as formas de identificação do antropólogo enquanto interlocutor, pois estas não dependem apenas dele, mas de um processo mais complexo de interação no campo de trabalho. Por sua vez, essas formas diferenciadas de interlocução me levaram a refletir sobre as diferentes configurações que o espaço público pode assumir e os reflexos distintos que elas têm sobre os processos legítimos de produção de verdades e de administração de conflitos.

Para ilustrar a perspectiva em que estou colocando este problema, vou dar alguns exemplos. O primeiro vem de uma pesquisa entre pescadores, na qual eu não conseguia me identificar como antropólogo porque ninguém sabia o que era isso e achavam que eu era fotógrafo. Eu tirava fotografias dos pescadores e de suas famílias, depois as distribuía e todos gostavam muito disso, porque geralmente as pessoas que os fotografavam não lhes davam as fotos de volta. Eu fiquei conhecido como Roberto, o fotógrafo. Só muito mais tarde, dez ou 15 anos depois, eles foram entender o que eu estava fazendo quando eu mostrei a eles o livro que resultou da pesquisa. Esse trabalho que escrevi tem servido, até hoje, para caracterizar a existência de uma “população tradicional” na área, apoiando reivindicações de associações livres de pescadores para constituição de seus direitos, inclusive à formação de reservas extrativistas de pesca oceânica.

O segundo exemplo, foi o meu livro *Antropologia da Academia*. Eu escrevi este livro antes de terminar a tese de doutorado e tive vários problemas por isso. Eu não havia avisado meus colegas e professores da Universidade de Harvard que eu escreveria o livro. Não fiz isso por maldade, mas por uma certa ingenuidade, porque não estava familiarizado com certas questões que, aliás, nunca haviam sido parte específica de minha formação, nem no Brasil, nem nos EUA. Neste mesmo livro eu dou um exemplo disso. Tendo ido a um seminário sobre Marcel Mauss, levei comigo o livro *Anthropologie et Sociologie*, uma coletânea de textos de Mauss com uma introdução de Claude Lévi-Strauss. Ao chegar minha vez de falar, todo “prosa”, saquei o livro e comecei a me referir a ele, que não estava traduzido em inglês, nem estava no programa do curso.

Isto aliás, era hábito aqui no Brasil, em qualquer das academias que freqüentei. Lá, causei um enorme mal estar, tendo sido impedido de continuar a minha exposição exatamente por isso: não estava combinado que íamos ler aquilo naquele dia e os meus colegas talvez não lessem francês...

O terceiro exemplo vem da pesquisa com a polícia e com o sistema judiciário. Eu era um dublê de antropólogo e de advogado (porque também sou formado em Direito) e foi muito difícil lidar com as duas identidades porque os atores é que resolviam o que eu seria a cada momento. Ora me chamavam de professor e antropólogo e ora me tratavam como se eu fosse um advogado. Eu não tinha o controle sobre a minha identidade. Quer dizer, suponho que as questões éticas no campo variavam, estivesse eu no papel de um advogado – de dentro do sistema – ou no de um antropólogo – de fora do sistema.

Essas experiências vão inspirar esta intervenção pois, na realidade, representaram oportunidades de contato com formas não-acadêmicas de construção do conhecimento e de produção de verdades, associadas a campos e identidades profissionais distintas. Eu não tinha consciência destas possibilidades. A primeira vez que percebi isso foi quando escrevi o meu primeiro artigo e mandei para uma revista de ciências sociais aqui no Brasil. O artigo chamava-se “Cultura jurídica e ética policial”, onde ética era definida exatamente como havia sido pelo Michel Foucault, isto é, regras elaboradas e aceitas, internamente, pelos grupos. Eu recebi dois pareceres de volta. Um dizia que o artigo estava bom, mas que eu não devia falar de ética policial, porque, afinal, no Brasil, polícia não tem ética, como eu, aliás, estava descrevendo. Então era melhor trocar para “práticas policiais”. O segundo parecer dizia que tudo aquilo era mentira, que nada daquilo acontecia porque na lei não estava escrito assim etc. Naturalmente, este parecerista era um jurista constitucionalista. Mas, no final, ele dizia que o artigo poderia ser publicado. Eu recorri do parecer e levou dois anos para que o artigo finalmente saísse na revista. Neste período, aprendi que o Direito e as Ciências Sociais, no Brasil, têm formas diferentes de produzir e legitimar a verdade. E aprendi também que os espaços públicos, onde essas verdades são construídas e esses conflitos são administrados, são profundamente diferentes. Atualmente, minha pesquisa tem-se focalizado em explicitar essas diferenças.

Em função dessas e de outras experiências, construí dois modelos que servem tanto para a produção jurídica quanto para a produção acadêmica: o modelo do paralelepípedo e o modelo da pirâmide. O modelo do paralelepípedo refere-se à questão da autonomia, do consentimento, do individualismo. Este modelo prevê uma sociedade ou um espaço público feito de elementos e indivíduos todos diferentes e

sempre em oposição e conflito. Para poderem existir, estes indivíduos inventam regras locais, consensuais e literais. Uma característica fundamental desse espaço público é que só é considerado legítimo e verdadeiro aquilo a que todo mundo tem acesso, isto é, o acesso universal à informação. Se uma informação não estiver disponível a todos, ela não é legítima.

Esse sistema funciona com algumas características do ponto de vista da validação do conhecimento: a presunção da inocência e o direito ao silêncio. Reza a tradição jurídica anglo-americana que, antigamente, se o sujeito era acusado, ele podia não dizer nada: era o exercício do “the right to stay mute”. Então, aqueles que o acusavam e os funcionários encarregados da justiça podiam provocar a sua morte, através da “peine forte et dure”, deixando-o congelar na rua ou colocando uma pedra em cima dele. Mas este suposto ofensor não era condenado e, assim, não podia ter seus bens confiscados. Já a partir do início do século XIX, quando o acusado não dizia nada, entrava um advogado no lugar dele e dizia “not guilty”, isto é, o silêncio corresponde à não-culpabilidade. Quando eu fico quieto, eu declaro que *não* aceito as acusações contra mim. Há esta associação entre silêncio e presunção da inocência. Esse sistema tem como corolário que tudo que é dito em público deve ser verdade. Então, é punido o perjúrio, ou seja, a mentira é punida como um crime porque eu posso ficar quieto, se eu não considero as acusações justas; mas, se eu falo, eu tenho que dizer a verdade. É assim que neste sistema se processam e se condenam políticos como nos casos do Watergate, Zipgate etc. Acaba não sendo provado o crime de que se acusou a pessoa originalmente, mas se prova que, em algum momento, ela mentiu.

A outra idéia desse sistema é que a verdade é sempre uma coisa consensual, fruto de um conflito de opiniões. Nesse sentido, fato e verdade (“fact” e “truth”) são sinônimos. Não há o que não seja verdade e não seja fato e vice-versa. A expressão brasileira “vou apurar a verdade dos fatos” é intraduzível em inglês. Nesse sentido, a forma de construção da verdade neste sistema é dialógica. Na nossa área, isto está representado pela *entrevista* e, na área jurídica, pela “examination”. Isto implica que os envolvidos concordem que aquele fato seja verdade e, conseqüentemente, a situação se define pela negociação. A verdade é criação consensual e não uma descoberta. Isso é muito importante do ponto de vista ético, jurídico e científico. A academia também funciona assim, já que as verdades e os fatos são aqueles consensualmente aceitos por ela. Como conseqüência desse processo de produção de verdades, elas são sempre válidas em um determinado local – seu universo de validade – e se aplicam literalmente e de forma igual para todos que participam daquele espaço – são universalmente aplicadas, portanto.

O outro modelo da pirâmide implica não só em uma desigualdade entre os segmentos que a compõem de maneira complementar – o topo é menor que a base – mas também uma desigualdade de autoridade vinculada à distribuição desigual do conhecimento. No paralelepípedo, a base é igual ao topo, e, no espaço público, teoricamente, toda a informação está homogeneamente distribuída. No caso da pirâmide, alguém sabe mais do que os outros: quem está no vértice da pirâmide tem uma visão do todo e muito diferenciada de quem está embaixo. Aqui, as regras são sempre gerais e se aplicam particularizadamente, necessitando de uma autoridade interpretativa para que seu significado seja conhecido. Esse sistema não considera justa a aplicação universal de qualquer regra porque os segmentos que o compõem são desiguais: quem sabe mais, logicamente, pode mais.

Esse modelo trabalha com a idéia da presunção da culpa e não pode incentivar a explicitação do conflito porque se essas partes resolverem se desentender abertamente quanto ao lugar que ocupam, essa pirâmide se destrói. Então, há sempre uma investigação sistemática dos conflitos existentes a fim de identificá-los e pacificá-los antes que eles atrapalhem o funcionamento do modelo. Já no modelo do paralelepípedo o conflito é a própria produção da ordem. Na pirâmide, o conflito desarruma a ordem e tem de ser identificado, julgado e suprimido imediatamente para que o sistema continue funcionando. O principal instrumento de produção da verdade neste modelo é o *interrogatório*. Os fatos já são conhecidos a *priori* e os sujeitos acusados são interrogados para que confirmem aquilo que já foi apurado e já é sabido. O “Martelo das feiticeiras” é o texto básico desse sistema inquisitorial.

Como o sujeito está sendo acusado de algo que já sabem que ele cometeu, ele tem duas opções: confessa, se arrepende do que fez e aceita a punição por ter feito aquilo de que está sendo acusado, ou mente porque “quem cala consente”: o silêncio está associado à admissão da culpa e não à inocência, como no modelo anterior. Aqui, ao contrário, o silêncio não é admissível como uma prova de defesa. Tanto é assim que no interrogatório do réu, o juiz diz que ele pode ficar em silêncio, mas o silêncio pode vir em prejuízo da sua própria defesa. Estas são palavras rituais do Código de Processo Penal. A verdade é construída de uma forma monológica, porque já se sabe das coisas antes de interrogar o réu para que confirme, ou não, aquilo que já se sabe. E se ele quiser alegar alguma outra coisa, cabe a ele provar o que alega.

Enquanto no outro sistema há um consenso sobre os fatos, sobre o que foi consensualmente admitido como “evidence” no processo e, após ser examinado, virou “fact”, aqui, só há indícios. Sobre esses indícios, não há consenso, mas as partes constroem duas teses que se opõem: uma ganha e a outra perde, é um sistema escolástico. E, nessa

medida, nunca há uma verdade consensual. Há sempre *uma* verdade e outra verdade, e uma não pode usar argumentos da outra porque, se usar, perdeu a luta, a causa. Esta é a chamada lógica do contraditório.

Diante disso, o nosso sistema jurídico trabalha tanto com esse sistema do paralelepípedo, que é o sistema da Constituição, quanto com o sistema da pirâmide, que é o sistema do Código de Processo Penal. E a nossa academia também, muitas vezes, mistura essas duas formas de produção da verdade. Assim, legitimamente, tanto na academia quanto no sistema jurídico, há dois sistemas de produção da verdade ou, digamos, dois sistemas éticos: em um é válido mentir, e no outro não; em um, é válido ficar quieto e, no outro, isto significa o consentimento da acusação. Então, são dois sistemas muito diferentes e presentes na lei, na sociedade e na academia. Esses sistemas produzem, ou são produzidos, por uma ambigüidade ética. É sempre preciso saber a qual sistema estamos, naquele momento, referidos, em cada contexto específico, para que não haja má interpretação de nossas atitudes. Nossas ações também podem ora ser baseadas no paralelepípedo, ora na pirâmide. Por exemplo, é muito comum os professores proclamarem que estão sempre referidos ao modelo do paralelepípedo, mas também podem, eventualmente, sem aviso, recorrer ao modelo da pirâmide, para reafirmar sua autoridade sobre os alunos: “manda quem pode, obedece quem tem juízo”.

Então, esta apresentação muito sintética e sucinta é útil para pensar a ética profissional, principalmente quando em contato com outras lógicas e com outros sistemas éticos, em especial, o modelo jurídico. Esta lógica tem características que não se apresentam de forma muito explícita ao modelo dominante de produção do conhecimento nas Ciências Sociais. Entretanto, ambos os modelos estão presentes em nossa sociedade em nossas profissões. Daí a importância de termos clara nossa opção ética, caso a caso...

ÉTICA DE PESQUISA EM EQUIPE MULTIDISCIPLINAR

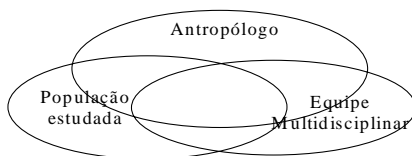
Ceres Víctora

Para abordar a questão da ética de pesquisa no trabalho de equipe multidisciplinar vou-me referir a duas experiências de pesquisa sobre saúde reprodutiva. Nos dois casos, eu e a equipe do Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS) da UFRGS, fomos procurados por profissionais de saúde para, através de pesquisa antropológica, ajudar a entender um fenômeno que envolvia saúde reprodutiva. E nessas duas situações me deparei com problemas éticos de várias ordens. Este artigo apresenta uma tentativa de sistematizar estas experiências.

As questões de ética, porque estão coladas nas relações sociais, permeiam todas as relações entre pessoas. É impossível abordar os elementos de todas as relações, portanto, proponho-me a lidar com alguns dilemas éticos que estão envolvidos em três “conjuntos” de relações. O conjunto que envolve mais diretamente as relações do pesquisador com os pesquisados, o conjunto que envolve as relações do pesquisador com os demais profissionais da equipe e o conjunto que envolve a interseção entre estes três atores. Estes conjuntos têm áreas de interseção e há dilemas éticos que se colocam nessas interseções.

Para fins didáticos, desenhei o quadro a seguir, a fim de definir o que quero dizer com os conjuntos de relações e as áreas de interseção entre eles.

Conjuntos de relações



Na primeira pesquisa, “Mulher, sexualidade e reprodução: representações de corpo em uma vila de classes populares em Porto Alegre”, fui procurada por profissionais de saúde de um Posto de Saúde Comunitária de uma vila de favela na Zona Norte de Porto Alegre. Lá, havia vários programas especificamente voltados à saúde da mulher, entre eles, um programa de planejamento familiar, no qual os profissionais ofereciam

gratuitamente quase todo o tipo de procedimento contraceptivo. Basicamente, os profissionais estavam se deparando com um problema que eles viam da seguinte forma: mulheres da vila procuravam o posto plenamente decididas a obter uma forma eficaz de evitar filhos. Mas, apesar dos grandes esforços da equipe médica em educação sexual e oferta de recursos contraceptivos, elas acabavam engravidando novamente, muitas vezes em um espaço de tempo muito curto, segundo estes profissionais. Na visão deles, as mulheres não cumpriam com as recomendações porque não tinham capacidade para entender o processo da reprodução, ou, apesar de recorrerem à consulta para evitar filhos, elas de fato não queriam evitá-los. Os médicos estavam frustrados, desestimulados, achavam que faziam muito para obter um retorno tão pequeno.

Nesse caso, eu tive acesso aos prontuários das mulheres grávidas registradas no Posto de Saúde e, munida dos endereços, iniciei minha pesquisa de campo e fui em busca destas mulheres para entender como se davam as decisões sobre contracepção. Nos primeiros dias, supus que não havia tido sucesso porque eu não encontrava os endereços que constavam nos prontuários nem tampouco as mulheres registradas no Posto. Isto aconteceu por vários motivos, como, por exemplo, a dificuldade para definir os endereços, já que, numa favela de ocupação ilegal ou eles são fictícios, ou os moradores mudam muito de casa. Em seguida, eu fiquei aliviada de não tê-las encontrado e ser, por este motivo, obrigada a abandonar a minha tática inicial de abordagem. Com isso, eu tive tempo para me dar conta que era impróprio obter a ficha daquelas pessoas e bater em suas portas dizendo: “Com licença minha senhora, eu peguei seu prontuário ali no Posto e vim aqui saber porque e como que a senhora ficou grávida”. Isso para não dizer eticamente incorreto, já que o termo “ética” ainda não era muito utilizado naquela época.

O primeiro problema que eu gostaria de apontar com este exemplo é que o contato com profissionais de outras áreas pode nos dar acesso a dados que têm um *significado* específico para eles, mas que têm outro *significado* eticamente impróprio para nós. Ou seja, as informações contidas no prontuário de um paciente são coletadas com um certo propósito e em uma situação de confidencialidade. Um pesquisador de fora toma estas informações como *dados de pesquisa* que não foram autorizados pelos sujeitos investigados para tais fins. Este é um problema do conjunto que envolve mais diretamente as relações do pesquisador com os pesquisados, mas também se situa no espaço de intersecção dos três conjuntos.

Ainda com relação ao Posto de Saúde e à população atendida, outras questões éticas se colocaram. Inevitavelmente, por estar na Vila e no Posto, eu ficava sabendo de muitas coisas. Por um lado, eu participava das reuniões internas e falava com os médicos e os outros profissionais do Posto sobre os pacientes; por outro lado, na Vila, eu ouvia muitas coisas sobre os

profissionais. Como antropóloga, eu queria transformar aquilo tudo em dados de pesquisa. Como pessoa (não que fosse possível dissociar estas duas esferas), eu tinha que ser extremamente cuidadosa para não revelar informações de um lado para outro. Além disso, sendo uma pessoa mais ou menos “neutra”, alguns profissionais comentavam coisas sobre seus colegas comigo. Este seria um problema do conjunto que envolve o antropólogo e a equipe multidisciplinar.

Também pertence a este conjunto o dilema do pesquisador saber informações ou segredos de pessoas ou procedimentos que, se não forem revelados, podem prejudicar alguém, mas que seria eticamente inconveniente revelá-los. Estes dilemas estão situados no conjunto do antropólogo e na intersecção com o conjunto dos informantes.

Não resta dúvida que, por estar em uma pesquisa multidisciplinar, as relações que mantive com médicos, enfermeiros, assistentes sociais, atendentes, psicólogas e dentistas do Posto foram fundamentais para a construção do meu trabalho, mas gerou ainda um terceiro tipo de dilema ético, próprio das relações pesquisador/equipe multidisciplinar. Embora em contato com programas de saúde, as pesquisas que eu desenvolvi não visavam uma aplicabilidade imediata. Ao desvendar os valores e as práticas relativas à reprodução nas vilas, eu não tinha a intenção de apontar um caminho de ação e isso era muito frustrante para os profissionais de saúde que me procuraram com “um problema”. É claro que eu não havia feito promessas de solução de problemas, mas eles me abriram as portas do Posto e o que eu lhes entreguei, ao final, foi uma dissertação de mestrado de 300 páginas que mostrava a lógica subjacente às questões reprodutivas na Vila. Sem dúvida, havia uma expectativa de que a minha ajuda fosse mais consistente. Porém, o máximo que eu poderia oferecer com o meu trabalho seria diminuir um pouco a ansiedade que tinham em solucionar o “problema da contracepção”. Pude apontar para o fato de que nem sempre este é um problema tão grande assim e que, quando se torna um problema, as pessoas tentam solucioná-lo com abortos. O que eu fiz foi *explicitar* o que já não era tanta novidade para eles porque muitas mulheres procuravam mesmo o posto para abortar.

A segunda pesquisa que eu gostaria de comentar é uma mais recente, desenvolvida por mim, pela professora Daniela Knauth, também do NUPACS, e por Maria Regina Britto, da Secretaria de Saúde de Porto Alegre. Neste caso, em 1997, nós fomos procuradas pelo Coordenador da Política Municipal de Controle de DST/Aids de Porto Alegre, também com um problema. Ao olhar o mapa da epidemia em Porto Alegre, observaram que havia uma região onde se concentrava um grande número de mortes por Aids e queriam saber basicamente porque aquela área de classes populares era mais atingida. Nós, então, fizemos um projeto de pesquisa, financiado pela FAPERGS, chamado “Aids e pobreza: práticas

sexuais, representações da doença e concepções de risco em um bairro de baixa renda em Porto Alegre”. O objetivo era entender os fatores que acentuavam, entre esta população de baixa-renda, a vulnerabilidade ao HIV.

A primeira questão foi explorar criticamente o perfil epidemiológico da doença a partir do estudo dos dados de notificação obrigatória da Secretaria de Saúde do município. Foi feita uma avaliação da qualidade dos dados contidos nas fichas de notificação de casos de Aids referentes ao município de Porto Alegre e, em especial, ao mapeamento topográfico dos casos de Aids da região estudada. Desse modo, com base no extensivo trabalho sobre as fichas de notificação de Aids, foi possível visualizar a alta prevalência da doença na região pesquisada e a importância do uso de drogas como fator preponderante de contaminação. Posteriormente, estes dados mostraram-se plenamente compatíveis com os dados da pesquisa qualitativa realizada pela nossa equipe.

Foi feito um levantamento sobre a forma como os dados da Secretaria de Saúde eram concebidos e registrados. Nos perguntamos se esta especificidade da região com maior número de casos de Aids devia-se a uma real mudança no perfil da epidemia em Porto Alegre ou se os dados eram decorrentes de modificações na qualidade do registro verificadas nos últimos anos. Houve uma ampliação dos serviços gratuitos de sorologia para o HIV na cidade e nos perguntamos o quanto isso favorecia o acesso da população de baixa renda aos serviços de saúde e, portanto, ao diagnóstico de Aids.

Além disso, sob o enfoque antropológico, nos dedicamos a compreender as representações dos moradores da área em questão sobre a Aids, sobre as formas de contaminação, sobre as pessoas contaminadas pelo HIV e sobre o impacto da alta prevalência sobre representações e práticas. Foram também investigadas as práticas sexuais correntes e o sentido atribuído às mesmas, procurando delinear quais eram os fatores associados ao risco de contaminação pelo HIV. Buscamos também compreender o significado de “risco” acionado por aquele segmento da população.

Identificamos problemas importantes no preenchimento das fichas de notificação, dos prontuários médicos e dos atestados de óbito, documentos que, muitas vezes, não continham as informações completas. Mas tais formulários, completos ou incompletos, *não* são anônimos. Era possível saber quem eram os doentes como também o médico que preencheu as fichas. Este é um dilema do conjunto das relações entre pesquisador e equipe multidisciplinar e também entre o pesquisador e o pesquisado porque implica a identificação de pessoas.

Na pesquisa de campo propriamente, surgiram os outros dois tipos de dilemas: aqueles próprios das relações pesquisador/pesquisado e do

pesquisador consigo mesmo, uma situação particularmente difícil. Embora as pesquisas antropológicas em saúde reprodutiva não visem nenhum procedimento físico invasivo, como coleta de sangue ou exames físicos de qualquer tipo, contêm um elemento de invasão por buscar entender representações e práticas sexuais de grupos específicos uma vez que inquire sobre procedimentos relativos à intimidade dos sujeitos investigados. A partir de entrevistas e observações, estas pesquisas podem desvelar informações íntimas ou práticas ilícitas.

Com as informações das notificações obrigatórias, nós construímos um mapa acumulado com os casos de Aids notificados na área da pesquisa, num total de 265 casos. E também um outro mapa que demonstrava os casos de Aids em usuários de drogas injetáveis na mesma região, num total de 103 casos. Considerando estes mapas paralelamente aos dados da pesquisa antropológica mais tradicional que realizamos no bairro, verificamos que a alta prevalência produz uma grande familiaridade com a doença – o que resulta, no dia-a-dia das pessoas, numa certa *banalização* e mesmo num certo *descaso* com o problema e com a prevenção da doença. Este talvez tenha sido o maior dilema ético experimentado pela equipe. Ou seja, como proceder se, para o pesquisador, está evidente uma situação de risco? Nossa orientação, neste caso, era de que os entrevistadores, por um lado, não se omitissem e, por outro, não se furtassem de informar ou mesmo acompanhar pessoas no que fosse necessário para diminuir essas situações de risco (consulta médica, testagem sorológica, procura por assistência social).

Além disso, no caso da pesquisa “Aids e pobreza”, nós tentamos antecipar os riscos próprios de cada bloco de relações e definir procedimentos éticos ainda na fase do projeto de pesquisa. Esta estratégia fica clara no quadro a seguir:

Etapa da pesquisa	Risco antecipado	Procedimentos éticos
1. Estudo sobre práticas sexuais da população estudada e suas representações sobre Aids	1. Desvelar informações íntimas e práticas ilícitas a partir de entrevistas com moradores da mesma área geográfica sobre práticas sexuais, drogas e aborto	1. Consentimento informado 2. Garantia de confidencialidade 3. Evitar entrevistar casais
2. Estudo das redes de relações das pessoas infectadas pelo HIV	1. Identificação das pessoas HIV+ 2. Possibilidade de denúncia de outros membros da rede 3. Indicação de práticas ilícitas	1. Identificação de pessoas através de um profissional da saúde com o consentimento prévio 2. Consentimento autorizado 3. Não-seguimento das redes de relações, mas reconstituição a partir da memória do indivíduo 4. Garantia de confidencialidade 5. Cuidado para que a presença do pesquisador não denuncie a condição do entrevistado
3. Análise das notificações de Aids	1. Garantia de anonimato da pessoa notificada	1. Formulação de procedimentos de melhoria nas formas de notificação

Para concluir, é fundamental pensar a questão da ética em cada etapa da pesquisa, desde a formulação do projeto até a divulgação dos resultados. Na fase do projeto, pela antecipação dos riscos, consentimento informado, aprovação do comitê de ética (quando houver); na fase de coleta dos dados, com a garantia de confidencialidade (não apenas formal mas na prática da pesquisa) e com a não exposição do informante ou das informações; na fase da análise dos dados, garantia da integridade da informação e de seu contexto; e na fase de divulgação dos resultados, com o controle sobre as informações a serem divulgadas ou omitidas, prevendo acesso amplo ou restrito para as mesmas.

Parte III

ÉTICA E ANTROPOLOGIA INDÍGENA

A DIFÍCIL QUESTÃO DO CONSENTIMENTO INFORMADO

Alcida Rita Ramos

Para a pesquisa antropológica com povos indígenas a questão do consentimento informado ganhou uma visibilidade sem precedentes com a publicação do livro *Darkness in El Dorado*, cujo autor, o jornalista estadunidense Patrick Tierney, dedicou mais de uma década a juntar material que provasse o comportamento antiético de alguns cientistas, dois dos Estados Unidos – o geneticista James Neel e o antropólogo Napoleon Chagnon – e um da França – o antropólogo Jacques Lizot –, para com os índios Yanomami. Mesmo antes de ser lançado, o livro já provocara uma comoção inaudita nos meios acadêmicos do mundo inteiro, mas, de modo superlativo, nos próprios Estados Unidos. O ano 2000, data da publicação, representou o inferno astral da comunidade antropológica daquele país. Deflagrou um enorme escândalo e pôs a descoberto uma série de acontecimentos, alguns deles já conhecidos dos etnólogos yanomamistas, que ficaram dormentes durante mais de 30 anos. Vale a pena determo-nos um pouco neste caso porque ele é muito pertinente para a discussão sobre consentimento informado.

James Neel, com sua equipe de pesquisa, foi acusado de haver feito experiências nos Yanomami com uma vacina inadequada contra o sarampo e que, em consequência, causou a morte de talvez milhares de índios. Isso teria acontecido em 1967, durante sua pesquisa custeada pela Comissão de Energia Atômica dos Estados Unidos, que pretendia investigar os efeitos em seres humanos de forte radiação, como no Japão pós-guerra, tendo os Yanomami, livres dessa radiação, como grupo de controle. Em polvorosa, a Associação Americana de Antropologia (AAA) promoveu debates e forças-tarefa com o intuito de reconstruir os eventos passados, mas, de modo geral, tentando salvar a reputação de seus cientistas. Relatórios e contra-relatórios ou diluíam responsabilidades ou ousavam tímidas críticas a condutas pouco éticas por parte de pesquisadores no campo. Desencadeou-se até um insólito debate entre defensores *hard-core* da “verdadeira” ciência que, segundo eles, não deve ser detida por românticas considerações de ordem “não-científica”, e os defensores *soft* da ética como componente obrigatório da empreitada científica, especialmente quando se trata de populações indígenas. Velhos antagonismos entre antropólogos rivais afloraram como num campo de batalha e levaram o debate à exaustão, continuando nos anos seguintes, mesmo depois que o desinteresse público e profissional praticamente enterrou os escombros do escândalo do *Darkness in El Dorado*.

Enquanto isso, um grupo de médicos brasileiros esclareceu que vacinas, embora possam ter efeitos fatais para os indivíduos que as tomam, não causam epidemias e que, portanto, Neel não poderia ser acusado de genocídio. O que restou então do escândalo original foi a falta de ética com que ele e seus comandados conduziram a pesquisa, lançando mão de suborno e declarações falsas para convencer os índios a dar-lhes sangue. Dezenas de amostras de sangue Yanomami acabaram em quatro ou cinco centros de pesquisa dos Estados Unidos e são hoje objeto de grande preocupação por parte dos Yanomami, mortificados por saberem que substâncias corporais de seus parentes, muitos já falecidos, estão em mãos de estranhos, ou seja, de potenciais inimigos.

A controvérsia gerada por *Darkness in El Dorado*, além do rancor profissional que criou, trouxe à baila discussões que há muito já deveriam ter sido feitas sobre ética na pesquisa, sobre a suposta neutralidade da “verdadeira” ciência e sobre os limites da responsabilidade social do pesquisador. Na série de seminários promovidos pela Associação Brasileira de Antropologia ao longo de 2001, ficou muito clara a grande diferença que existe entre a investigação genética ou biomédica e a pesquisa etnográfica, pois uma se faz em seres humanos e a outra com seres humanos e, portanto, projetos de pesquisa nessas duas grandes áreas de conhecimento devem ser avaliados por critérios próprios e não por normas supostamente universais que tendem a reduzir a lógica de uma disciplina à de outras. É, portanto, fundamental, que se reconheça a necessidade, como aponta Vilma Figueiredo (neste volume), de se tomar “cuidados especiais para que não se imponham como universais particularidades de áreas disciplinares, de segmentos de cientistas ou de grupos, religiosos ou leigos, que se arvoram o monopólio da moralidade e da ética”.

Extrair amostras de substâncias físicas, como sangue ou cabelo, interfere nas vidas e crenças das pessoas de modo muito mais profundo do que levantar mitos ou quadros genealógicos. É certo que muito dano pode ser feito a um povo apenas com lápis e papel, mas é preciso esmiuçar um pouco mais esta questão.

O próprio Napoleon Chagnon, que conduziu sua pesquisa etnográfica ao mesmo tempo que James Neel, não hesitou em praticar o que no seu país se chama “character assassination”, ou seja, destruição de reputações, ao publicar seu primeiro livro com o abusivo título *Yanomamö: The Fierce People*. Daí em diante, milhares de estudantes de cursos de introdução à antropologia nos Estados Unidos, e talvez alhures, foram alimentados com falsas e preconceituosas idéias sobre os Yanomami. Esse povo foi, sim, posto no mapa e obteve, sim, uma grande visibilidade, mas a um preço exorbitante, como o mais primitivo e violento da terra, comparável a uma horda de babuínos, como se expressou a

revista estadunidense *Time* ao resenhar o livro de Chagnon, já em 1976. Durante décadas, sem o saberem, os Yanomami foram objeto de sensacionalismo corrosivo, abusos de imagem e tentativas de políticas estatais destrutivas, tudo em nome de uma “ciência” que, passada pelo crivo da crítica antropológica, mal merece esse nome.

Pois bem, o caso dessas pesquisas entre os Yanomami ilustra magistralmente a dupla diferença que quero fazer aqui. Por um lado, temos a diferença entre o *em* e o *com* dos meios de pesquisa. Por outro lado, temos também a diferença entre as ações realizadas *in situ*, ou seja, no próprio campo, e *ex situ*, quer dizer, no laboratório ou gabinete de trabalho do pesquisador que, de volta a casa, analisa e escreve os resultados da pesquisa de campo para serem eventualmente publicados.

Enquanto a investigação genética de Neel envolvia a coleta de materiais biológicos, a etnográfica de Chagnon fazia a coleta de genealogias, de migrações etc. A primeira era neles, a segunda, com eles. Ambas trouxeram problemas para os Yanomami, porém em registros e níveis diferentes. No caso de Neel, o problema maior, embora não único, foi o ato *in situ* da coleta e subsequente retenção de matérias corporais. No caso de Chagnon, o problema maior, embora não o único, foi o ato *ex situ* de os representar de maneira extremamente pejorativa, fora de sua vista e de seu controle.

Temos aqui uma outra diferença no modo de fazer pesquisa biomédica e etnográfica. Se o etnógrafo quebrar, por exemplo, a etiqueta de sigilo dos nomes próprios, pode ter como reação imediata dos índios a recusa em fornecer esses nomes. Isso pode levar o pesquisador a reorientar o seu projeto sem, necessariamente, inviabilizar a pesquisa como um todo. Já no caso do geneticista, a recusa dos índios em doar seu sangue, saliva ou cabelo pode solapar completamente a pesquisa, ao menos com os recursos tecnológicos de que dispunham os geneticistas nos anos 60. Portanto, o controle que os índios podem exercer sobre essas pesquisas restringe-se à fase de campo.

E aqui surge ainda um outro problema, que é o diferencial de poder entre pesquisadores e sujeitos indígenas. É notório o fascínio que os índios têm por objetos manufaturados. Para nós até excessivo e algo inexplicável, esse gosto pelas coisas dos brancos tem com frequência posto os indígenas em franca desigualdade em contextos interétnicos. À primeira recusa de doar sangue ou de revelar segredos internos, pesquisadores pouco afinados com as coisas da ética não hesitam em inundar a comunidade com inusitadas quantidades de bens que comprem a cooperação nativa com a pesquisa. Pesa sobre Neel e Chagnon a acusação de que suas pesquisas foram realizadas à custa desse tipo de suborno, fato, aliás, que Chagnon torna explícito em seus livros.

A etnografia Yanomami feita por antropólogos no Brasil mostra claramente a importância vital do sangue e de outras substâncias no destino dos vivos e dos mortos e os problemas que a ausência de um funeral apropriado pode acarretar, principalmente, se substâncias corporais caírem em mãos inimigas. É por isso que os Yanomami ficaram tão perturbados ao saberem que o sangue de seus parentes era manipulado por estranhos completamente fora do seu controle. Pesquisas genéticas ou biomédicas, portanto, invadem a sensibilidade cultural de um povo, no próprio universo interno dos seus valores, ou seja, no contexto *in situ* da pesquisa.

Do ponto de vista indígena, o que importa é dar um destino digno à substância física de seus mortos, independentemente do que se diga ou escreva sobre o sangue coletado. Quer seja o próprio sangue ou linhas celulares produzidas em laboratório, o efeito sobre os valores indígenas é basicamente o mesmo. A questão paralela de direitos sobre lucros que empresas farmacêuticas possam vir a ter como resultado de pesquisas genéticas gera uma outra ordem de questões que não estão diretamente relacionadas com a integridade física ou cultural dos pesquisados, mas com a interface econômica com o mundo exterior.

Já no caso das pesquisas etnográficas, o produto da coleta de dados é feito longe da vista dos pesquisados e afeta diretamente, não o âmago dos valores indígenas, mas a sua relação com a sociedade envolvente. É o efeito *ex situ* da etnografia: descrições, análises, representações, hipóteses ou teorias elaboradas fora do contexto original de onde foram retirados os dados empíricos e que passam a ter uma vida própria, longe do controle dos pesquisados e, por vezes, dos próprios pesquisadores em casos de apropriação indevida de escritos científicos. Assim, por razões diferentes, tanto a pesquisa biomédica quanto a etnográfica estão sujeitas a considerações de ordem ética, embora, como diz ainda Vilma Figueiredo a esse respeito, “a ética jamais primou por resultar de consenso ou por gerar consenso.”

O “affair” *Darkness in El Dorado* deu novo alento à questão já levantada pela bioprospecção – e o sempre presente espectro da biopirataria – e hoje candente no mundo científico, incluindo a antropologia, que é o consentimento informado. Complexo como é, tem estimulado importantes reflexões sobre ética e ciência.

Para justificar o descaso pelo consentimento informado dos pesquisados usa-se muitas vezes o argumento de que é muito difícil, se não impossível, explicar o propósito de uma pesquisa, digamos, em genética, a uma comunidade que não fala a língua do pesquisador, ou, pior ainda, que as pessoas, de qualquer maneira, não entenderiam as complexidades do pensamento científico ocidental, mesmo em sua própria língua. Uma saída rápida e fácil é criar uma ficção que favoreça o trabalho

do pesquisador. Em *Darkness in El Dorado* temos um exemplo disso quando Chagnon explica aos Yanomami porque Neel quer o seu sangue: seria para curar suas doenças. Tal explicação está tão longe de refletir o espírito e a letra do projeto de Neel que nem como meia verdade se sustentaria.

Argumentos desse tipo de fato escondem ou a incompetência lingüística do pesquisador ou a sua indiferença pelo que os pesquisados possam pensar. A recente experiência dos Yanomami que, treinados em relativamente pouco tempo e em sua própria língua como técnicos em microscopia, passaram com sucesso nos exames nacionais e têm plena competência para diagnosticar casos de malária, desmentem tais explicações paternalistas. Eles sabem o suficiente sobre a etiologia ocidental da malária para desempenharem muito bem as suas novas funções. Não há, afinal, nada de misterioso e extra humano numa pesquisa científica que não possa ser traduzido para leigos, por mais simplificada que seja tal versão, nada que uma atitude honesta e a aptidão profissional não consigam fazer para satisfazer a legítima curiosidade dos pesquisados.

Mas, se suborno e falsas promessas são inaceitáveis, isso não quer dizer que a obtenção de consentimento informado seja um procedimento fácil e automático. Na verdade, ele traz mais dúvidas do que respostas. Por exemplo, quão informado deve ser o consentimento para assegurar que não haja coerção, por mais sutil que ela seja? Como é o consentimento construído no campo: é um mero protocolo instantâneo ou objeto de longas negociações? É obtido no dia da chegada, por exemplo, a uma comunidade monolíngüe, quando o pesquisador não sabe ainda balbuciar o básico ou meses depois, quando já tem um mínimo de competência lingüística? Pode ser verbal ou tem que ser por escrito? Um documento de consentimento assinado é garantia contra abusos? Quem deve regulamentar esse processo: a comunidade anfitriã, o país anfitrião, a associação profissional do pesquisador ou o governo do pesquisador? Levado às últimas conseqüências, o consentimento informado não inibiria e, por fim, não sufocaria definitivamente a pesquisa de campo? O que representaria a ausência de pesquisa para os povos indígenas e para a ciência?

A iniciativa, a princípio louvável, de se criar a Comissão Nacional de Ética na Pesquisa (CONEP), já em 1996, tem, no entanto, gerado outras tantas dificuldades para os etnólogos. Constituída por profissionais da área médica, a CONEP estabelece regras sobre consentimento informado que não diferenciam entre pesquisas em e com seres humanos, nem entre pesquisas *in situ* e *ex situ*, ignorando a grande diferença que existe, por exemplo, entre coletar sangue e coletar mitos. Autodeclarados avaliadores de projetos etnográficos, os membros da CONEP atribuíram-se o poder de vetar projetos sem terem a qualificação mínima para os avaliar.

A experiência nos diz que se é ruim com consentimento informado, é pior sem ele, mas se forem impostos à antropologia critérios destinados a geneticistas, por exemplo, corre-se o risco de levar a pesquisa etnográfica à extinção, principalmente nos casos em que os etnógrafos precisam de meses de aprendizado da língua local antes que possam comunicar-se com seus anfitriões com um mínimo de competência e explicar-lhes o propósito de suas pesquisas. Além das barreiras burocráticas adicionais que cria, a CONEP submete os etnógrafos à afronta de serem julgados por pessoas que não são seus pares.

Este lado perverso do consentimento informado é tão sério e põe em risco tantos projetos importantes que deveria tornar-se uma preocupação constante e objeto de ações concretas por parte da comunidade antropológica em geral e das associações profissionais em particular, como a ABA, sob pena de serem coniventes com o processo de destruição da etnografia indígena e, com isso, amputarem a capacidade dos antropólogos brasileiros para continuarem a desempenhar o seu papel de atores críticos e engajados com a justiça étnica e social.

ÉTICA E PESQUISA DE CAMPO¹

Silvio Coelho dos Santos

Minha intervenção nesta mesa tem como referência minha própria experiência profissional, destacando duas situações particulares: a de presidente da Associação Brasileira de Antropologia – ABA (1992-1994), e a de presidente da Comissão de Assuntos Indígenas – CAI (2000-2002).

Assim sendo, destaco que Roberto Cardoso de Oliveira (1992, p. 55-67), no artigo *Práticas interétnicas e moralidade*, publicado no livro *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*, trata dos Museus e dos valores éticos, abordando a prática dos Museus, hoje revista, de fazer coleções a custa da espoliação de bens indígenas, que tem alto significado para esses grupos, enquanto objetos sagrados. Refere-se, Roberto Cardoso de Oliveira, ao caso concreto de devolução pelo Museu Paulista de um machado ritual Krahó. Nesse sentido, o autor lembra que “o International Council of Museums estabeleceu em seus estatutos um Código de Ética Profissional. Esse Código [...] divide-se em duas partes: a primeira tratando da ética institucional; a segunda, da conduta profissional”. E na conclusão, ele enfatiza que

neste final de século, a questão ética tende a se impor como algo subjacente às noções de progresso e de desenvolvimento desde que vivamos num estado de direito, numa sociedade aberta e democrática. Um Estado e uma sociedade com essas características, e abrigo em seu interior uma diversidade de etnias, terá de abrigar igualmente o convívio com a diferença, o que significa dizer, aceitar o pluralismo cultural (OLIVEIRA, 1992, p. 62, 65).

Numa outra perspectiva, Paul Baran, em *A missão do intelectual* (1968), discutindo o que é um intelectual, formula uma interessante distinção entre intelectuais e trabalhadores intelectuais, ressaltando que “sob o capitalismo, o trabalhador intelectual é tipicamente o leal servidor, o agente, o funcionário, o porta-voz do sistema”. Em contrapartida,

um intelectual é, em essência, um crítico social, uma pessoa cuja preocupação é identificar, analisar e desta maneira ajudar a vencer os obstáculos que impedem a realização de uma ordem social melhor, mais humana, mais racional. Como tal, ele se torna a consciência da sociedade e o porta voz das forças progressistas [...] Por isso mesmo é, inevitavelmente, considerado um agitador e um incômodo (1968).

Em 1971, um grupo de antropólogos atuantes na América Latina reuniu-se em Barbados para participar de um Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul. Ao final, os participantes, entre eles quatro brasileiros, emitiram a declaração de Barbados “Pela Liberação

do Indígena”, onde destacavam as responsabilidades do Estado; das Missões Religiosas; da Antropologia; e do indígena, como protagonista de seu próprio destino. Especificamente sobre as responsabilidades da Antropologia, afirmava-se que “a Antropologia que hoje se requer na América Latina não é aquela que toma as populações indígenas como meros objetos de estudo, mas a que lhes vê como povos colonizados e se compromete em sua luta de liberação” (1971). E neste contexto ressaltava-se que é função da Antropologia

por uma parte, aportar aos povos colonizados todos os conhecimentos antropológicos, tanto acerca deles mesmos, como da sociedade que os oprime a fim de colaborar com sua luta de liberação; por outra, reestruturar a imagem distorcida que existe na sociedade nacional sobre os povos indígenas, desmascarando seu caráter ideológico colonialista (1971).

Assim sendo,

os antropólogos tem a obrigação de aproveitar todas as conjunturas que se apresentem dentro do atual sistema para atuar em favor das comunidades indígenas. Cumpre ao antropólogo denunciar por todos os meios os casos de genocídio e as práticas etnocidas, assim como voltar-se para a realidade local para teorizar a partir dela, a fim de superar a condição subalterna de simples exemplificadores de teorias alheias (1971).

No Brasil, no auge do autoritarismo, essa Declaração estimulou diferentes profissionais para o exercício do que se convencionou chamar, à época, Antropologia Comprometida. Em 1974, na UFSC, se conseguiu reativar a ABA, que hibernava desde 1966. Em 1976, em Porto Alegre, como consequência de um importante Seminário intitulado. “O Homem Índio Sobrevivente”, criou-se a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI). Esta Associação, em alguns locais, auto-denominou-se Pró-Índio. Em 1978, na PUC-SP realizou-se um memorável Ato Público contra a intenção governamental de fazer cessar a tutela indígena de forma unilateral. Em 1980, ainda em Florianópolis, realizou-se a primeira reunião entre antropólogos e advogados, tendo como objeto o tema O Direito do Índio. Esta reunião não só foi básica para a aproximação de antropólogos e advogados, como decisiva para o começo das discussões que levaram à elaboração dos dispositivos constantes do Capítulo sobre Os Índios, na Constituição de 1988.

Paralelamente, a ABA enquanto associação se consolidou. Um Código de Ética foi elaborado, nos finais dos anos 80, destacando “os direitos dos antropólogos e os direitos das populações que são objeto de pesquisa”. Neste Código, constituem responsabilidades dos antropólogos:

a) Oferecer informações objetivas sobre suas qualificações profissionais e a de seus colegas sempre que for necessário para o trabalho a ser executado;

b) Na elaboração do trabalho não omitir informações relevantes, a não ser nos casos previstos[...];

c) Realizar o trabalho dentro dos cânones de objetividade e rigor inerentes à prática científica.

A ABA tem também uma Comissão de Ética. Ela é integrada pelos três últimos ex-presidentes. No âmbito desta Comissão são discutidos e encaminhados os casos de possível quebra do Código de Ética.

A ABA, hoje, não é mais aquela associação de colegas professores que, nos anos 50 e 60, em número de 20 ou 30, reuniam-se a cada dois anos, para trocar impressões sobre seus programas de ensino e suas pesquisas. A ABA cresceu bastante após 1974, acompanhando a dinâmica conseqüente da instalação de diversos programas de pós-graduação no país. Hoje são mais de 1000 sócios. Há diversos antropólogos trabalhando fora das Universidades, atuando em ONGs, realizando consultorias ou ocupando funções em organismos governamentais. A Antropologia brasileira cresceu muito, diversificando seus campos de interesse. Não são poucos, portanto, os casos de antropólogos vivenciarem dilemas éticos. A observância ao Código de Ética da ABA, entretanto, tem sido um compromisso para a maioria absoluta dos associados.

Há crescente demanda, entretanto, quanto a questões práticas. Consultorias, elaboração de laudos periciais, projetos de educação e de assistência à saúde, populações vitimizadas pela implantação de “projetos de desenvolvimento” e intervenções voltadas para aquilo que o antropólogo imagina que é de interesse do “seu” grupo, como, por exemplo, a preservação florestal. Por sua vez, lideranças indígenas e órgãos governamentais desvalorizam o trabalho do antropólogo, fazendo exigências absurdas para admitir a presença do antropólogo no campo ou difundindo comentários (fofocas) que indis põem o antropólogo com a população escolhida para a execução do seu projeto de pesquisa. O antropólogo também aparece avesso ao fornecimento de receitas voltadas à atenuação das precárias condições de vida das populações objeto de seu trabalho. Incrivelmente, outras áreas acadêmicas aproximam-se da Antropologia em busca dessas receitas. Isto, parece-me, um dilema nos dias de hoje. Se por um lado temos profícuas experiências com a aproximação com advogados, por exemplo, de outro estamos recebendo demandas que não temos condições de responder satisfatoriamente, especialmente porque essas demandas pretendem exigir respostas prontas e acabadas.

As experiências acumuladas pelos antropólogos no trato de questões pertinentes ao contraditório jurídico, permitiram maior clareza sobre as dificuldades pertinentes à elaboração de um laudo pericial, em particular quanto às exigências necessárias ao convencimento do julgador.

Felizmente, a partir da reunião O Índio Perante o Direito (UFSC, 1980), que congregou pela primeira vez antropólogos e advogados, o jargão jurídico começou a ser melhor compreendido. Isto foi um desafio. Os antropólogos estão habituados a tratar com a docência e com a pesquisa, com rigor acadêmico. Porém lhes escapa as filigranas processuais, pertinentes aos prazos e à jurisprudência. De outra parte, os juízes necessitam de dados claros e objetivos para formularem seus julgamentos. Como os casos tratados pelos antropólogos são bastante diversificados, compreende-se melhor as dificuldades para se estabelecer generalizações que permitam clareza quanto aos caminhos a seguir.

Tratando-se de minorias indígenas ou afro-descendentes, a perícia antropológica pode estar vinculada a um processo judicial ou a um processo administrativo. No primeiro caso, a determinação da perícia pode ser dada pelo Juiz ou solicitada pelo Ministério Público. No segundo caso, a iniciativa é administrativa e, quase sempre, deflagrada pelo órgão oficial de proteção a Fundação Nacional dos Índios (FUNAI). Em princípio, é possível se identificar certas diferenças de qualidade entre a perícia judicial e a perícia (laudo) administrativa. No caso da perícia judicial, o contraditório jurídico é uma realidade que obriga o antropólogo a se preocupar com respostas aos “quesitos” estabelecidos ou por estabelecer, pelos advogados das partes envolvidas na demanda. A perícia determinada administrativamente quase sempre se vincula à identificação de terras tradicionalmente ocupadas, com vistas a sua demarcação. As tensões que ela provoca, entretanto, recomendam que o antropólogo deva ter claro que a discussão jurídica de seu laudo é iminente. Isto deve obrigá-lo à produção de um documento que no futuro efetivamente responda a diferentes interrogações, por parte de advogados e juízes, com objetividade e clareza. Ou seja, não se trata de fazer uma leitura sobre os fatos, a partir de um determinado quadro teórico-metodológico. Trata-se de produzir elementos que permitam a formulação de um julgamento.

A ABA, preocupada com essa mudança, especialmente para facilitar a compreensão do antropólogo a respeito da responsabilidade da produção de determinados documentos, especialmente documentos que tinham por objetivo o convencimento do judiciário, ampliou a aproximação com a área jurídica. Gostaria de destacar aqui, que nos anos 90, os trabalhos *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo* e *A perícia antropológica em processos judiciais*, publicados sob os auspícios da ABA, foram dois momentos dessa aproximação, onde as questões éticas, de uma forma ou de outra, estavam subjacentes a todas as discussões. A produção e publicação desses textos veio permitir a melhor elaboração de argumentos que seriam provas para um juiz, resultando no favorecimento das populações que estavam necessitadas de decisões, em especial no que se refere ao acesso à terra.

A “depuração” dos textos e a devida avaliação das informações advindas da História oficial são pontos fundamentais, além da consideração referente à tradicional falta de credibilidade jurídica da tradição oral. Outro importante destaque foi feito em relação à conveniência ou não de o antropólogo pronunciar-se sobre o destino imediato do grupo indígena objeto da perícia. Na verdade, não se trata de calar o antropólogo. Trata-se de se perceber que o perito não pode oferecer oportunidade para haver declaração de suspeição pelos advogados da parte contrária aos indígenas.

Destaque-se que é quase impossível a neutralidade e o distanciamento exigidos pelo judiciário. Pois a prática jurídica não contempla de forma positiva o tipo de envolvimento que o antropólogo tem com as populações que estuda. A declaração de suspeição do perito passa a ser, assim, uma possibilidade real. Isto, devido ao fato de que “a ação judicial seria o lugar institucionalizado para a produção da verdade”. Uma “profunda contradição” estaria, portanto, posta entre a profissão de antropólogo e a condição de perito.

Conforme lembra a inesquecível professora Aracy Lopes Silva, da USP, as diversas situações que o antropólogo vivencia, quando assume a elaboração de um laudo pericial, podem ser resumidas: a) a de cientista e trabalhador acadêmico; b) a de pesquisador de campo; c) a de militante; e d) a de profissional de uma profissão não regulamentada.

Na continuidade da análise, destaca a autora que o conhecimento produzido para o juiz não é “aplicado” mas é “aplicável”. E destaca que a eficácia do laudo na sua função de fornecer material de prova depende sempre de seu rigor em termos acadêmicos.

Sobre o laudo e o contra-laudo tenho feito algumas reflexões a respeito, admitindo que é possível e até necessário que um antropólogo faça o chamado “contra laudo”. É uma coisa meio complicada para eu colocar aqui, mas estou cada vez mais convencido que o nosso *metier* é uma profissão, que tem um número grande de profissionais (estamos passando de 1.000). A nossa entidade não pode ficar com aqueles pruridos muito típicos de pessoa que não quer se contaminar, não quer meter a mão na sujeira, para continuar pensando que a sociedade é asséptica. Temos que começar a pensar que temos situações em que é preciso admitir que um antropólogo possa aceitar sim, até motivado por condições financeiras, fazer um “contra-laudo”. O problema é que ele tem que fazer esse “contra-laudo” centrado em dados empíricos muito seguros ou seja, numa boa etnografia. E não necessariamente, *a priori*, precisa ser condenado pela comunidade antropológica por ter aceitado fazer aquele trabalho, pago por um fazendeiro ou por uma outra agência qualquer. Como se, *a priori*, ele já estivesse defendendo o lado que está pagando. Ele pode perfeitamente fazer o trabalho e confirmar o primeiro

laudo. É uma situação nova. Não sei até que ponto teremos antropólogos que aceitem essa tarefa, mas eu acho que nós vamos ter que encarar situações desse tipo.

Por fim, eu diria que para aquelas atividades que vão estar fora das universidades, relativas às consultorias, laudos ou Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatórios de Impacto ao Meio Ambiente (RIMA), realizados por profissionais que poderão não ter nenhum interesse em ser associados da ABA, mas que deverão ser passíveis de serem alcançadas pelo braço da Associação. No momento em que haja uma crítica pública, haja uma acusação de que tal profissional incorreu nisso ou naquilo, independente de ser sócio, tem que estar sujeito à censura ética da nossa organização.

Em síntese, o que eu quero colocar é que nós estamos diante de um problema complexo. Acho que nesse momento deveria haver um projeto de médio e longo prazo que o assunto fosse satisfatoriamente equacionado. Acho que vamos encontrar alguns encaminhamentos que se não forem adequados para assegurar uma visão mais clara, certamente vão permitir que compreendamos melhor essa complexidade. A tendência é de haver intervenções. Os antropólogos, por exemplo, para exercer o seu trabalho com indígenas dependem da formulação de um projeto, de levar esse projeto ao CNPq, à Funai e à comunidade, para que a pesquisa possa ser realizada. Enquanto esse antropólogo está sujeito a todos esses procedimentos, um outro antropólogo que trabalha em área urbana como uma favela, por exemplo, só depende do interesse, do apoio e do aceite da comunidade que ele vai estudar.

De outro lado, temos que referir, como parâmetro, que qualquer médico, qualquer advogado, em qualquer circunstância, pode, se for advogado, entrar em qualquer delegacia, independente da vontade do delegado; e o médico pode entrar em qualquer hospital, desde que seja uma situação de emergência. Ele tem credencial para isso e é respeitado. Enquanto nós antropólogos se quisermos entrar em uma área indígena, estamos sujeitos a um burocrata da Funai, que pode não permitir o acesso. Nessa mesma área, se a gente tomar como referência a situação das Terras Indígenas aqui do Sul do país, onde entra diariamente um número significativo de estranhos para fazer negócios com os índios, para vender mercadorias, e eventualmente para fazer algum tipo de assistência. De modo geral, todas essas pessoas, especialmente aquelas que estão com alguma atribuição pública, como assistência à saúde ou da área educacional não estão preparadas para esse tipo de atividade, ou não têm comprometimento com questões éticas que o antropólogo tem.

Tudo isso obriga a uma reflexão sobre o papel do antropólogo, sobre sua condição de pesquisador, que assume uma postura crítica. E sobre sua condição de cidadão, intelectualmente privilegiado e

capaz não só de propor uma leitura crítica sobre determinada realidade, mas de assumir uma proposta de intervenção. Cada vez mais, a meu ver, os antropólogos precisam enfrentar este dilema.

Nota

¹ Parte destas notas foram utilizadas como referência pelo Prof. Sílvio Coelho dos Santos, na abertura da Mesa Ética e Ciência, na IV^a ABA-Sul, nov./1993, Florianópolis. Outra parte tem sua origem no texto “Perícia antropológica, comentários” (SANTOS, 1994) e a terceira parte, tem origem nas observações do autor na Oficina “Ética e Procedimentos de Pesquisa”, realizada em Porto Alegre, em dez./2000.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Código de ética*. [198?].

ARANTES, Antônio A. et al (Org.). *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992.

BARAN, Paul. A missão do intelectual. In: _____. *Excedente económico e irracionalidade capitalista*. Buenos Aires: Pasado y Presente, 1968. (Cuadernos de pasado y presente, 3).

DECLARAÇÃO DE BARBADOS. *Simposio sobre a fricção interétnica na América do Sul*. Barbados, 1971.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Práticas interétnicas e moralidade. In: ARANTES, Antônio A. et al (Org.). *Desenvolvimento e direitos humano: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1992.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Perícia antropológica, comentários. In: SILVA, Orlando Sampaio et al. *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1994.

UMA TENTATIVA DE REVERSÃO DA TUTELA (E NÃO DE SUA SUPERAÇÃO)

João Pacheco de Oliveira

Esta é uma intervenção bastante limitada e dirigida. A discussão sobre a reformulação do Estatuto do Índio é evidentemente algo muito complexo, que comporta muitas dimensões que precisariam ser analisadas de maneira aprofundada. Existiram várias versões deste projeto de lei, anteriores e alternativas a esta, cujo relator é o deputado Luciano Pizzato. Há também um importante debate entre líderes e representantes indígenas, expresso em atas de reuniões ocorridas em diferentes partes do país e em documentos de algumas organizações indígenas, que certamente indicariam contextos ricos e imprescindíveis para a análise. Embora o nosso foco nessa mesa-redonda seja a versão atualmente em exame no Congresso Nacional, não podemos simplificar excessivamente o problema. Os comentários que farei irão incidir prioritariamente sobre dois aspectos: a definição de “comunidades indígenas” e os papéis e funções atribuídas aos antropólogos. Ambos, pela gravidade das repercussões que têm, precisam ser examinados atentamente pelos antropólogos e merecem um esforço convergente nosso em vir a oferecer, através da ABA, uma alternativa de redação melhor e mais consistente a pontos precisos desta minuta de projeto de lei.

Antes de entrar naqueles pontos específicos, faço uma breve consideração geral. O Estatuto do Índio pode ser visto como um instrumento prescritivo, um mapeamento político, regulador e propositivo do lugar que o índio deve ocupar na sociedade brasileira; em outra ocasião, em uma leitura que chamei de sociológica, já realizei essa tentativa de, mediante uma contextualização histórica, explicitar o seu eixo de racionalidade e discutir as formas organizativas que privilegia e impõe.¹ Na história das relações entre índios e Estado verificadas no Brasil existem outras peças similares, como o Regimento das Missões (1680), o Diretório de Índios (1757), o Regulamento de 1845 para o pós-independência, ou ainda o ato de criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (1911) ou a sistematização de suas diretrizes básicas (1928) para o período republicano.

Uma constatação inicial e bastante óbvia que resulta da leitura da versão atual do Estatuto em tramitação no Congresso é o seu caráter absolutamente singular, diferente de outros regimentos que definem a inserção do índio dentro da sociedade nacional. Evidencia-se o seu caráter híbrido e heteróclito em contraste, por exemplo, com as três propostas de Estatuto encaminhadas em 1991 pelo Núcleo de Direitos Indígenas

(NDI), pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (a primeira inclusive subscrita pela ABA). Tal como o substitutivo de 1994, trata-se de uma composição e costura entre dispositivos muito heterogêneos e que poderão ter resultados muito diferentes sobre o destino dos povos indígenas, sem que se expresse com clareza uma linha doutrinária sobre os povos indígenas.

Eu não vou aprofundar a discussão nessa vertente, mas não há como não estranhar o desequilíbrio na extensão e no detalhamento normativo das diferentes partes. O capítulo relativo à mineração em terras indígenas vai do artigo 59 ao 78, incluindo portanto 19 artigos, embora essa questão afete possivelmente menos de um quinto dos povos indígenas. Também são extensas as disposições sobre recursos hídricos, exploração madeireira e o estabelecimento ou sobreposição de unidades de conservação em áreas indígenas. No total, 35 dos 127 artigos cuidam exclusivamente do uso e serventia das terras indígenas para os não-índios! Isso certamente é indicativo da direção de onde provêm as pressões mais fortes sofridas pelos parlamentares e das preocupações que acabam por dominar o texto.

Há muitos anos viemos falando sobre o paradoxo da tutela, mecanismo sociológico de arbitragem entre interesses conflitivos que tanto serve para proteger os indígenas dos não índios (que é a sua dimensão consciente e solar), quanto para proteger os brancos dos indígenas (dimensão raramente desvelada mas igualmente eficaz e presente) (OLIVEIRA, 1988). Na minuta do projeto de lei que estamos agora analisando chega a haver um item que estabelece um limite máximo para o percentual de participação dos indígenas nos lucros resultantes de empreendimentos extrativos que funcionem em terras indígenas.

Ou seja, a adequação da Lei nº 6.001, conhecida como o Estatuto do Índio, datada de 1973, de teor claramente assimilacionista e viés autoritário, aos parâmetros instituídos pela Constituição de 1988, que não fala em tutela, parece ter sido interpretada não como uma possibilidade histórica de afastar o paternalismo e o clientelismo, que sempre funcionaram como a mola mestra (sociológica) do instituto (jurídico) da tutela. Ao contrário, o que ocorre é uma simples reversão da tutela, manifestada de modo duplo: por um lado, como uma oportunidade para fazer ascender ao primeiro plano aspectos ostensivamente lesivos aos indígenas e, por outro lado, na paralela atenuação das responsabilidades públicas quanto ao destino e bem estar dessa população.

Ao invés da extinção da tutela o que se verifica é a sua continuidade por outros meios, sob uma claridade lunar e plena de sombras, com muitas omissões e pouco glamour, como uma nova modalidade de geração de dependência e subalternidade.

Passemos então ao primeiro ponto, à questão da conceituação de “comunidades indígenas”. Durante o processo constituinte este foi um debate cuidadosamente evitado, para não abrir espaço para uma discussão muito complexa que poderia tornar ainda mais difícil a tramitação da proposta de capítulo. Assim, a Constituição de 1988 em diferentes pontos fala de “índios”, “populações indígenas” e “comunidades indígenas”, mas não existe nenhuma conceituação que não seja por meio das terras. As terras indígenas são definidas como terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, isto é, como aquelas que são utilizadas segundo os seus modos e costumes – o que é diferente, portanto, de terras imemoriais, que remeteriam de forma necessária à demonstração da antiguidade e continuidade da ocupação indígena.

A definição de comunidades indígenas, da forma como consta na minuta do projeto de lei, me inquieta extremamente. São definidas como “coletividades que se distinguem entre si e no conjunto da sociedade, em virtude de seus vínculos históricos com populações de origem pré-colombiana”. Essa definição, lamentavelmente, funciona como um Tratado de Tordesilhas em relação aos indígenas brasileiros, cristalizando uma divisão entre povos e culturas que têm sua ancestralidade reconhecida através de documentos e mapas coloniais e outros que não a têm. De forma ainda mais arbitrária que o Tratado, nem sequer teríamos unidades territoriais homogêneas. Em termos de direitos e perspectivas quanto à assistência teríamos que distinguir entre povos indígenas situados dentro de um mesmo estado da federação, algumas vezes dentro de uma região, com freqüentes inter-relações históricas e alianças contemporâneas. Seria o caso, por exemplo, dos Tremembés e Tapebas, ambos situados no Ceará, os primeiros mencionados por antigas fontes históricas, os segundos não, o que levaria ao reconhecimento de direitos de uns e à recusa das reivindicações identitárias dos últimos.

Cabe notar que eu não estou falando somente em relação aos indígenas do Nordeste – índios emergentes, ressurgentes, renascidos – que, para alguns funcionários da FUNAI seriam meras criações de missionários, antropólogos e ONGs. Eu estou falando de situações encontradas em todo país, inclusive na Amazônia. Situações que nós encontramos no Rio Negro, no alto e médio rio Solimões, em Roraima, no Acre, no Pará, em Mato Grosso, no Mato Grosso do Sul, em Minas Gerais, no Espírito Santo e no Rio Grande do Sul.

Parece-me uma necessidade absoluta que se passe a atribuir ao auto-reconhecimento o papel de critério central na definição de “comunidades indígenas”. A demonstração de vínculos históricos – a ser realizada num contexto de tribunal – entre uma população atual e uma população de origem pré-colombiana impõe ao estudo de reconstrução histórica de um povo indígena uma ordem de dificuldade que em poucos

casos poderá ser atendida. As fontes históricas não são neutras, o que foi salvo do esquecimento e preservado é porque de algum modo possuiu para os seus contemporâneos um aspecto memorável de evento, que deve ser lembrado pelas gerações vindouras. A história dos povos indígenas no Brasil é, salvo raras exceções, composta pelas atas da conquista, pelas crônicas da colonização e pelos atos da administração. É extraordinariamente perigoso circunscrever o reconhecimento dos direitos indígenas à existência de fontes coloniais, quando tais documentos em geral pretendem minimizar ou mesmo apagar os rastros da presença indígena na história do país.

O que seria uma definição mais correta de “comunidades indígenas” e que pudesse ser aplicada com menos riscos? Uma alternativa de definição melhor já havia sido formulada em comunicação apresentada durante o encontro realizado entre antropólogos e advogados, organizado pela ABA, em 1991, na USP, cujos anais foram publicados posteriormente, em 1994.² Ali se definia como sociedade indígena “toda coletividade que por suas categorias e circuitos de interação distingue-se da sociedade nacional, e reivindica-se como ‘indígena’ Ou seja, concebe-se como descendente de população de origem pré-colombiana” (OLIVEIRA, 1994, p. 126).

Na realidade, essas coletividades por se conceberem como populações originárias, não somente constroem sua identidade de um modo diferenciado, mas possuem igualmente uma sociabilidade que lhes é própria. Ou seja, é em virtude de se pensarem como populações originárias e autóctones que eles vêm a se constituir enquanto uma “comunidade”, configurando uma unidade sociológica distinta das famílias, grupos e pessoas isoladas que a compõe (em um processo que Max Weber chamaria de “comunalização” ou “comunitarização”). Não se trata de maneira alguma de uma opção identitária feita *in abstracto* (produzida de forma isolada, traduzida apenas em foro íntimo ou exclusivamente declarada em juízo), mas de um processo de auto-construção através das práticas e categorias sociais.

Tal exercício de demonstração da positividade pode ser feito por um antropólogo, como ocorre na questão da comprovação sociológica (isto é, mediante os usos e costumes) da tradicionalidade das terras habitadas pelos índios. Nestes casos o antropólogo joga o problema da definição de índio para o contexto contemporâneo e se apóia em seus métodos próprios de trabalho de campo, sem ficar refém exclusivamente dos fragmentos de uma documentação colonial que em geral foi produzida pensando exatamente em tornar secundária ou episódica a presença indígena na história do Brasil.

As populações indígenas, pelo mundo afora, se definem como populações originárias. Então, é melhor trabalharmos com essa

construção sociológica do originário, deixando de lado a preocupação com a demonstração histórica.

Isso não significaria de modo algum colocar a antropologia na contra-mão das doutrinas jurídicas, mas, ao contrário, estabelecer novas disposições legais que estejam de acordo com o saber jurídico mais recente. “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente convenção” (Convenção 169, da OIT).³ Portanto, “não é necessário que essas populações vivam ainda hoje fora do sistema de mercado, da malha fundiária ou das religiões ocidentais, mas que se concebam como descendentes de populações que assim viveram”.⁴

Passo ao segundo ponto, as menções que a minuta de projeto de lei faz quanto à participação do antropólogo no processo de identificação de terras indígenas.

Há uma ênfase desnecessária e equivocada – mas que, admito, já vem de decretos e portarias anteriores – quanto à dimensão histórica do trabalho do antropólogo. O texto caracteriza assim o trabalho do antropólogo como “estudos de natureza etno-histórica”, em vez de mencionar simplesmente “estudos de natureza antropológica”. Será que o nosso exercício de investigação é o domínio da etno-história? Embora eu sempre reafirme a importância de uma perspectiva histórica para o enquadramento dos fenômenos socioculturais, e tenha mesmo sublinhado a necessidade de uma “antropologia histórica” (OLIVEIRA, 1999), não vejo razão alguma que deva levar o antropólogo a abrir mão de sua ferramenta mais eficaz, o trabalho de campo. É através do uso de métodos e técnicas que lhe são próprios que o antropólogo conseguirá reunir dados positivos, que lhe permitam descrever e analisar de forma densa e coerente, as formas de sociabilidade, as estratégias identitárias e de uso e apropriação do espaço e dos seus recursos ambientais.

Nos últimos decretos e portarias relativos ao processo de identificação de terras indígenas já estava presente a idéia de que os procedimentos administrativos precisam ser precedidos de um olhar técnico que acolha e consagre as diferenças, tarefa que caberia ao estudo antropológico.

Ao ver a quantidade de artigos e dispositivos relativos ao uso por não-índios dos recursos ambientais existentes nas terras indígenas me parece que seria recomendável que a decisão sobre cada um desses usos fosse antecedida pela realização de um estudo antropológico, bem como de uma análise de impacto ambiental. Para não parecer que estou advogando em causa própria, dentro de uma visão corporativa e no interior de uma associação profissional, gostaria de lembrar que essas

são recomendações contidas no parecer da União das Nações Indígenas (UNI) do Acre, pedindo a obrigatoriedade da elaboração de estudos antropológicos e de avaliação ambiental em todo e qualquer empreendimento a ser implantado em terras indígenas, independentemente de seu porte. Eu acho que é uma medida prudente e necessária. É claro que isso cria um problema, considerando o reduzido número de antropólogos existente no mercado (o que está relacionado aos ritmos da formação universitária e dos cursos de pós-graduação). Mas eu não vejo outro meio de defender os direitos indígenas que não seja ampliando a intervenção dos antropólogos em tais pontos.

Há ainda outros questionamentos que precisam ser feitos ao projeto de lei aqui em exame quanto à necessidade de um saber antropológico na elaboração de propostas de demarcação de terras indígenas. Em um dos artigos é mencionado que um grupo de trabalho seria composto preferencialmente por servidores da FUNAI. Ora, a ABA sempre lutou para que as identificações de terras fossem feitas, sempre que possível, por pessoas que tenham conhecimento especializado a respeito daquelas populações. Algumas vezes estes especialistas são funcionários da FUNAI, mas essa não é de maneira alguma uma regra geral. Portanto, tal artigo deveria ser revisto.

Vejo também com preocupação a questão da indicação de um árbitro, a ser de comum acordo escolhido entre as partes (ou seja, índios e empresas). É uma situação difícil porque somente uma ou outra organização indígena no Brasil tem condições de dialogar, em par de igualdade, com interesses maiores (sejam governamentais ou privados). Assim, não vejo como prática rotineira a possibilidade de um árbitro vir a ser bem escolhido (segundo a perspectiva dos índios). A FUNAI e a Procuradoria Geral da República (PGR) devem ser informadas e acompanhar esse processo como um todo. Eu preferiria que houvesse também a presença de organismos idôneos da sociedade civil, bem como de representantes dos povos indígenas nesse processo. Porque me parece haver uma simplificação excessiva dos procedimentos administrativos e uma ingenuidade quanto aos mecanismos espontâneos de correção do processo, algo que contrasta radicalmente com a situação de tutela, com o mandonismo estatizante do discurso indigenista. Passar de uma retórica à outra não é de modo algum contribuir para a superação da tutela e o fortalecimento dos povos indígenas.

Termino com um último comentário. Aqui se fala em três níveis: o nível do índio, o das comunidades indígenas (aquela conceituação que eu sugiro que seja mudada) e o terceiro, das organizações indígenas. Cabe notar que “comunidades indígenas” não é sinônimo de “sociedades” nem de “povos”, algo que contemplaria efetivamente diferenças culturais e políticas, mas uma simples indicação de um objeto da administração

(seja essa uma aldeia ou um povo). As organizações indígenas, por sua vez, enquanto expressando articulações entre povos e exercendo funções de representação destes perante o Estado e as organizações não-governamentais, precisam ter uma capacidade de força, de imposição e de persuasão perante os elementos não-indígenas que pretendem utilizar as terras indígenas. Mas de organização indígena é do que menos se trata dentro dessa minuta de Estatuto, enquanto seria este, na verdade, o fator que poderia, associado com outros organismos estatais e não-estatais, garantir a possibilidade de defesa efetiva dos interesses indígenas.

Notas

¹ Vide OLIVEIRA, 1985.

² Vide OLIVEIRA, 1994.

³ Nota de Revisão (2003): Pelo Decreto Legislativo 143, de 20 de junho de 2002, a Convenção 169 foi ratificada pelo governo brasileiro. Decorrido o período de um ano, as disposições dessa Convenção são consideradas como acolhidas pelo *corpus* jurídico brasileiro, do qual passam a fazer parte integrante.

⁴ Parecer encaminhado à FUNAI, em 2001, intitulado “Os Caxixós do Capão do Zezinho”, posteriormente publicado no livro *Reconhecimento étnico em exame*, 2003. Nota de Revisão (2003): O trecho citado do parecer consta na p. 177 do volume publicado.

Referências

OLIVEIRA, João Pacheco de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o estatuto do índio. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.). As sociedades indígenas e o direito. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1985.

_____. Ensaio em antropologia histórica. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

_____. O paradoxo da tutela. In: O nosso governo: os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988.

_____. Os caxixós do capão do Zezinho. In: _____.; SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Reconhecimento étnico em exame*. Rio de Janeiro: Museu Nacional: LACED: Contra Capa, 2003.

_____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, Orlando Sampaio et al (Org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. São Paulo: ABA: Comissão Pró-Índio de São Paulo; Florianópolis: UFSC, 1994.

_____. (Org.). *Indigenismo e territorialização: rotinas, saberes e poderes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

ÉTICA E CIÊNCIA: COMISSÕES DE ÉTICA EM PESQUISA CIENTÍFICA

Vilma Figueiredo

Faço aqui algumas considerações sobre Comissões de Ética em pesquisa científica que não devem ser tomadas como posições da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), pois, enquanto sociedade científica, a SBPC ainda não se definiu sobre a questão.

Antes de começar, queria dizer que minha fala tem afinidades com o que foi dito sobre a antropologia estar superando sua fase de inocência. Acredito que as diversas ciências desenvolvidas no Brasil e, principalmente, a própria sociedade brasileira estão superando a inocência. Como nunca, anteriormente, vêm sendo assumidas multiplicidade de valores e interesses, diversidade sociocultural e diversidade científica; além disso, começamos a aparecer no contexto internacional com a nossa produção científica. Por outro lado, algumas das coisas que direi não vão estar em sintonia com pontos já levantados aqui; entretanto, é obrigação daqueles que se pretendem cientistas, levantar questões, fazer perguntas e ousar.

Quer como campo específico de estudo sobre bem e mal, certo e errado, bom e ruim, quer como lugar de afirmação de determinado conjunto de valores sobre outro, a ética jamais primou por resultar de consenso ou por gerar consenso. Pelo contrário, a relatividade histórica de valores em geral e, particularmente, de imperativos morais tem-se revelado através dos tempos e se imposto a culturas diversas.

As ciências sociais, desde que se constituíram como tal, tem-se ocupado em articular argumentos nessa direção e em demonstrar a fidedignidade de hipóteses sobre essa diversidade de valores e sua funcionalidade na constituição de bases sociais diversas.

Ocupando, então, um espaço de valores diferenciados e de interesses múltiplos, a ética, tanto na aceção de disciplina analítica, quanto como afirmação positiva de moralidades, implica uma forte dimensão política. É essa dimensão política, de valores e interesses em disputa, que dá à ética peso fundamental na caracterização de sociedades, camadas sociais e povos diferenciados.

Não há como fugir dessa qualidade elementar da ética, qual seja seu conteúdo político, a não ser que imaginemos uma homogeneização da humanidade que a atual globalização está longe de ser capaz de produzir. É por sua dimensão política que a ética tem sido capaz de contri-

buir para a convivência frutífera entre seres e grupos, quando nela se representam equilibradamente valores distintos e complementares; igualmente tem sido capaz de inspirar e justificar destruição simbólica ou física de seres, povos ou culturas quando determinados imperativos morais se impõem autoritariamente e, com exclusividade, passam a dominar condutas e relações sociais. A história é fértil em exemplos de um e de outro tipo.

No que diz respeito à ética em pesquisa, particularmente a Segunda Grande Guerra parece ser um marco diferencial, generalizadamente reconhecido como gerando a necessidade de disciplinar quer os procedimentos de geração de conhecimentos novos, quer sua aplicação. A crise moral em que entraram principalmente físicos envolvidos com o projeto atômico depois da explosão em Hiroshima – todos nós ficamos impactados com o drama do Oppenheimer – e as chocantes revelações de experiências sobre limites de resistência a dor em campos nazistas ilustram a relevância desse momento para decisões sobre a condução do conhecimento científico.

O próprio Conselho Nacional de Saúde brasileiro, ao apresentar a Resolução nº 196, que pretende lançar diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisa envolvendo seres humanos, em outubro de 1996, ancorase no pós-guerra quando evoca o Código de Nuremberg, de 1947, e a declaração dos Direitos do Homem, de 1948.

Os avanços científico-tecnológicos de décadas recentes, particularmente a informática e tecnologias de comunicação, o micro computador, e ainda a incorporação progressiva da automação na produção industrial e a biotecnologia trouxeram novas possibilidades e desafios quanto ao ampliado poder do homem na manipulação da realidade.

Em diversas partes do mundo, associações científicas de disciplinas distintas passaram, crescentemente, a formalizar códigos de ética a servirem de parâmetros para a atuação, considerada adequada, de seus profissionais. O atual quadro exige cuidados especiais para que não se imponham como universais particularidades de áreas disciplinares, de segmentos de cientistas ou de grupos, religiosos ou leigos, que se arvoram o monopólio da moralidade e da ética.

A SBPC não formalizou um código de ética próprio. Essa necessidade não se apresentou, até o momento, a seus Conselho e Diretoria, talvez pela característica multidisciplinar da sociedade, talvez por qualquer outra razão. As sociedades científicas disciplinares, em geral, formalizaram seus próprios códigos de ética. Possivelmente seja melhor assim.

Isso, entretanto, não significa que a SBPC vá se furtrar ao debate sobre a ética na ciência e em áreas particulares do conhecimento. Desse

modo, então, as observações que aqui faço, apesar de terem sido partilhadas com membros da diretoria, não constituem “posição oficial” da sociedade.

Quanto ao tema específico desta Oficina de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia, dois pontos merecem particular atenção: primeiro, o lugar institucional da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa; e segundo, a pesquisa envolvendo seres humanos, particularmente populações indígenas.

Quanto ao primeiro ponto, o lugar institucional da CONEP. Entende-se que avanços científico-tecnológicos em diferentes áreas da Biologia em tempos recentes criaram possibilidades, ainda crescentes, de manipulação de processos vitais. Cientistas e profissionais de campos ligados à saúde têm, em diferentes países, procurado criar normas reguladoras das atividades que lhes competem, tendo-se destacado, nesse aspecto, a atuação do National Institute of Health, nos Estados Unidos. De lá partiu a exigência, que, aliás, consta da Resolução 196 do CNS, de vincular financiamento de pesquisas e publicação de artigos à aprovação de projetos por comitês de ética.

Entretanto, os avanços recentes do conhecimento científico não se restringem a áreas afetas à saúde, o que, por um lado, leva a supor que, se há riscos de direcionamentos inadequados do conhecimento científico, eles ocorrem em múltiplas áreas e que pesquisas de diferentes disciplinas científicas podem envolver questões éticas. Por outro lado, não ajuda em nada ampliar o conceito de saúde para nele incluir meio ambiente e cultura, por exemplo. Pelo contrário, tal dilatação conceitual só contribuiria para aumentar o risco da homogeneização de valores que só favorece posturas autoritárias. Caso seja, de fato, desejável a instituição de uma CONEP, que a mesma seja multidisciplinar e de competência amplamente reconhecida.

A Resolução 196 do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde fala em multi e transdisciplinaridade e estabelece, para a referida Comissão, uma composição que deveria estar sujeita a uma crítica detalhada a ser ainda produzida. E, principalmente, tal Comissão deveria estar desvinculada do Ministério da Saúde ou de qualquer outro Ministério cujo campo de atuação evoque áreas científicas particulares.

Existe no país, instituído há relativamente pouco tempo com forte apoio da comunidade científica, um Conselho de Ciência e Tecnologia – CnC&T, presidido pelo presidente da República, integrado por membros de diferentes Ministérios e por representantes da sociedade civil, incluindo cientistas e industriais. A este Conselho deveria estar vinculada uma Comissão Nacional de Ética em Pesquisa. O que não soa convincente é a existência de uma Comissão necessariamente multidisciplinar abrigada

em um Conselho de área específica vinculado a um Ministério de competência tópica.

Quanto ao segundo ponto, a pesquisa envolvendo seres humanos, particularmente populações indígenas. Não há como deixar de estranhar a ausência de referência à FUNAI quando se trata de assuntos que envolvam populações indígenas. Nos documentos do CNS e da CONEP nada explícita consultoria ou participação da FUNAI. Sem absolutamente entrar em considerações sobre a natureza de posições e opiniões valorativas, não é concebível que um órgão de Estado incumbido de assuntos indígenas esteja ausente de regulamentações de instâncias de ética envolvendo populações indígenas. Igualmente causa estranheza a ausência da Antropologia, particularmente de antropólogos especialistas em culturas indígenas, na concepção e instalação de instâncias formais dedicadas a questões de ética em pesquisa envolvendo populações indígenas.

Provavelmente por conta dessas ausências, alguns equívocos merecem ser registrados na legislação atualmente proposta.

a) Em primeiro lugar, o elenco de áreas temáticas especiais, constante do item VIII.4.c da Resolução 196, inclui procedimentos e áreas de pesquisa – como fármacos, equipamentos não registrados no país, genética e reprodução humana – que não são absolutamente do mesmo nível de algo como povos indígenas. Caso populações indígenas mereçam algum destaque enquanto alvo de pesquisa científica, deveriam ser tratadas à parte;

b) Na Resolução 304 do CNS, III-1, mencionavam-se pesquisas que “envolvendo povos indígenas devem obedecer também aos referenciais da bioética, considerando-se as peculiaridades de cada povo e/ou comunidade” e “levando-se em consideração a promoção do bem estar, a conservação e proteção da diversidade biológica, cultural, a saúde individual e coletiva e a contribuição ao desenvolvimento do conhecimento e tecnologia próprias”. Nitidamente extrapola-se, aqui, a dimensão “saúde”, em seu sentido mais estrito, para incluir outras que são objeto específico de estudo de muitas disciplinas científicas;

c) Além disso, o conjunto de áreas temáticas especiais, mencionado no item VIII.4.c da Resolução 196, envolve disciplinas científicas e instituições várias e não apenas aquelas relacionadas à saúde; além da FUNAI e da Antropologia, instituições como a EMBRAPA e investigações ligadas a meio ambiente, apenas para citar alguns exemplos, deveriam estar incluídas;

d) Em entrevista concedida ao jornal *Medicina*, reproduzida pelos *Cadernos de Ética em Pesquisa* (julho de 1998, p. 12), o primeiro presidente da Sociedade Brasileira de Bioética e coordenador da CONEP

afirma que a Resolução 196, quando conceitua pesquisa em seres humanos, define “qualquer pesquisa que, individual ou coletivamente, envolva o ser humano de maneira direta ou indireta, no seu todo ou em suas partes”. Além de outras disciplinas, as Ciências Sociais estão, aqui, diretamente comprometidas;

e) A Resolução 196 cria, também, os Comitês de Ética em Pesquisa (CEP), a serem constituídos em instituições nas quais se realizem pesquisas envolvendo seres humanos, em composição variada a critério de cada instituição e contando com número não inferior a sete membros. Os CEPs devem ser registrados na CONEP, cujos membros são escolhidos a partir de listas indicativas por eles elaboradas;

f) Em julho de 1988, bem antes da Resolução do CNS do Ministério da Saúde, o presidente da FUNAI publica a Portaria 745/88 regulamentando ingresso de estrangeiros em área indígena para realização de pesquisas científicas, atividades missionárias e produção de documentário de qualquer natureza.

Esta Portaria, além de condicionar a autorização ao parecer favorável do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, institui Comissão multidisciplinar e multi-institucional, com representantes da FUNAI, da ABA, da ABRALIN, da SBPC, do CNPq e participação de qualquer outra sociedade científica quando a área específica estiver envolvida, com a finalidade de examinar e emitir parecer conclusivo sobre ocorrências que prejudiquem o bom andamento do trabalho científico nas áreas indígenas. A Instrução Normativa nº 1, de novembro de 1995, ora em vigor, mantém os fundamentos da Portaria de 1988, particularmente a exigência do parecer favorável do CNPq quanto ao mérito da pesquisa proposta.

Para finalizar, reiterando as competências específicas do Conselho Nacional de Saúde, claramente expressas já no artigo primeiro do Decreto 99.438, de agosto de 1990, que o regulamenta, devem restringir-se a área da saúde, como reza o item VII do mencionado parágrafo: “acompanhar o processo de desenvolvimento e incorporação científica e tecnológica na área da saúde, visando a observação de padrões éticos compatíveis com o desenvolvimento sociocultural do país”.

Evidentemente que disciplinas e pesquisas científicas da área de saúde têm fronteiras com múltiplas áreas do conhecimento, que precisam ser envolvidas na consideração que se pretende de padrões éticos, sempre que tais interdisciplinaridades estiverem em pauta.

Quanto à pesquisa em áreas indígenas, a contribuição de diferentes instituições e atores é indispensável na discussão e implementação de padrões éticos de pesquisa, destacadamente antropólogos especialistas em culturas indígenas, CNPq e FUNAI, além de representantes,

institucionais ou não, das demais áreas disciplinares e das comunidades envolvidas nas pesquisas. Também há que se destacar a inadequação da sujeição a instâncias vinculadas ao Ministério da Saúde de projetos de pesquisa em ciências que tradicionalmente investigam comunidades indígenas como a Antropologia e a Lingüística.

Nesta comunicação foram feitas considerações que deverão poder contribuir, espera-se, para a ampliação da discussão da ética em pesquisa em geral e da pesquisa em áreas indígenas em particular.

Gostaria de citar, ainda, um trecho de um texto de Marcelo Gleiser (2001), físico teórico. Ele afirma

A ciência precisa de liberdade para progredir. É difícil imaginar que idéias possam fluir em uma realidade cheia de obstáculos morais e censuras legislativas. A censura e a rigidez moral castram a criatividade mas não conseguem destruí-la. A pesquisa irá continuar, proibida ou não, do mesmo modo que jornalistas, músicos e cineastas continuam a trabalhar sob regimes de ditadura. Países irão adotar políticas diferentes: alguns mais liberais do que outros. Vejo o exemplo recente do Reino Unido autorizando a pesquisa com os embriões para buscar a cura de várias doenças. Portanto, fora laboratórios clandestinos, os cientistas podem sempre emigrar para países mais liberais.

É fácil criticar os cientistas pela sua ganância. Por esse apetite de querer sempre ir em frente, mas essa é justamente a força da ciência. Sem essa curiosidade, ela entra em estagnação. O que a sociedade deve exigir dos cientistas é um compromisso moral com a verdade, um franco diálogo, em que as repercussões das pesquisas são discutidas abertamente. É hipócrita culpar o inventor da pólvora pela morte de todas as pessoas em guerra. Somos nós que vamos à guerra.

Referências

GLEISER, Marcelo. Reflexões dominicais sobre ética e ciência. *Jornal da Ciência*. E-mail da SBPC, 25 mar. 2001.

Entrevista com Prof. Dr. Willian Saad Hossne, o primeiro presidente da Sociedade Brasileira de Bioética e Coordenador da CONEP. Reproduzida pelos *Cadernos de Ética em Pesquisa*, jul. 1998, p. 12.

OS ANTROPÓLOGOS E A LEI¹

Márcio Santilli

Está em discussão no Congresso Nacional a revisão da lei nº 6.001/73, o Estatuto do Índio. Já havia uma proposta, intitulada Estatuto das Sociedades Indígenas, aprovada há seis anos por uma comissão especial da Câmara dos Deputados, e cuja tramitação vinha sendo sistematicamente obstruída, por falta de interesse do governo federal. Agora, o Poder Executivo apresentou uma proposta alternativa, intitulada Estatuto dos Índios e das Comunidades Indígenas, o que precipitou a retomada das discussões a respeito.

Entre os vários aspectos relevantes da discussão, tem passado despercebida a questão que envolve o trabalho dos antropólogos. O atual Estatuto em vigor não faz qualquer menção explícita aos antropólogos ou aos laudos antropológicos (apenas mencionados em normas administrativas infra-legais, como decretos ou portarias) mas, a considerar a proposta oferecida pelo governo, esta situação vai mudar radicalmente. Há, nela, mais de uma dezena de menções expressas que, se aprovadas, implicarão no aumento da importância e da responsabilidade dos antropólogos no trato dos direitos indígenas no Brasil.

Apontamentos

A primeira menção diz respeito à produção de conhecimento antropológico sobre os povos indígenas. Consta do seu 22º artigo, que estabelece que não constitui ofensa aos direitos culturais indígenas “a reprodução de citação ou criações indígenas em livros, jornais, periódicos, artigos, teses, monografias acadêmicas, exposições e congêneres, para fins informativos, didáticos, de estudos científicos, inclusive antropológicos, análise, crítica ou polêmica”.

O projeto de lei em discussão passa a regulamentar os procedimentos relativos à identificação e demarcação das terras indígenas, havendo quatro menções específicas ao trabalho dos antropólogos. No caput do 49º artigo, se estabelece que as equipes técnicas constituídas pelo órgão indigenista para identificar terras indígenas deverão ser coordenadas por antropólogos. O seu parágrafo 4º especifica que o referido grupo técnico solicitará, quando for o caso, a colaboração de membros da comunidade científica para embasar os seus estudos. No parágrafo 6º se registra que todos os membros destas equipes deverão ter, sempre que possível, conhecimento específico sobre a comunidade indígena cuja terra será identificada.

O 53º artigo prevê uma novidade: os próprios índios ou o Ministério Público Federal poderão requerer a instauração do processo demarcatório, e o 54º artigo estabelece que, nestes casos, os requerentes deverão apresentar elementos comprobatórios da ocupação indígena da terra através de laudo antropológico lavrado por dois antropólogos.

Mas o papel do antropólogo é particularmente ampliado no que se refere às hipóteses de exploração de recursos naturais existentes em terras indígenas. No 62º artigo, que trata da publicação de edital de disponibilidade de áreas situadas em terras indígenas para a pesquisa e lavra de recursos minerais, o parágrafo primeiro prevê que este estará “apoiado em laudo antropológico e geológico específico, caracterizando a área como apta à mineração”.

No capítulo que se refere ao aproveitamento de recursos hídricos em terras indígenas, há quatro referências a “estudos antropológicos”. No artigo 79, II, se diz que o aproveitamento de recursos hídricos deverá ser precedido da “elaboração de estudos antropológicos e avaliação de impactos ambientais, analisando as interferências nas terras e comunidades indígenas”. O artigo 81 diz que o Congresso Nacional, para autorizá-lo, deverá considerar as “exigências” destes estudos. O artigo 85 prevê que “em caso de deslocamento permanente ou temporário de populações indígenas, a escolha da área deverá recair prioritariamente sobre uma que faça parte da cultura das populações afetadas, conforme ficar estabelecido nos estudos de avaliação de impactos ambientais e antropológicos”. O artigo 87 também requer estudos antropológicos prévios para a implantação de empreendimentos de energia elétrica.

O artigo 90, VII, prevê a “apresentação de laudo antropológico especificando as implicações sócio-econômicas e culturais para as comunidades envolvidas e as medidas para seu monitoramento e redução ou afastamento de efeitos negativos”, nos casos de aproveitamento de recursos florestais madeireiros por empreendimentos das próprias comunidades indígenas. Nos artigos 93 e 111, que tratam de exploração florestal e proteção do meio ambiente em terras indígenas, se prevê a introdução de tecnologias apropriadas do ponto de vista antropológico.

Há, ainda, situações em que não se faz menção específica, mas em que fica implícita a necessidade de laudos antropológicos, como no caso do artigo 113, que diz: “condenado o índio por infração penal, na aplicação da pena o juiz considerará as peculiaridades culturais do réu para fins de atenuação da pena”.

Questionamentos

Como se vê, promulgada a nova lei, o papel do antropólogo diante dos direitos indígenas mudará de escala. Já há atualmente polêmicas consideráveis em relação aos laudos antropológicos, que só tenderão a se ampliar. Este novo horizonte colocará em cheque o papel do antropólogo, que já é hoje responsabilizado pela morosidade nos processos de identificação e de demarcação das terras indígenas.

Esta perspectiva pressionará crescentemente a ABA, a Associação Brasileira de Antropologia, que não está institucionalmente formatada para dar respostas adequadas, e em tempo real, às novas demandas colocadas pela questão indígena. A partir da promulgação do novo Estatuto, as questões éticas relativas ao trabalho do antropólogo estarão muito mais presentes, sendo previsível que profissionais serão contratados por empresas interessadas na exploração de recursos naturais existentes em terras indígenas, exigindo o controle e o acompanhamento pela entidade, que será constantemente chamada a se posicionar sobre a capacidade e a qualificação técnica e científica dos envolvidos.

Na verdade, o problema não é novo, mas será muito mais efetivo. Se a ABA não puder se reformular institucionalmente para atender as demandas dos novos tempos, estará exposta a desgastes públicos.

Nota

¹ N.E. A pedido do autor, é preciso contextualizar este artigo. O mesmo foi apresentado no evento da ABA, em 2001 e torna-se importante circunscrevê-lo neste período já que as propostas de lei então discutidas não necessariamente serão retomadas, pois há novidades quanto a disposições legais específicas já aprovadas em outras leis e a promulgação da Convenção 169 da OIT, que impactam a discussão. No entanto, é bastante provável que a tendência de maior regulamentação legal (com implicações judiciais) quanto à atividade do antropólogo retorne à cena. Este artigo foi também publicado, na época, no *site* da ONG Instituto Socioambiental e sua republicação permitida pelo autor.

(<http://www.socioambiental.org/website/parabolicas59/artigos/antropologosealei1.htm>)

Parte IV

ÉTICA E ANTROPOLOGIA DA SAÚDE

ÉTICA DE PESQUISA E “CORREÇÃO POLÍTICA” EM ANTROPOLOGIA

Luiz Fernando Dias Duarte

Embora eu não seja um pesquisador voltado para a experiência direta das questões envolvidas no desenho desta mesa, fui convidado para o debate de Salvador¹ (e agora para esta Mesa) pelo fato de ter trabalhado com questões de saúde durante um longo período da minha carreira e ser esta uma das áreas em que mais intensamente se manifesta hoje o problema dos controles éticos da profissão. Aceitei esse convite por achar que o assunto é importantíssimo e por ter acompanhado alguns dos debates mais recentes a esse respeito, particularmente, da relação entre o controle do Ministério da Saúde e a atividade de pesquisa antropológica.

Apareceu, há pouco tempo, no noticiário eletrônico do SBPC, a carta de uma leitora investindo violentamente contra uma carta assinada por nossa colega Vilma Figueiredo, em que ela defendia que o juízo ético a respeito das pesquisas antropológicas não devesse ter o mesmo tipo de tratamento que o das pesquisas médicas. A referida leitora dizia que isso era um absurdo, que era inaceitável que uma antropóloga pudesse defender a posição de que algum assunto que respeitasse o humano não devesse ser julgado do ponto de vista da “saúde”, já que – segundo ela – sempre se trataria de saúde nas coisas humanas: fosse ela “física”, “mental”, “espiritual” ou “cultural”. Ela usava exatamente essas categorias – para minha grande surpresa, no que toca sobretudo a novidade de uma “saúde cultural” – e externava finalmente seu diagnóstico de que as pessoas que pensavam dessa maneira, para ela absurda, deveriam ser imediatamente submetidas a rápidos cursos de bioética (preventiva e corretiva, digamos assim).

Eu fiquei tão irritado com essa pequena nota que, embora não costume participar de polêmicas públicas desse tipo, enviei imediatamente uma réplica à nota explicando meu aborrecimento em ver uma manifestação de etnocentrismo tão violenta exposta de modo ingênuo num veículo científico. Ressaltava a violência contida no fato de que uma categoria tão culturalmente específica como a de “saúde” estivesse sendo amplificada, apresentada como um recurso de explicação universal de maneira tão grosseira. Enfim, fiz uma série de considerações tipicamente antropológicas enviadas para o jornal do SBPC e para a própria leitora, via e-mail. No dia seguinte ela me respondeu rapidamente, descartando a polêmica, dizendo que concordava comigo e sugerindo

que o conteúdo de sua carta tivesse sido truncado. Tanto melhor no seu caso pessoal – ainda que estranho. De qualquer maneira, considere sintomática essa experiência, quer ela expressasse ou não as intenções verdadeiras e últimas de sua protagonista, de uma atitude ignorante, inconveniente e abusiva da ideologia médica em relação às demais formas de compreensão dos fenômenos humanos, mesmo no âmbito da nossa cultura.

Lembro que, há alguns anos participei de um encontro de “antropologia médica” na cidade de Salvador, muito estimulante e que certamente marcou muitos dos antropólogos brasileiros que trabalham com saúde.² Tive a oportunidade naquele encontro, e certamente muitas vezes depois, de me insurgir contra a utilização da categoria “antropologia médica” no campo brasileiro, por considerar que ela nos subordinava excessivamente a dois pólos perigosos do nosso horizonte intelectual, com implicações severas para a liberdade da construção de um pensamento próprio e lúcido. Referia-me à ideologia da biomedicina, por um lado, e à ideologia norte-americana em geral, por outro; duas das formações mentais mais poderosas da cultura ocidental moderna. A biomedicina, por tudo o que ela constrói, elabora, institui e controla em relação ao conjunto de nossas vidas humanas desde o século XIX. E a ideologia norte-americana, por muitas das propriedades dessa variante dominante da civilização ocidental, já há algum tempo e certamente cada vez mais. Minha posição é de que a Antropologia como um todo (e particularmente a que se pode e deve fazer no Brasil) tem como uma de suas tarefas mais fundamentais resistir à ideologia médica e à ideologia norte-americana no que elas comportam de essencialmente antiantropológico: na primeira, o seu fisicalismo, pragmático, redutor, e, na segunda, o seu empirismo espesso, utilitarista, o seu intrínseco individualismo metodológico e o seu moralismo banal.³

Mais especificamente, em minha pesquisa em curso a respeito da psicologização no Brasil, tenho tido que lidar com os efeitos das transformações que foram impressas nos últimos anos à psiquiatria ocidental. O sistema psiquiátrico de classificação das doenças mentais, organizado desde o começo do século XX, foi totalmente ocupado pela DSM-III (e seus seguimentos), um sistema classificatório inventado e imposto pela psiquiatria norte-americana, com o apoio da poderosa indústria farmacêutica multinacional, e importado quase diretamente pela OMS para o interior da sua Classificação Internacional de Doenças.⁴ Esse evento tem provocado grandes transformações de âmbito internacional, no sentido de um reforço da interpretação biomédica, fiscalista, das perturbações físico-morais (as chamadas “doenças mentais”). Esse processo tem origens históricas e epistemológicas muito mais profundas e complexas, mas se nutre – neste momento – muito claramente dos impulsos oriundos do hegemônico segmento norte-

americano da ideologia biomédica ocidental, trazendo conseqüências gravíssimas para a prática médica e a organização das instituições médicas em tudo o que concerne às perturbações de um modo geral. O mais interessante é que a justificativa maior da revolução implicada nos novos critérios diagnósticos consolidados na DSM-III é a do seu “ateoricismo”, a disposição explícita em não levar em conta as figuras conceituais da tradição nosológica ocidental, mas se ater à imediatez dos fenômenos mórbidos. Não considerar os fenômenos de perturbação como passíveis de modelização etiológica, mas apenas de descrição fenomenológica, significa na verdade assumir uma determinada “teoria”: a do empirismo mais banal e ingênuo. A idéia “politicamente correta” de que se estava passando a simplesmente respeitar a realidade das coisas, recusando intelectualismos ultrapassados, é o ponto inquietante do processo, de uma perspectiva antropológica: a idéia de que possa haver algum tipo de percepção da vida humana que não passe pelas grades simbólicas, pelos sistemas de classificação cultural, tem como imediato corolário uma distinção objetivista entre “certo” e “errado”, entre “científico” e “não-científico”. A compreensão, a consciência dessa complexidade e relatividade da experiência humana, é fundamental para que as tecnologias do humano não sejam em geral excessivamente preconceituosas, etnocêntricas e redutoras. Essa é uma manifestação principal, um tanto retórica, mas que eu acredito dever balizar efetivamente algumas das nossas frentes de trabalho antropológico, mormente as que impõem o diálogo com tecnologias tão arrogantes quanto a biomédica. E com tanto mais razão agora, por força da subordinação descabida dos juízos sobre a ética na pesquisa antropológica a um sistema nacional coroado por um Conselho instituído no âmbito do Ministério da Saúde (e totalmente comprometido com a ideologia politicamente correta do “consentimento informado”).

Sei que a ABA está consciente e diretamente comprometida com essa discussão. Mas não sei se foram tomadas algumas providências mais práticas a respeito de rever, por exemplo, o modo pelo qual a organização desse sistema de avaliação de ética está sendo produzido no país. Apesar dessa consulta tão ampla, a mais de dez mil entidades – como se informou –, é possível que nós, a comunidade antropológica, a comunidade das ciências sociais, não estivéssemos suficientemente alertas naquela época para a gravidade do tipo de controle que iria advir dessa regulação federal maior.

Mas certamente agora já estamos advertidos e devemos provavelmente resistir de modo reflexivo a todo esse processo. Não se trata de fincar uma barricada, mas de resistir efetivamente por meio de uma reflexão sistemática, dentro de nossos próprios corpos acadêmicos e profissionais, a respeito dos desafios e das dificuldades da questão da ética de pesquisa. Como conciliar uma ética universal, inspirada pela

representação da pessoa livre, igual e autônoma intrínseca à ideologia individualista ocidental com o acesso a essas formas outras de ser pessoa que constituem o cardápio essencial da comparação antropológica? Pois somos portadores – em última instância – do mesmo etnocentrismo cultural de todas as outras culturas; pelo menos no sentido de acreditarmos que os valores subjacentes a nossa disposição de conhecer o outro através da pesquisa são valores que devem ser respeitados, pelo menos tanto quanto os que sustentam a disposição de estender universalmente os serviços (e as exigências) da biomedicina. E isto ao mesmo tempo institui nossa disciplina e nos autoriza a agir eticamente no mundo. Não se pode minimizar, porém, os paradoxos implicados nessa disposição, sobretudo no diálogo ou confronto com outros segmentos profissionais ou acadêmicos de nossas sociedades. A nossa resistência deve ser assim uma resistência altamente reflexiva, produzida paulatinamente em encontros como este e tantos outros, maiores, a se inserir numa malha abrangente e inclusiva.

Há alguns anos, orientei uma pesquisa em que a antropóloga fazia um trabalho etnográfico na seara da atividade médica, observando e analisando “cirurgias plásticas”. Ela entrevistou médicos, observou ambulatorios e clínicas, fez um trabalho de campo tanto no setor privado como no setor público (pois ambos fazem esse tipo de cirurgia). Ela foi muito longe em sua observação participante: conseguiu assistir a operações, acompanhar muito de dentro o processo todo da intervenção médica dos corpos envolvidos em cirurgia plástica. Como não faço antropologia médica por princípio, quer dizer, conceitualmente, e também pelo fato de que as coisas que pesquiso têm a ver com saúde, mas não estão diretamente subordinadas à medicina, à factualidade médica, eu não cobrei a atenção, na orientação desse trabalho, a todos esses novos dispositivos de controle ético formal. Inclusive, porque nem em toda parte esse sistema está implantado e aparelhado com a mesma coerência e universalidade.⁵ Com isso, certamente a pesquisa foi conduzida dentro da ética tradicional da antropologia: a da autorização dos responsáveis institucionais ou políticos mediante uma apresentação do objeto da pesquisa; a da preservação do anonimato dos personagens entrevistados/observados; e o compromisso com a observação empírica controlada, instigadora de uma interpretação heurística da experiência humana.

Tenho certeza, assim, de que a ética, no seu sentido mais geral, não foi violada nesse caso. A pesquisa não produzia nenhuma interferência física nas pessoas observadas; nem tão pouco podia induzir qualquer tipo de interferência moral, por não revelar a sua identidade. Foram assim preservados os aspectos fundamentais dos direitos individuais da cidadania ocidental – no caso, a liberdade e a privacidade –, com o respeito à integridade física do corpo e à integridade moral da condição social.

Isso quanto aos direitos individuais. Mas a pesquisa lidava também com instituições do campo da medicina. Os interlocutores da pesquisa eram dois: eram os pacientes como cidadãos, pessoas observáveis na nossa sociedade de um modo geral, mas era também o *establishment* médico, as clínicas, os hospitais, os procedimentos cirúrgicos etc. Há questões socialmente complicadas na realização das cirurgias plásticas, tanto no serviço público como no serviço privado: a da prevalência, por exemplo, dos aspectos comerciais em relação com os aspectos médicos, ou dos aspectos estéticos em relação com os aspectos funcionais. O trabalho de pesquisa, de algum modo, pode e deve revelar as propriedades fundamentais desse sistema social e as complicações e contradições, certamente, devem ser evidenciadas, tornadas visíveis para quem quer que leia seus resultados finais. Então, na verdade, havia um problema ético, mas não em relação aos seres humanos envolvidos, mas sim em relação a um segmento corporativo, profissional, institucionalizado da nossa própria sociedade. Ora, aqui se inverte a equação da “correção política”: somos nós que acreditamos que faz parte de nossa correta atividade reflexiva e heurística desvendar as condições em que se realiza a atividade institucional em qualquer cultura e sociedade, sobretudo quando possa envolver algum tipo de uso ou manipulação dos valores ou interesses “individuais”.

Essa dimensão também tem que ser levada em conta em termos do controle ético, formal, na medida em que é justamente esse segmento (observado nessa pesquisa, por exemplo) que mais claramente advoga por uma bioética, por um controle das suas próprias atividades. Porque, evidentemente, isso é necessário do ponto de vista de uma ideologia e de uma prática tão duramente interventivas quanto as da biomedicina. Então é excelente que – em função da presença fundamental que a biomedicina tem em nossa sociedade – haja uma bioética e que as práticas biomédicas sejam vigiadas por uma regulação coletiva de caráter “bioético”. Mas será que o olhar do antropólogo sobre a medicina deve estar regulado pelos mesmos regulamentos que a biomedicina se viu obrigada a impor sobre si mesma? Este é o ponto em que se impõe a dúvida sobre os limites e os modos pelos quais essas coisas vieram se colocando na administração federal nos últimos anos.

Esta é uma comunicação muito sumária dos desafios que nos espreitam nessa fronteira, apenas um exemplo fugaz das preocupações que emergem no âmbito da grave, delicada e ampla questão da relação entre uma antropologia dos fenômenos médicos e uma bioética. Trata-se certamente de uma problemática que não pode ser descartada. Na pior das hipóteses, ela terá servido para aguçar nossa consciência da necessidade de resistir a uma subordinação irrefletida aos movimentos ideológicos hegemônicos, sejam eles quais forem. Aqui e agora, no contexto da prática de uma antropologia no Brasil, essa resistência deve ser particularmente

consciente em tudo o que concerne o empirismo e o liberalismo ingênuo biomédico e norte-americano, bem expressos na ideologia dos controles “informados” ou “esclarecidos” a respeito da pesquisa.

Notas

- ¹ Oficina de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) sobre “Ética, saúde e direitos reprodutivos”. Mesa-Redonda sobre “Antropologia médica e bioética”. Salvador, Bahia. 25 e 26 de maio de 2001.
- ² 1 Encontro Nacional de Antropologia Médica, Salvador, 3 a 6 de novembro de 1993.
- ³ Tratei mais cuidadosamente do tema em um trabalho de crítica à leitura dos “antropólogos médicos” norte-americanos sobre a “doença dos nervos” (DUARTE, 1993).
- ⁴ Cf. RUSSO, 2003.
- ⁵ Uma avaliação de como funcionam esses conselhos de ética nas universidades públicas poderia ser útil. A ABA poderia promover, por exemplo, junto aos programas de pós-graduação, as bases práticas da Antropologia brasileira atual, algum tipo de enquete sobre o funcionamento local da avaliação ética (se os conselhos incluem, por exemplo, algum antropólogo ou apenas pessoal médico).

Referências

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Os nervos e a antropologia médica norte-americana: uma revisão crítica. *Physis: revista de saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 43-73, 1993.

RUSSO, Jane A. *Do desvio ao transtorno: a medicalização da sexualidade na nosografia psiquiátrica contemporânea*. 2003. Trabalho apresentado no Seminário Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras, Campinas, jun. 2003.

AS IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO CASO DA AIDS

Daniela Knauth

Falar em ética na pesquisa antropológica exige uma reflexão de ordem metodológica por, no mínimo, duas razões: a) o método privilegiado da disciplina; e b) a defesa do relativismo cultural. Em relação ao método – a etnografia –, diversas questões se colocam em decorrência do estreito vínculo que se estabelece entre pesquisador/pesquisado e em função da presença intensiva do pesquisador no campo. No que diz respeito ao relativismo cultural, deve-se atentar para que esta posição, que serviu para justificar o direito à diferença, não sirva, na sociedade moderna, para encobrir o desrespeito aos direitos humanos. O presente artigo objetiva refletir sobre as implicações éticas da pesquisa antropológica a partir do exemplo da Aids, visto que esta temática explicita uma série de questões de ordem ética para a disciplina.

As primeiras pesquisas sobre Aids dentro das Ciências Sociais e, mais especificamente, dentro da antropologia, surgiram a partir de uma certa demanda externa. Esta demanda provinha do meio médico, das organizações não-governamentais e mesmo de organizações governamentais, como o próprio Ministério da Saúde. Estes setores reivindicavam um maior conhecimento das questões relacionadas aos comportamentos e práticas sexuais implicados na expansão da epidemia. Temos assim um problema social que é transformado em um problema sociológico.¹ E o interesse do pesquisador pelo tema era dado, muitas vezes, em função de seu engajamento pessoal na epidemia, seja por pertencer aos então chamados “grupos de risco”, seja por ser militante dos movimentos sociais que tomaram a dianteira na luta contra a Aids, tais como o movimento *gay* e as organizações de apoio e prevenção à Aids. Este caminho que traz a temática da Aids para dentro da disciplina, coloca para nós uma reflexão sobre o papel da antropologia dentro da sociedade atual e também dentro das Ciências Sociais. Assim, partindo da minha experiência de trabalho com mulheres infectadas pelo vírus da Aids, pretendo levantar um conjunto de impasses e questões que se colocam, ao meu ver, para a disciplina como um todo e que estão intimamente relacionadas a uma reflexão sobre o papel da ética na pesquisa antropológica.

É impossível falar de Aids sem falar de sexualidade. Implica em falar de questões de ordem muito íntima a uma pessoa estranha, como

um antropólogo por exemplo, e isso é muito diferente do que falar sobre religião, política, futebol, áreas mais ou menos públicas. Assim, logo de início, há uma primeira questão ética: a garantia do anonimato dos informantes, tendo em vista que as informações reveladas ao pesquisador são da ordem do privado. A publicização dessas informações confidenciais ao antropólogo requer, no mínimo, sua contextualização e a preservação da identidade das pessoas.

Uma outra questão que a epidemia da Aids coloca à Antropologia de forma bastante veemente diz respeito aos aspectos éticos implicados tanto no processo de pesquisa quanto na divulgação e “usos” do conhecimento produzido. Um estudo antropológico pode ajudar, de fato, na prevenção e controle da Aids? Como podemos, a partir de nossas conclusões sobre valores, representações, formas de organização social, por exemplo, responder as questões que nos são colocadas pelos responsáveis pela elaboração de políticas públicas, pelos profissionais da saúde que trabalham com Aids? Que alternativas podemos propor? Será que realmente temos algo a dizer a este respeito?

Em pesquisas sobre pessoas contaminadas pelo vírus da Aids, as questões éticas se complexificam ainda mais. Como entrar em contato com as pessoas infectadas? Não basta simplesmente entrar numa comunidade e perguntar se conhecem alguém com Aids ou chegar com um prontuário e bater na porta da casa e dizer, “Eu gostaria de conversar com a senhora porque eu fiquei sabendo que a senhora tem Aids”. O desafio é garantir o anonimato das pessoas visto que a simples identificação do estudo com Aids já é uma forma de revelar um diagnóstico e pode acarretar conseqüências de ordem social bastante graves, como discriminação, perda de emprego, desconfiança em relação ao estatuto sorológico da pessoa. Garantir o anonimato não é simplesmente trocar o nome dos informantes, como costumamos fazer. Esta garantia deve ser dada na prática cotidiana do trabalho de campo para que a condição sorológica das pessoas não seja revelada, sobretudo frente às outras pessoas que desconhecem esta condição.

Isso se torna mais problemático ainda ao fazer uma etnografia, pois o pesquisador está presente freqüente e cotidianamente na vida e na casa das pessoas. Pela minha experiência de trabalho com mulheres soropositivas, percebo que a melhor forma de superar essa dificuldade é resgatar um preceito metodológico da antropologia, isto é, a garantia da qualidade da relação entre pesquisador e pesquisado, que permite que essa identidade do pesquisador seja melhor negociada naquele contexto. Em várias situações, eu era apresentada como assistente social, pois era a forma de a mulher com quem estava trabalhando justificar a presença de uma pessoa completamente estranha dentro de sua casa e, sobretudo, fazendo um estudo sobre Aids. Em outras situações, pela presença

constante, tornavam-me “uma amiga da fulana”. São estratégias para, de certa forma, satisfazer a curiosidade dos estranhos.

Uma outra questão que se coloca nesse contexto, onde, em geral, o contato com os informantes é feito através do médico, é a necessidade do trabalho interdisciplinar. Aqui, no caso, com todas as áreas vinculadas à saúde, tais como medicina, serviço social, psicologia, enfermagem.

Seja como conseqüência dessa interdisciplinaridade, seja pela urgência de controle da epidemia e dramaticidade da situação, o cientista social enfrenta muito concretamente a questão da intervenção. Não se trata de fazer uma antropologia aplicada, mas da demanda cotidiana em intervir em diferentes situações e problemas. Existem situações em que o pesquisador é chamado a intervir, seja pelos profissionais da saúde, seja pelos próprios informantes. Onde se coloca, neste contexto de pesquisa com pessoas portadoras de uma doença transmissível e letal, o famoso relativismo cultural, tão caro à antropologia, quando este pode ter implicações sobre a própria vida dos informantes ou de outras pessoas?

A pesquisa que realizei com mulheres infectadas pelo HIV não tinha nada de “aplicada”, visto que objetivava uma tese de doutorado. Entretanto, por diversas vezes, fui solicitada, tanto pelos profissionais de saúde quanto pelas próprias informantes, a intervir em determinadas situações. Se os antropólogos e cientistas sociais que trabalham, sobretudo, com grupos populares, já estão acostumados com essas demandas, sobretudo, de ordem financeira, no caso do trabalho com pessoas infectadas pelo vírus da Aids, essa intervenção é de uma outra ordem e adquire um caráter que, em determinadas situações, pode interferir diretamente sobre o diagnóstico da paciente e sobre o seu estado de saúde. Detemos informações que são fundamentais para a saúde das pessoas e que podem determinar suas vidas. Diversas questões dessa ordem se apresentaram no trabalho de campo. Por exemplo: o que fazer quando lhe forem confidenciais informações importantes para o acompanhamento psicológico ou médico da paciente, mas que o próprio profissional da área de saúde desconhece? No meu caso, eu sabia de pessoas que estavam num risco eminente de suicídio e o profissional de saúde não tinha essas informações. Então, o que fazemos? Fornecemos ao profissional de saúde responsável essas informações ou não? Há um outro caso que aconteceu com uma aluna minha que está trabalhando também dentro de um hospital. O tema dela era aconselhamento genético e ela acompanhava consultas médicas. Numa consulta, o casal e o médico tentavam diagnosticar o problema do bebê. Depois que terminou a consulta, ela foi entrevistar o casal separadamente e eles lhe revelaram a situação que ocasionou aquela má formação no bebê. Então, o ela deve fazer, dar um retorno para a equipe médica ou não? Ou, então, como responder a uma demanda de uma informante, como foi o meu caso,

que me pediu para contar seu diagnóstico ao parceiro, visto que ela não tinha coragem de fazer isso? O que fazer quando sabemos do uso incorreto de medicação? Eu encontrei uma pessoa, frente a uma gravidez não planejada, que desejava fazer um aborto, mas que, além de infectada pelo vírus da Aids, contava com recursos extremamente precários para realizar o aborto. O que fazer neste caso, portanto, se conhecemos as implicações deste aborto tanto para a saúde da própria pessoa quanto para outras pessoas que vão ser atendidas pela mesma aborteira? Que papel o antropólogo deve assumir? Cabe nossa interferência ou não? Ou, simplesmente, dizemos que não nos compete?

O antropólogo, pela priorização da qualidade da relação pesquisador-pesquisado que requer o método etnográfico, torna-se, conseqüentemente, confidente e cúmplice preferencial em várias dessas situações. Entretanto, no contexto da Aids, podemos acabar cúmplices da morte dos nossos próprios informantes. É o contexto de uma observação participante levada ao extremo, onde qualquer posição, tomada ou não, pode ter graves conseqüências. O contexto da Aids suscita esse tipo de reflexão porque as implicações da nossa posição podem ser bastante graves.

Não se trata aqui de questões de ordem meramente “técnica” (tais como diferentes técnicas de coleta e registro de dados), mas da vinculação entre metodologia e perspectiva teórica. Sabemos que a metodologia antropológica é a base epistemológica do tipo de conhecimento produzido pela disciplina, do olhar que esta lança para a realidade e do tipo de pergunta que se propõe a responder (Peirano). Se a antropologia tem alguma contribuição a dar à epidemia da Aids, esta só pode ser preservando sua metodologia e sua problemática. Assim, não se trata de utilizar esta metodologia nas investigações sobre a doença, mas sim de trazer para dentro da metodologia uma profunda reflexão de ordem ética.

Não são poucas as vezes em que os estudos antropológicos sobre a Aids se vêem confrontados ao impasse entre o “tecnicamente eficaz”, indicado a partir dos dados etnográficos e o “politicamente correto”, indicado pela defesa dos direitos humanos. A urgência e a gravidade da doença, bem como a rápida expansão da epidemia, exigem uma resposta “tecnicamente eficaz”. Por outro lado, a discriminação contra determinados grupos sociais (tais como os usuários de drogas, homossexuais, prostitutas, entre outros) e contra os doentes, demanda não apenas uma solução técnica, mas também política. Dessa forma, o antropólogo não pode se furtar da responsabilidade sobre seus achados, isto é, das implicações políticas que muitas das “soluções técnicas” recomendadas podem ter.

Uma das justificativas acionadas para que as Ciências Sociais não tenham um código de ética muito estrito (como o código de ética médica),

é o fato de que os cientistas sociais não trabalham com questões que impliquem diretamente na vida e na morte dos informantes. Mas com a Aids ou com o trabalho de campo na área de saúde, essas questões começam a se complexificar. Onde se colocam, nessas situações, a ciência e a solidariedade humana? Como ser solidário e ao mesmo tempo cientista? Como garantir a objetivação científica face à dramaticidade da situação? O pesquisador partilha dos valores da sociedade ocidental, tem as suas representações acerca de seus objetos de estudo e, por vezes, se identifica, com seus interlocutores. Mas como objetivar esses valores, a fim de manter um rigor científico, quando se trata da vida das pessoas? Como controlar a subjetividade envolvida na relação pesquisador-pesquisado? Como administrar o distanciamento do pesquisador nesse contexto? Passamos a ter que assumir responsabilidades. Por isso, esses questionamentos enfrentados na área da antropologia do corpo e da saúde devem ser tidos como questões metodológicas desafiadoras.

Em um nível mais abstrato, pretendo discutir que o próprio contexto da sociedade moderna impõe novas questões e exige uma nova posição das Ciências Sociais, em particular da Antropologia. Estamos colocados, hoje, entre uma visão relativista e a busca de valores universais. Assim como a diferença entre as culturas é uma evidência concreta, não podemos negar a existência ou, no mínimo, o desejo da existência dos chamados valores humanos, ou seja, valores universais. Se uma prática não se justifica de forma geral porque, simplesmente, ela só faz sentido dentro de uma cultura ou subcultura, esta prática também não pode ser avaliada fora da configuração na qual ela se insere. Essa problemática, evidenciada aqui através do exemplo da Aids, mas também presente em outros contextos de pesquisa, leva a repensar a posição das Ciências Sociais e da Antropologia diante da diversidade cultural concomitante à busca pela universalização de direitos e valores. Cabe também pensar o papel da Antropologia nesse contexto, perante as novas exigências colocadas pela sociedade atual. Nesse sentido, acredito que a Aids, pelas características de sua construção social e pela forma como surgiu na nossa sociedade, configura um contexto privilegiado para revelar elementos estruturais da organização da própria sociedade contemporânea e uma oportunidade importante para os antropólogos observarem as mudanças na relação entre ciência e sociedade e a emergência de novos atores sociais. Além disso, estes profissionais podem ajudar em um novo diálogo entre a produção do conhecimento e a demanda pelo uso desse conhecimento.

Por fim, gostaria de terminar esta reflexão com uma citação de Jean Benoist e Alice Desclaux (1996, p. 395, tradução nossa) a respeito do impacto da Aids sobre os pesquisadores que trabalharam sobre o tema:

Em torno desta doença [Aids] definiu-se uma nova relação ao “engajamento”, uma nova implicação dos pesquisadores. Tanto na análise das múltiplas relações dos indivíduos e dos grupos sociais ao Outro [...] como na prática da pesquisa de campo que funda seu métier, os antropólogos tiveram que passar de uma perspectiva que pode se permitir o distanciamento à uma confrontação direta, uma responsabilidade para com os doentes. Também para o antropólogo a Aids tem um valor de “crise”, crise que, tanto para o indivíduo como para o corpo social, redefine os valores e a natureza das relações fundamentais, introduz questões essenciais e suscita sua recomposição. [...] o distanciamento neutro, com a Aids não é nem possível e nem humanamente aceitável: é a implicação do pesquisador que se apresenta como necessária.

Nota

¹ Sobre as reformulações das demandas sociais em problemas sociológicos no caso da Aids, ver RAYNAUT, 1996.

Referências

BENOIST, J.; DESCLAUX, A. Pour une anthropologie impliquée. In: _____. (Org.). *Anthropologie et SIDA: bilan et perspectives*. Paris: Karthala, 1996.

RAYNAUT, C. Quelles questions pour la discipline? Quelle collaboration avec la médecine? In: BENOIST, J.; DESCLAUX, A. (Org.). *Anthropologie et SIDA: bilan et perspectives*. Paris: Karthala, 1996.

A IMAGEM E A ÉTICA NA ENCRUZILHADA DAS CIÊNCIAS¹

Carlos Caroso

A reabertura política brasileira a partir dos anos 80 resultou num processo de redemocratização e um novo despertar da noção de cidadania, na expansão dos novos movimentos sociais em defesa de minorias étnicas, sociais, sexuais, geracionais; essas e outras foram, sem dúvida, importantes conquistas. Simultaneamente às referidas ocorrências e mesmo em decorrência dessas, a questão ética na pesquisa científica vêm ocupando vários espaços e abrindo discussões sobre os direitos dos sujeitos da pesquisa e os cuidados a serem observados pelos pesquisadores. Tanto da parte da sociedade, quanto da academia, crescem as exigências éticas no que se refere à realização e divulgação dos resultados de pesquisas, aí incluído o registro e a divulgação de imagens.

É importante lembrar que a Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988, considera o uso de imagens da pessoa como parte dos direitos individuais de qualquer cidadão. Desde aquele momento, pesquisadores de campo que utilizam fotografia e filmagens em seus estudos tornaram-se mais sensíveis a esta questão. Suas ações agora já não são reguladas apenas pelos princípios éticos de sua ciência, às vezes limitados ao consentimento informado daqueles que se pretende fotografar ou filmar. Também passaram a envolver maiores cuidados com a divulgação dos registros, com o objetivo de preservar as identidades das pessoas, evitando expor situações delicadas do ponto de vista dos valores morais, religiosos, políticos, educacionais, de classe social, modéstia pessoal, traumas resultantes de estigmas individuais ou coletivos etc.

Em parte, garantem que os direitos das populações, grupos sociais e indivíduos que são sujeitos de pesquisas venham a ser assegurados, em última instância, pela legislação que compõe o ordenamento jurídico da nação brasileira. Por outro lado, os códigos e comissões de ética profissional, os comitês de ética acadêmicos, as exigências das agências financiadoras representam outra instância de controle ético na condução de pesquisas.

Entretanto, é importante observar que as mais importantes instituições governamentais de financiamento à pesquisa não incluem, entre suas exigências, parecer ético sobre projetos que apóiam. E, mais ainda, que grande parte das instituições acadêmicas não estabelece que os projetos dos seus docentes, pesquisadores e estudantes sejam

submetidos às considerações éticas de comissões organizadas para este fim. Ou, ainda mais grave, que grande parte dos projetos de pesquisa não inclui entre seus itens a discussão sobre ética no trabalho de campo, na coleta e utilização dos dados, nem na divulgação dos resultados. Desta forma, é comum que lugares e pessoas sejam claramente identificados pelos seus nomes, atributos reais, ou de maneira que se pode refazer o percurso até eles com base nas evidências fornecidas pelos pesquisadores. Essa, na realidade, representa uma das primeiras encruzilhadas éticas da prática antropológica, indecisa frente ao dilema do fornecimento da evidência de que os fatos apresentados são reais, e a não-exposição dos sujeitos da pesquisa.

Os outros na encruzilhada

Tomamos como exemplo de uma outra encruzilhada a discussão de Kleinman e Kleinman (1999) sobre a imagem do sofrimento reproduzida em uma fotografia que focaliza uma criança sudanesa, desnutrida, cambaleante, arrastando-se através de um campo aberto. O artigo é apropriadamente intitulado pelos autores “The appeal of experience; The dismay of images: cultural appropriations of suffering in our times”. O texto é construído em torno desta imagem que se tornou mundialmente conhecida por ter sido agraciada com o Prêmio Pulitzer, destinado aos destaques fotográficos no jornalismo (feature photography). Kevin Carter foi o fotógrafo *free-lancer* sul-africano laureado, vindo a cometer suicídio pouco tempo depois.

Como Carter capturou a imagem, que nas palavras do jornalista Scott Macleod, “fez o mundo chorar”? O que aconteceu após sua divulgação pelo New York Times que, em busca de fotografias sobre o Sudão em guerra civil, a comprou e publicou na sua edição de 26 de março de 1993? Como a divulgação daquela imagem pode ter interferido no sofrimento das pessoas submetidas aos horrores da guerra e da fome no Sudão? Estas perguntas são semelhantes às que nos fazemos quando pensamos na ética do uso da imagem etnográfica ou qualquer outra informação que obtemos quando realizamos nossos trabalhos como antropólogos de campo.

Vamos iniciar nossas considerações sobre a primeira questão, tomando o relato contido no artigo publicado por Macleod no *Time Domestic*, edição de 12 de setembro de 1994, cujo título e subtítulo são “The life and death of Kevin Carter: visiting Sudan, a little-known photographer took a picture that made the world weep. What happened afterward is a tragedy of another sort”. Em um primeiro momento, gostaríamos de apresentar a maneira como a foto foi obtida por Carter e a reação ao prêmio que recebeu para, num segundo, discutir os outros aspectos envolvidos.

[...] Imediatamente após o avião aterrisar na vila de Ayod, Carter começou a fotografar as vítimas da fome. Buscando alívio da visão da massa de pessoas morrendo de inanição, ele caminhou para o campo aberto. Ao ouvir um choro débil e agudo avistou uma garotinha caminhando em direção ao centro de alimentação. Ao se agachar para fotografá-la, um abutre entrou no seu campo de visão. Com cuidado para não assustar o pássaro, ele colocou-se em posição para obter a melhor imagem possível. Posteriormente ele disse que esperou aproximadamente 20 minutos, desejando que o abutre abrisse bem suas asas. O abutre não o fez. Depois de ter fotografado, ele espantou o pássaro e olhou enquanto a pequena menina continuava sua luta. A seguir ele sentou-se debaixo de uma árvore, acendeu um cigarro, conversou com Deus e chorou. “Ele caiu em depressão logo depois”, Silva [um companheiro de jornada] relembra. “Ele repetia que queria abraçar sua filha”.

A imagem não renunciava qualquer comemoração: uma criança com um fio de vida, um abutre ávido para alimentar-se da sua carcaça. Mesmo assim a imagem que sintetizava a fome no Sudão daria a fama a Kevin Carter – e esperanças de consolidar uma carreira correndo atrás de notícias, como *free-lancer* em zonas de guerra, esperando ansiosamente por missões em meio a crises financeiras, colocando-se na linha de fogo em busca daquela foto definitiva. Em 23 de maio, 14 meses após documentar a cena inesquecível, Carter caminhou em direção ao pódio na rotunda clássica da Low Memorial Library da Columbia University e recebeu o Prêmio Pulitzer para destaque fotográfico jornalístico. O sul africano roubou a cena. “Juro que recebi mais aplausos que qualquer outro”, ele escreveu para seus pais em Johannesburgo. “Mal posso esperar para mostrar-lhes o troféu. É a coisa mais preciosa, o maior reconhecimento que eu poderia receber pelo meu trabalho”.

Ao receber o Pulitzer, contudo, ele teve que se confrontar não somente com a aclamação, mas também com o olhar crítico que acompanha a fama. Alguns jornalistas da África do Sul consideraram seu prêmio uma farsa, acusaram-no de ter de certa forma montado a cena. Outros questionaram sua ética. “O homem ajustando suas lentes para conseguir o perfeito enquadramento do sofrimento da garota”, publicou o *Times de Saint Petersburg* (Flórida), “pode ser igualmente um predador, outro abutre na cena”. Até alguns amigos de Carter se questionaram em voz alta sobre a razão que o levava a não ajudar à garota (MACLEOD, 1994, p. 72, tradução nossa).

Aos 33 anos de idade, apenas dois meses depois de conseguir a tão almejada fama, Carter, fracassado, cometeria suicídio por inalação de gases tóxicos gerados pelo motor de seu automóvel. A famosa imagem capturada por Carter encerra vários significados, entre eles, retrata o sofrimento e a miséria humana em situação mais extrema: guerra, fome, morte. Sem dúvida, contribui para chamar a atenção da insensibilidade do mundo sobre os deserdados do continente africano. Por outro lado, traz uma enorme e infundável discussão sobre a ética da obtenção da

fama através do sofrimento de outros, dos quais nos distanciamos e despersonalizamos para torná-los mais vítimas das circunstâncias. Restamos questionar em que medida a auto-imolação de Carter estaria relacionada ao peso da sua súbita fama, aos constrangimentos éticos da sua profissão e/ou às críticas que recebeu depois da sua premiação?

Quando é nossa a encruzilhada

Há mais de uma década atuamos em uma área de cooperação interdisciplinar, que nos coloca numa das encruzilhadas do conhecimento, na qual se encontram a Antropologia da Saúde e das Práticas Terapêuticas e a Saúde Coletiva. Isso tem nos levado a confrontar questões nem sempre fáceis de equacionar, na medida em que, através de diferentes lógicas, esses dois campos de conhecimento e práticas científicas referem-se ao mesmo objeto, porém de pontos de vista e tradições diferenciadas, o que pode ser evidenciado claramente pela forma que são concebidos os sujeitos de pesquisa.

Nas Ciências da Saúde, faz-se pesquisa com seres humanos, o que exige a consideração de

três princípios básicos: a beneficência, o respeito à pessoa e a justiça. Nesta garantia devem ser incluídas todas as pessoas que possam vir a ter alguma relação com a pesquisa, seja o sujeito da pesquisa, o pesquisador, o trabalhador das áreas onde a mesma se desenvolve e, em última análise, a sociedade como um todo (GOLDIM, 2000).

Isto traz como implicação que “a avaliação ética de um projeto de pesquisa na área da saúde baseia-se, pelo menos, em quatro pontos fundamentais: na qualificação da equipe de pesquisadores e do próprio projeto; na avaliação da relação risco-benefício; no consentimento” (GOLDIM, 2000). Atividades de pesquisa que envolvem seres humanos são reguladas pelas Diretrizes e Normas de Pesquisa em Seres Humanos, através da Resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde, de outubro de 1996 e seus desdobramentos em outras resoluções que regulamentam a pesquisa com novos fármacos, medicamentos, vacinas, testes, diagnósticos etc. (GOLDIM, 2000).

A antropologia da saúde e das práticas terapêuticas se constitui primariamente como um subcampo da antropologia social e cultural, no qual os sujeitos da pesquisa são concebidos e tratados como pessoas, isto é, entidades socioculturais, e não apenas como seres humanos, isto é, entidades biológicas. A definição preliminar do interesse deste campo de conhecimento demanda outra concepção ética, uma vez que os antropólogos não interferem nos corpos, mas os exploram a partir das concepções dos seus interlocutores. A tradição etnográfica do trabalho de campo, preponderantemente baseada na observação participante, permanência prolongada e entrevistas em profundidade, é o meio através

do qual os antropólogos obtêm o material básico para suas interpretações. A ética da pesquisa antropológica tem como parâmetros fundamentais a tradição de respeito pelas pessoas e grupos humanos; pelos seus costumes, comportamentos e práticas; pela diferença, pela alteridade. Os antropólogos no Brasil orientam seus trabalhos pelo Código de Ética do Antropólogo, editado na década de 1990, que se articula em torno de três princípios básicos: os direitos dos antropólogos, os direitos das populações e responsabilidades dos antropólogos.

Por outro lado, o campo da Saúde Coletiva confronta-se com seus próprios dilemas internos na sua formação, entre eles seus aspectos epistemológicos, metodológicos e teóricos, que são construídos através do crescente diálogo com outros campos do conhecimento científico puro e aplicado, resultando em estratégias e técnicas aplicadas à saúde; sua tradição de utilização de metodologias e métodos quantitativos; e atração mais recente, quase passional, pelos métodos e técnicas qualitativas de coleta e interpretação de dados, como resultado do diálogo com a tradição etnográfica. Contudo, vale lembrar, que o campo da Saúde Coletiva ainda mantém os padrões adquiridos das ciências médicas, até porque, grande parte dos seus praticantes é originário das escolas médicas e de saúde pública.

No que diz respeito à ética na pesquisa de campo, como resultado de ter sido forjada em modelos intervencionistas sobre populações e seres humanos, uma das principais questões encontradas na área de saúde coletiva é a idéia do consentimento informado. Neste aspecto, assemelha-se bastante à preocupação na área médica, que efetivamente interfere no indivíduo e seu corpo: são aplicadas vacinas, coletadas amostras de sangue, fezes, urina etc., assim como se realizam intervenções experimentais através de medidas preventivas e terapêuticas. Para se interferir diretamente no ser humano, como é o caso, será sempre indispensável ter o consentimento explícito, devidamente assinado pelos próprios indivíduos ou por alguém que os represente quando eles não estiverem em condições de fazê-lo.

Na pesquisa etnográfica, esta questão, mesmo sendo de outra natureza, também é importante, porém muito mais complexa. Isto é particularmente verdadeiro quando lidamos com populações ágrafas ou constituídas de parcelas excluídas da sociedade que não dominam a linguagem escrita. Para pessoas que não podem ler um documento, a escrita assume importância ainda maior do que para aquelas que dominam a leitura e podem decidir quanto à sua assinatura.

Antropólogos entrevistam pessoas que nunca tiveram os nomes registrados em um único papel durante toda sua existência. Por isso mesmo, o confronto entre o antropólogo que escreve e seu interlocutor de pesquisa pode gerar forte constrangimento social, se o primeiro

solicitar que o segundo aponha sua impressão digital em um documento, por motivos muito diferenciados, tais como: pessoas que não dominam inteiramente a leitura e a escrita por nunca terem freqüentado a escola ou os denominados analfabetos funcionais em nossa sociedade, ambos muitas vezes disfarçam o fato de não poderem ler e escrever, fingindo fazê-lo, recitando trechos de escrituras sagradas abertos diante de si, olhando cuidadosamente jornais ou outros documentos como se estivessem a lê-los. Agem desta maneira por não desejarem expor-se à crítica dos outros membros do seu grupo pelo fato de não saberem assinar seu nome; à semelhante exposição diante do pesquisador pelo mesmo motivo; a possíveis associações negativas se é solicitado a colocar seu polegar sobre um documento, ato freqüentemente relacionado a prisões, quando se é submetido à identificação datiloscópica, conhecida como “*tocar piano*” na gíria policial, entre outros possíveis constrangimentos à pessoa.

Ao nos defrontarmos com situações impeditivas como estas, temos argumentado com nossos financiadores e comitês de ética sobre a impropriedade de solicitar assinaturas em consentimentos informados, propondo alternativas que nos pareçam mais adequadas e viáveis. Em uma pesquisa na qual buscávamos identificar pessoas que, aos olhos da comunidade, apresentassem comportamentos considerados anormais, lidamos com a questão gravando as informações que dávamos aos entrevistados. Esclarecíamos os propósitos do estudo e seus direitos, conforme o Código de Ética do Antropólogo da ABA, para, a seguir, obter seu consentimento com relação à gravação da entrevista e permissão para que pudéssemos fazer uso dos dados resultantes. A resposta foi preponderantemente positiva, uma vez assegurada a confidencialidade dos dados e proteção da identidade na divulgação dos resultados dos nossos estudos.

A continuada atuação em uma mesma área, com clareza sobre nossas ações, levou-nos a ter maior liberdade, seja para gravar entrevistas ou fazer tomadas de imagens, sendo nossa preocupação reduzida a uma comunicação de que o faríamos na oportunidade, já que a autorização se tornou implícita. Na verdade, muitas vezes éramos solicitados a gravar, fotografar ou filmar os eventos considerados importantes pelos nossos interlocutores de pesquisa. Em uma situação bastante inusitada, o terapeuta comunitário que já se acostumara com nossas constantes presença e interferência cuidadosa em sua prédica, incorporou a um dos seus discursos uma menção aos “deliciosos aparelhos” que usávamos, como uma parte, para ele, agradável das nossas visitas.

Para os pesquisadores da área de saúde, particularmente da área médica e epidemiológica, esta cumplicidade estabelecida pelos antropólogos com seus interlocutores de pesquisa pode causar determinados questionamentos. Estes profissionais julgam, muitas vezes,

se tratar de ação violenta, forte interferência do etnógrafo na vida da comunidade e das pessoas. Contudo, é importante lembrar que não interferimos no corpo nem violentamos a mente das pessoas, mas nos engajamos nas rotinas e processos de sociabilidade da comunidade como forma de observar comportamentos e ganhar acesso aos significados que lhes são atribuídos. Este é um diferencial fundamental: nossa participação não causará os danos que podem ser causados quando há a interferência e manipulação direta no corpo ou mentes das pessoas; os danos causados serão, sem dúvida, de natureza diferente, menos direta e até menos visível. O que asseguraria aos nossos interlocutores a confidencialidade das informações que nos dão acesso seria exatamente esta intimidade construída através da estadia prolongada no campo e a construção de uma relação de camaradagem e amizade com membros da comunidade (JOHNSON, 1983; VAN MAANEN, 1983).

Quando as discussões reúnem especialistas de várias áreas, podemos claramente sentir as diferenças de abordagens e de ética. Uma tese de doutorado, apresentada por uma estudante que orientamos, teve como tema um assunto público na Bahia com ampla discussão nos jornais – a intoxicação por benzeno no Pólo Petroquímico de Camaçari. Nós a aconselhamos a não mencionar os nomes dos personagens envolvidos para evitar polêmicas. Várias pessoas foram demitidas, contraíram doenças ocupacionais, ficaram inválidas ou morreram em consequência da negligência de empresários, políticos e trabalhadores envolvidos. Durante a apresentação e defesa, um dos membros da banca, professor de jornalismo que foi protagonista no episódio, reclamou veementemente da omissão dos nomes, argumentando que na ética do jornalismo a identificação dos figurantes em quaisquer notícias é não apenas corriqueira, mas, necessária. Observando o comportamento ético que se espera dos antropólogos, sustentamos que o procedimento da doutoranda foi correto. Mesmo em se tratando de informações públicas divulgadas pelos jornais, seu trabalho acadêmico deveria manter a discrição em torno das pessoas, apesar do conhecimento público do nome daqueles que protagonizaram os episódios mencionados. De fato, instalou-se um conflito de interpretações entre as pessoas da área de Ciências Sociais, de Ciências da Saúde e de Comunicação, tendo como motivo as diferenciadas concepções sobre ética profissional.

Situações como esta nos mostram que questões muito sensíveis devem ser tratadas de maneira diferenciada na Antropologia e nas Ciências da Saúde. É necessário que seja criado algo que permita nosso relacionamento e diálogo com as pessoas que atuam na área de saúde, sendo esta ainda uma iniciativa que apresenta várias dificuldades.

Podemos particularmente destacar a utilização de imagens visuais. Em uma ocasião que falávamos para um público preponderantemente da área de Saúde Coletiva, a apresentação de fotos e slides do trabalho

que estávamos realizando recebeu fortes críticas. A imagem de uma jovem e de uma mulher mais velha mostradas como padrões de mulheres belas da comunidade foi criticada, como se o fato de tratar a mulher mais velha comparativamente à jovem fosse uma maneira de ridicularizá-la. A mulher jovem poderia perfeitamente pertencer ao padrão urbano de beleza, já a mulher mais velha não poderia ser tomada como tal. Supomos que isto tenha provocado a reação negativa dos presentes. Ou seja, a mulher mais velha, vestida com roupas usualmente relacionadas ao mundo rural, sentada no meio-fio do passeio enquanto fumava um cachimbo, era o exótico-próximo. A jovem, que se vestia e se portava como qualquer adolescente urbana representava o familiar. O que nos parece evidente é a existência de padrões ideais de aceitabilidade quando se trata de imagem, que permitiriam a manipulação da ética por quem a vê. A imagem da mulher jovem e bela é aceita sem maiores críticas, pois estamos acostumados a vê-la projetadas no nosso cotidiano em detrimento de todas as outras.

Resgatemos ainda o exemplo de um homem que sofre de oligofrenia. Como um membro da sua comunidade ele tem um comportamento reconhecido como aceitável, ao qual todos se encontram ajustados: circula nos espaços públicos, fala com as pessoas, participa das atividades lúdicas, candidamente expõe seu sorriso desalinhado. Quando surge na fotografia, apresentada àquele mesmo público constituído de profissionais de saúde, são feitas restrições à exposição de sua imagem por não se conformar com o padrão aceitável para exposição pública. A crítica pode então ser ao registro de sua imagem, como se aquela pessoa, por ser portador de uma deficiência, devesse ser banida dos olhares sociais, tornar-se invisível porque nos incomoda. A mesma imagem, na qual ele tenta chamar atenção sobre si de maneira exibicionista, se for mostrada aos membros do seu grupo certamente causaria outros tipos de comentários, muito mais amigáveis e até de orgulho, pois ele é visto como uma pessoa da comunidade e não como um “caso psiquiátrico”.

Ao nos confrontarmos com esse dilema, a maneira de lidarmos é, sobretudo, por meio da proteção da identidade dos indivíduos. Assim, fazemos uso de nomes fictícios para locais e pessoas. Buscamos disfarçar nomes verdadeiros, muitas vezes renomeando os locais de maneira que dificulte a exata reconstituição do caminho que leva às pessoas que retratamos em nossos estudos. As Ciências da Saúde, particularmente a Epidemiologia, lida com casos, estatísticas e prevalências, desprovidos de identificação pessoal e, em princípio, estariam atenuadas as questões relacionadas à ética, desde que observadas as exigências formais. Na Antropologia, os fatos são histórias narradas, os comportamentos são experiências individuais, cujos personagens são pessoas reais que não podem ser dissociadas das suas biografias e trajetórias. Como é que

podemos proteger as pessoas da curiosidade e exposição pública, senão através do uso de nomes fictícios e omissão de identificadores?

Mais séria ainda é a questão do consentimento informado, se tomado com relação a cada situação em particular, nem sempre possível de ser obtido sem alterar as ações espontâneas dos indivíduos. O desafio ético a ser resolvido, portanto, é aquele de obter o consentimento de pessoas para publicar fatos e imagens relacionados a elas, muitas vezes sem que elas venham posteriormente sequer a ter acesso ou ler o material produzido, por vários tipos de limitações. Num recente livro editado por Prandi (2001), foram-nos solicitadas algumas fotos para ilustração. Ilustraram a edição duas fotografias que obtivemos no nosso trabalho de campo no litoral norte da Bahia, ambas de eventos religiosos públicos para os quais solicitamos autorização aos responsáveis para fotografar. Quando o livro foi publicado, retornamos a campo para mostrá-lo às pessoas retratadas, levando exemplares para elas. Outras que não foram retratadas reagiram com demandas e protestos, pois gostariam de ter figurado no livro. Este fato mostra uma preocupação menor por parte das pessoas do que supomos: algumas sentem mesmo certo orgulho de terem aspectos sociais de suas vidas levados a conhecimento público.

É bastante óbvio que a obtenção de imagens pode causar constrangimentos, particularmente quando são obtidas de maneira invasiva, tal como fotos ou filmagens de atividades rituais vetadas ao público. Dificilmente divulgaríamos fotos de um sacrifício ritual, exceto em contextos especializados e com a finalidade de discuti-los como uma prática cultural, mesmo tendo obtido o consentimento para registrar as imagens. Num sacrifício de animais que registramos em uma festa para o caboclo Sultão das Matas, o sacerdote nos deu inteiro consentimento de fotografar todos os eventos. Em outra ocasião, um sacerdote nos permitiu fotografar um sacrifício semelhante, porém, na hora em que fazíamos as fotografias, fomos impedidos por uma das autoridades da sua casa que até então não conhecíamos. Posteriormente, ele nos esclareceu sobre alguns rituais do seu candomblé que são interditados ao público. Isto ficava claro na forma com que conduziam o sacrifício, pois, no exato momento da matança dos animais, a cena era coberta com lençóis brancos. O fato de ambos os sacerdotes terem nos permitido fotografar sem restrições, certamente relacionava-se à confiança que depositavam em nossos olhares. Nossa ingenuidade inicial fez-nos pensar que poderíamos expor as fotos sem restrições, porém, compreendemos que, em algumas ocasiões, mesmo quando nos é permitido registrar, não significa que essas imagens podem ser levadas a público.

Acreditamos que muitas situações podem ser resolvidas pelo bom senso que desenvolvemos ao longo da nossa formação de antropólogos. O (mal)uso do consentimento informado pode gerar muita preocupação

se considerarmos que as questões de poder envolvidas na relação que estabelecemos com os nossos interlocutores de pesquisa. Apesar de nossa impotência diante dos fatos mais amplos que negam nosso poder real de transformar muitas situações de opressão e injustiça social, não podemos esquecer do poder simbólico que envolve nossa atividade, sobretudo pela maneira que somos vistos pelos grupos e pessoas que estudamos; em outras palavras, não podemos negar as diferenças de classe, gênero, escolaridade, inserção social entre eles e nós, especialmente porque geralmente, mas não exclusivamente, nossos trabalhos são realizados em “comunidades”, isto é, entre “pobres”, “outros excluídos”, “marginalizados”. Lembramos as notórias dificuldades dos antropólogos para estudar “os de cima” isto é, quando o pesquisador é quem está socialmente subordinado (GALLIHER, 1983). Nosso pedido para que uma pessoa assinasse um documento, mesmo sob forma de solicitação para que seja usado o livre arbítrio, quando ela se considera situada em estrato social abaixo do nosso, pode lhes parecer uma ordem. Muitas vezes o acatamento visa não nos desagradar, já que nos concebe como dotados de um poder que ela não pode imaginar para si própria.

Podemos obter o consentimento informado dos nossos interlocutores para observá-los, registrar sua voz, imagem etc., através de outros meios. Por exemplo, abordar, esclarecer, perguntar e gravar a permissão em áudio. Não queremos dizer que uma pessoa não pode recuar da decisão, pois mesmo quem assina um documento pode mudar de idéia. Poderá mesmo alegar que houve constrangimento, que ela não sabia ler, e/ou que o pesquisador a forçou, de alguma forma, a conceder as informações de maneira indesejada. São notórios os casos entre jornalistas que têm suas matérias contestadas por suas fontes. Lembramos, mais uma vez, que nossa ética difere daquela dos profissionais da imprensa, como já dissemos anteriormente.

Até finais da década de 1990, algumas universidades ainda não tinham comissões de ética que abrangessem todos os setores de pesquisa, tratando-as sob uma mesma ótica. É necessário lembrar que as comissões de ética têm de ser setoriais, sob pena de estarmos avaliando questões diferenciadas com olhares indiferenciados. Será muito problemático ter geneticistas avaliando a ética de projetos na área de artes, ciências sociais etc. Da mesma forma que profissionais de outras áreas têm dificuldade de avaliar nossas pesquisas, os antropólogos também enfrentariam dificuldades, por exemplo, em julgar pesquisas de Física, Química etc. Porém, devemos lembrar que uma pesquisa em Física, que em princípio não teria nenhum contato direto com seres humanos, pode, a longo prazo, ter consequências muito graves sobre nossas vidas. Podemos, à guisa de exemplo, mencionar as usinas nucleares para geração de energia, a modificação genética de alimentos, com consequências ainda não inteiramente conhecidas, e casos mais extremos como armas químicas,

a emblemática bomba atômica, e outras formas de armas de destruição em massa desenvolvidas pelos físicos, como algo que deveria passar por uma discussão ética na ótica de outras ciências e da sociedade em geral, menos que pela ótica de governos beligerantes e militares no exercício dos seus jogos de guerra.

Certa vez um físico disse-nos, entre o cinismo e a troça, trabalhar com planejamento populacional. Apesar do estranhamento, prosseguimos perguntando-lhe qual era seu papel, e soubemos que desenvolvia armas para a marinha. Seu trabalho, sem dúvida, se encontrava fora de qualquer comitê de ética da área de planejamento populacional. Situações como estas evidenciam a necessidade de pensarmos cuidadosamente a diversidade na constituição das comissões de ética, para que seus propósitos sejam claros e comportem preocupações mais amplas que os limites restritos de uma área disciplinar da ciência.

Deve-se considerar um diferencial na ética do trabalho do antropólogo o fato de sua pesquisa consistir em estudar instituições de saúde, ou quando ele atua diretamente nos programas de saúde. Em qualquer dos casos o resultado de seu trabalho influenciará a qualidade da oferta da atenção em saúde, isto é, a maneira como esses programas serão desenvolvidos na prática. Porém, as conseqüências éticas se diferenciam de acordo com seu envolvimento. Em ambos os casos, haverá a possibilidade de um grande desastre ou a melhora da eficácia dos serviços de saúde como resultado da sua atuação. Porém, o trabalho do antropólogo que tem a saúde como tema da sua pesquisa difere daquele que atua diretamente no provimento de cuidados à saúde através do seu planejamento e/ou avaliação, assim como o comprometimento ético dos dois.

Isso nos força a pensar questões também relacionadas à própria participação dos antropólogos nos programas de saúde, ou seja, os antropólogos na área de saúde e, sobretudo, nessa relação que estabelece com os médicos. De certa forma, pode ser que nós estejamos começando a nos submeter aos mesmos critérios éticos aos quais os médicos se submetem, podendo resultar em nossa aceitação destes como se fossem adequados para nosso próprio campo. Pressionados pelas relações institucionais, muitas vezes corremos o risco de passarmos a pensar de maneira semelhante, mesmo que nosso tipo de envolvimento e, conseqüentemente, potencial de interferência sejam bastante diversos daquilo que fazem os profissionais que realizam pesquisas com a saúde dos seres humanos ou provêm diretamente os cuidados em saúde.

É evidente que, tanto para o profissional de saúde quanto para o antropólogo que atua na área de saúde, haverá risco de conseqüências não desejadas, mas essas serão bastante diferentes para as duas atividades em função das características do trabalho de cada um. Nós não temos de

nos pautar por critérios da bioética senso estrito, mas pensar e desenvolver outros critérios éticos apropriados para lidar com a realidade do nosso objeto e nossa forma de abordagem. Temos de lançar propostas gerais para que possamos discutir com nossas instituições, universidades, associações e/ou com qualquer outro tipo de organização que nos ponha fora das influências e ingerências particulares.

Damos ainda como exemplo a relação entre o antropólogo e o contratante que solicita a elaboração de um laudo antropológico. A fidelidade do primeiro deve ser à profissão e não aos eventuais interesses do contratante por este ou aquele resultado. Para fazer o laudo, o antropólogo muitas vezes é compelido a apresentar determinadas informações desejadas pelo contratante. No caso de laudos para viabilizar a operação de grandes empreendimentos, freqüentemente os contratantes tentam alterar aspectos que não lhe são favoráveis, sobretudo aqueles que apontam para a necessidade de maiores investimentos no cuidado ambiental e na relação com as comunidades próximas, mantendo e enfatizando outros que lhe permitam viabilizar seus planos de maneira rápida e com maior efetividade na relação entre custos e benefícios na ótica do empresário.

A título de ilustração, podemos relatar uma experiência que tivemos numa consultoria para uma empresa de grande porte, cujos processos poderiam ter significativos impactos negativos sobre o ambiente natural e populações, incluindo um assentamento indígena. Ao receber os resultados preliminares do laudo que lhe impunham restrições com altas repercussões financeiras, a empresa, por conta própria, alterou os aspectos que lhe eram desfavoráveis. Desnecessário dizer que nos recusamos a manter a responsabilidade técnica pelo estudo, o que acarretou nossa imediata substituição por outra equipe de profissionais dispostos a acatar sua ingerência sem questionamentos. Lamentavelmente, o órgão estadual de proteção ambiental aprovou o estudo manipulado, liberando a implantação do empreendimento, tal como desejado pelos pretendentes.

No fim da encruzilhada?

A prática antropológica, particularmente aquela que se faz na contemporaneidade, atribui idêntica importância à fala, ao texto e às imagens. Da mesma forma que os cadernos de campo, no qual os etnógrafos fazem suas anotações sob forma de diário, os gravadores de sons para gravação da palavra são indispensáveis, as câmeras fotográficas e filmadoras para tomada de imagens tornaram-se instrumentos de uso cotidiano. Os antropólogos aprenderam com os “nativos”, sejam os do deserto do Kalahari, os da floresta Amazônica, os nativos urbanos, da praia de Copacabana no Rio de Janeiro, ou os nativos corretores da bolsa de valores de Nova Iorque, a respeitar a alteridade e a diferença.

Sobretudo desenvolveram estratégias que lhes possibilitam lidar com um *corpus* de dados, constituídos ora pela fala, ora pelo texto escrito, ora pela imagem, preservando as identidades, a privacidade e a idoneidade dos seus interlocutores de pesquisa.

Defendemos, assim, a especificidade do tratamento ético que deve ser dado ao trabalho antropológico. Não pretendemos, com isso, sugerir a existência de várias éticas, mas que a ética profissional possa ser tratada de maneira setorial, de acordo com o campo específico de atuação. No nosso caso, os instrumentos que devem ser observados são os princípios básicos do Código de Ética do Antropólogo, elaborado e editado por nossa associação.

Assim, nossa ética deve ser a que os antropólogos reconhecem como adequada para atender sua atuação nas comunidades e desenvolver a relação de confiança com seus interlocutores de pesquisa. Atuar nas encruzilhadas da ciência, tal como o fazemos na área da saúde, com um intenso diálogo com profissionais da área da Saúde Coletiva, não implica adotar sua ética, até porque tratamos o mesmo objeto de pesquisa através de olhares e estratégias diferenciadas. A ética do outro é diferente da nossa própria ética, uma vez que seus problemas de pesquisa são distintos dos nossos. Contudo, seja qual for a circunstância, os princípios básicos de respeito à pessoa e às comunidades devem prevalecer em todos os momentos da pesquisa, que vão da escolha dos temas de estudo à realização da coleta de dados através das várias estratégias disponíveis, à análise dos dados e da sua divulgação para o público leigo ou especializado.

Nota

¹ Agradeço aos colegas do Departamento de Antropologia da FFCH/UFBA, Núbia Rodrigues, Ordep Serra e Edward McRae pela leitura, comentários e sugestões que fizeram ao texto original. Agradeço ainda a Maria da Conceição Santos Soares, do Grupo de Linguística Aplicada do Departamento de Letras Germânicas da UFBA, pela revisão e sugestões na tradução do texto do inglês.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Código de ética do antropólogo*. [198?]. Disponível em: <<http://www.abant.org.br>>. Acesso em: 21 ago. 2003.

GALLIHER, John. "Social scientists" ethical responsibilities to superordinates: looking upward meekly. In: EMERSON, Robert M. *Contemporary field research: a collection of readings*. Boston: Little Brown, 1983. p. 300-311.

GOLDIM, José R. Ética aplicada à pesquisa em saúde. 2000. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/HCPA/gppg/biopesrt.htm>>. Acesso em: 26 mar. 2003.

JOHNSON, John. Trust and personal involvements in fieldwork. In: EMERSON, Robert M. *Contemporary field research: a collection of readings*. Boston: Little Brown, 1983. p. 203-215.

KLEINMAN, Arthur; KLEINMAN, Joan. The appeal of experience; The dismay of images: cultural appropriations of suffering in our times. In: KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret (Ed.). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1999. p. 1-23.

MACLEOD, Scott. The life and death of Kevin Carter. *TIME Domestic*, Sept. 12, New York, v. 144, n. 1, p. 72, 1994. Disponível em: <<http://home-3tiscali.nl/vt892660/msp/time.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2004.

PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

VAN MAANEN, John. The moral fix: on the ethics of fieldwork. In: EMERSON, Robert M. *Contemporary field research: a collection of readings*. Boston: Little Brown, 1983. p. 269-287.

A ÉTICA DA COMUNICAÇÃO EM SAÚDE:
A ESCOLHA POLÍTICA DE DIFERENTES LINGUAGENS
PARA COMPREENSÃO E AÇÃO

Russell Parry Scott

A pesquisa na antropologia de saúde exige uma atenção permanente para a aplicação dos resultados da pesquisa no objetivo de contribuir para a saúde da população. Por mais “teórico” e/ou “contestatório” que sejam os nossos objetivos expressos da pesquisa, em todas as horas convergimos com os profissionais de saúde ao almejarmos fazer “promoção de saúde”. É impossível evitar a multidisciplinaridade, o que faz com que a escolha de uma linguagem, ou melhor, de múltiplas linguagens, para comunicar os nossos resultados se torne uma escolha política que precisa respeitar éticas da inclusão ou exclusão de diferentes grupos no aproveitamento dos resultados. Aqui relato algumas experiências que requereram sensibilidade política de escolhas de linguagens para que a comunicação entre disciplinas e populações diferentes pudesse promover ações que respondessem ao objetivo mais amplo de “promover saúde”. Éticamente, este papel cabe ao cientista tanto quanto a qualquer outro agente social.

Eu tenho, por acidente autobiográfico particular, me aproximado de assuntos como família, reprodução, organização social e estruturação econômica e política. Na área de saúde sempre encarei a pesquisa como uma das diversas áreas de políticas públicas que poderiam, de alguma forma, influenciar a vida cotidiana das pessoas. Mas desde o afloramento deste interesse enfrentei as demandas e práticas diferentes dos múltiplos atores na área de saúde. Esta multiplicidade marcou a elaboração de um livro, com base em um seminário com quase o mesmo nome, sobre os sistemas de cura: as alternativas do povo (SCOTT, 1996a).¹ Nesse seminário as diversas vozes discorreram sobre cura no sistema formal, a cura psiquiátrica, a cura popular, a cura religiosa, movimentos comunitários, o olhar dos pacientes. A impossibilidade, e de fato inutilidade mesmo, de tentar isolar uma voz valorizando-a como mais ou menos correta que a outra foi evidente neste exercício de trocas de formas diferentes de comunicar os múltiplos caminhos de buscar a saúde. Os diversos agentes, médicos, epidemiologistas, erveiros, fitoterapeutas, pais-de-santo, espiritistas, militantes de movimentos comunitários, portadores de deficiências, usuários de serviços de saúde, e tantos outros, mostram que a “agência social” neste campo é extraordinariamente diversa.

O reconhecimento da importância da procura de saúde se manifestou novamente ao abordar algumas políticas públicas numa pesquisa que foi feita nos anos 80 na área de habitação, renda e saúde.² Nesta pesquisa “saúde” fazia parte de um trio de elementos que foram observados para ver o quanto as políticas públicas contribuem na criação de uma identidade social para pessoas de diferentes camadas que procuravam resolver os seus problemas e os dos seus familiares nessas áreas. Identificando diversas campanhas e programas em cada uma dessas áreas de renda, de habitação e de saúde, esta última trouxe alguns resultados marcantes. Antes da reforma sanitária e a adoção do Sistema Único de Saúde – SUS –, nos anos 80, era muito claro que algumas pessoas tinham, e outras não tinham, acesso a serviços de saúde. De acordo com a categoria social, cada um tinha um tipo diferenciado de atendimento, especialmente de acordo com o seu vínculo formal com o trabalho, mas também de acordo com o tipo de trabalho e local onde o exercia. Evidentemente isso continua existindo, mas muito melhor mascarado. Hoje em dia, a universalização e descentralização do atendimento à saúde, que objetiva igualar o acesso aos serviços, ainda evidencia diferenciações internas e complementações por serviços particulares pagos. O acesso foi estendido a uma parcela muito maior da população, mas as diferenças ainda marcam uma identidade social. Esta relação entre identidade social e serviços de saúde é uma das questões que fascina na inter-relação entre saúde e Ciências Sociais. A procura por saúde de uma população, seja ela de trabalhadores rurais, de trabalhadores urbanos pobres ou de camadas médias (as três categorias trabalhadas na pesquisa), é feita numa teia de políticas públicas que servem para “colocar cada um no seu lugar”.

Com a convicção da importância desta constatação, abriram novos caminhos para trabalhar. O mais marcante foi a instalação de um programa do governo japonês para a criação do Núcleo de Saúde Pública (NUSP) na Universidade Federal de Pernambuco. Fui chamado para trazer uma contribuição antropológica. Devido às experiências anteriores, tinha algumas coisas a contribuir. Inclusive a oportunidade de agir (além da pesquisa) junto com profissionais dos mais diversos setores trouxe de volta a questão da multiplicidade de vozes.

No projeto do NUSP as negociações anteriores já haviam pré-determinado três comunidades a serem trabalhadas. Os financiadores japoneses queriam vincular as ciências sociais e da saúde no seu trabalho nas comunidades. Até ali, tudo bem – insistir muito em fazer a recomendação dos assessores japoneses era muito positivo. A idéia era de realizar um estudo de comunidade nos três lugares (um bairro e dois municípios na Região Metropolitana do Recife – RMR – Zona da Mata canavieira e zona do agreste de policultura, respectivamente). Seria interessante, mas os financiadores pensavam em um estudo de comunidade abrangente

nos moldes do estudo de comunidade dos anos 50 e 60 – era, pelo menos, a noção que tinham sobre o que o antropólogo faz e a sua capacidade de transmitir realidades alheias a populações distantes. Ele faz um estudo de comunidade que mostra como são esses lugares. Ter ficado com esta opção ampla diferenciaria significativamente o nosso trabalho do dos outros componentes das equipes em cada local, mas optamos por direcionar a pesquisa de comunidade para “o problema” enfrentado pelos outros integrantes do NUSP e as próprias administrações governamentais dos locais – direcionamos o olhar para a questão de saúde. O que propomos realizar foi uma avaliação social e cultural sobre saúde nessas áreas. O resultado foi a elaboração de um trabalho que, mesmo tendo sua base fundamental nas práticas tradicionais de ciências sociais, exigia um diálogo direto com conceitos da área de saúde. Restrições orçamentárias, de tempo e, certamente também, políticas limitaram o nosso estudo ao bairro da RMR; nas outras duas áreas (mais delicadas politicamente) os estudos foram feitos por profissionais de saúde com uma sensibilidade pelo social, mas sem treinamento específico em avaliações sociais.

Concentramos a pesquisa no bairro do Ibura, no Recife, o que resultou no livro *Saúde e pobreza no Recife*³ e também em um filme,⁴ porque julgamos que quase ninguém da comunidade iria ler o livro. Quer dizer, algumas das pessoas envolvidas no atendimento em saúde, algumas das lideranças comunitárias leriam algumas partes do livro, até cansarem do seu vocabulário “leigo” para o cientista social, mas esquisito e repleto de jargão para moradores e para muitos profissionais de saúde. Uma vez feita (quase quatro meses de pesquisa de campo e mais quatro de análise e redação), o dilema que se apresentou foi entender como essa avaliação social e cultural de saúde poderia servir para um projeto de cinco anos de intervenção na área de saúde para o bairro do Ibura. Tínhamos trabalhado com a idéia que essa avaliação serviria como uma base para a ação, pelo menos ao identificar alguns dos problemas, das concepções e das formas de interagir que poderiam trazer melhores resultados para um trabalho no bairro do Ibura, com a sua história particular.

Foi nesta hora que entrou, muito enfaticamente, a multidisciplinaridade (ou todas as combinações de prefixos que podemos botar na palavra disciplinaridade). Aguçou a percepção da importância política da questão da comunicação em torno da compreensão do significado e das implicações para a ação de diversos elementos entre os cientistas sociais e pelo menos dois atores: os profissionais de saúde, de um lado, e a população, de outro lado. Com as várias experiências em reuniões e em outras ocasiões de interação, com o conjunto de especialistas das mais diversas áreas, foi possível identificar que algumas coisas existem sistematicamente como dificultadoras da comunicação entre cientistas

sociais e profissionais de saúde e, depois, entre cientistas sociais e os usuários dos serviços de saúde.

Vou resumir rapidamente esses pontos que estão disponíveis numa apresentação formal desse trabalho (SCOTT, 1999). Mas antes, é importante frisar que resolvemos tomar uma ação parcialmente “reparadora” destas dificuldades comunicacionais e que poderia ser entendido como a procura de um espaço múltiplo para discutir saúde. Esta ação é uma feira de saúde, documentada em outro filme que produzimos.⁵ Era para superar algumas destas dificuldades que criamos este evento junto com as diversas agentes sociais identificada na pesquisa.

Quando cientistas sociais falam com profissionais de saúde, nos perguntamos se o profissional de saúde vai achar que há credibilidade na fala do cientista social. Reconhecemos que há muita variabilidade interna entre profissionais de saúde e o que segue superenfatiza um núcleo “formativo” comum destes profissionais que os diferencia como bloco, dos cientistas sociais.

Primeiro, há um embate entre noções do sistema e modificações do sistema social e cultural. Os cientistas sociais lidam muito com a noção de que a sociedade se transforma, as concepções mudam, as coisas vão acontecendo e os atores vão-se transformando ao longo do mesmo percurso. Mas é muito comum ouvir os profissionais de saúde fazerem caracterizações da população que envolve uma noção da imutabilidade desta população. Isso aparece quando falamos nas razões de manter incidências de uma ou outra patologia. Descrições de práticas sanitárias não-saudáveis ou orientações mentais (sugerindo que o povo não se cuida) são colocadas numa linguagem que sugere a imutabilidade – há a idéia de que as coisas não mudam “para o povo” (seja ele explorado, relaxado, desinteressado ou qualquer outro adjetivo generalizável). Dentro das Ciências Sociais a idéia de uma caracterização “imutável” é mais difícil de ser aceita. Mas, com a maior tranquilidade, isso aparecia na discussão dos profissionais de saúde. Como discutir a noção de que as coisas se transformam de uma maneira que fosse adequada para a apropriação pelos profissionais de saúde?

Segundo: o que é cientificidade? Os profissionais de saúde valorizam um tipo de cientificidade e quando o cientista social começa a falar sobre os resultados da pesquisa de campo, especialmente quando as práticas de pesquisa são qualitativas, às vezes, enfrentamos uma espécie de olhar meio vazio: “O que é isso?”, “Oh, muito interessante”. Mas neste “interessante” reside um certo desprezo pela qualidade da informação. Uma descrição não calcada num procedimento tradicional do método científico hegemônico da área de saúde só poderia ser de menor valor científico. Inclusive, depois de passar duas semanas intensivas dando aulas sobre pesquisa qualitativa num programa de mestrado

materno-infantil, os profissionais se dividiram informal e claramente em dois grupos: o grupo que achava o curso interessante e o grupo que achava uma “droga”. Um aluno, do grupo que achava que era uma “droga”, disse ter percebido a lógica atrás da pesquisa qualitativa: “Ah, é como dizer eu tenho um Pálio velho na garagem”. E o professor, “O que?”. E o aluno conclui, “é um fato qualquer que eu jogo assim. Isso é o qualitativo, né?” Para o grupo dissidente, a sistematização do cientista social era imperceptível. Eu não sei se eu estou denunciando as minhas falhas enquanto professor ou a visão muito rígida da noção de que a pesquisa tem que ter uma verificação estatística e/ou uma prática direta na redução e tratamento de patologias para ser válida. Mas há uma resistência grande sobre a apresentação de algumas informações que lidam com uma outra cientificidade ou, pelo menos, com uma outra credibilidade enquanto tipo de discurso.

O terceiro elemento é sobre o que se valoriza na profissão. Nas Ciências Sociais, valoriza-se uma boa análise, uma boa interpretação. Mas na área de saúde, o foco é “Atendeu quantos?”, “Conseguiu resolver quantos casos?”. É preciso atender e a compreensão cria um caminho para resolver o atendimento. Quando, muitas vezes, puxamos para a compreensão e análise, dificultamos a comunicação entre o profissional de saúde e o cientista social. Temos que saber lidar com essas questões e tentar criar uma compreensão mútua. O nosso objetivo tem de ultrapassar a “boa análise”, atingindo o atendimento, ao mesmo tempo em que precisamos convencer o profissional de saúde que a boa análise é um caminho para o bom atendimento.

Mas há outro problema de credibilidade para os cientistas sociais – a comunicação com a população – ou em termos dos profissionais de saúde, com os usuários. Como explicar o que se veio fazer, o que é uma pesquisa, o que é uma avaliação social. Precisa-se descobrir o que a população quer e descobrir um fórum adequado para promover decisões em conjunto – população, cientista social, profissional de saúde. Num caso concreto, o que a pesquisa e o NUSP farão para a população do Ibura.

Então, tem que ouvir e tem que ter a credibilidade da população. O primeiro desafio é que um grupo de pesquisadores costuma durar pouco – passa pouco tempo no local. Qual é o compromisso que o pesquisador de Ciências Sociais tem com a população? Para alguns, o compromisso é mais fácil de identificar, como na situação de alguns pesquisadores que acompanham, durante mais tempo, os movimentos sociais e comunitários. É preciso vencer a barreira da credibilidade, e um dos caminhos é passar um tempo suficiente, embora apenas tempo passado não seja suficiente para julgar o compromisso. De qualquer jeito, o pesquisador não é equivalente a um morador, não é equivalente a uma pessoa que reside, então, para as comunidades mais pesquisadas, já se

espera que o pesquisador venha com um “papo” lindo, ao mesmo tempo em que se espera que, dois anos depois (ou mesmo dois meses ou duas semanas), ele deixe de ser visto. A comunidade conhece bem essa situação. O mínimo que a população espera é que se consiga dar continuidade a uma ação dos pesquisadores na comunidade, que se crie, se construa uma relação que perdure bem mais ou, na falta desta continuidade, que a ação tenha visibilidade imediata em prol da comunidade. A relação com a comunidade, que não precisa ser permanente e intensiva, precisa ser sempre olhada como um compromisso.

Além disso, o problema de assimetria de poder é muito evidente entre pesquisador e comunidade quando se está lidando com áreas de periferia urbana. Estão muito presentes questões como: “O que se está representando?”, “O que vai fazer?”, “Como a gente vai ser beneficiada?”. O pesquisador, mesmo consciente da vontade de beneficiar a população, carrega também expectativas de alguma coisa diferente. A assimetria de poder não precisa de muita elaboração, pois já está bastante clara no ato de “vir para pesquisar”.

O uso de falas e cognições diferentes costuma reforçar a assimetria de poder. Os profissionais de saúde, os cientistas sociais e os membros dos movimentos da sociedade civil e ONGs, todos têm um vocabulário legitimador particular associado à cultura e aos objetivos dos grupos aos quais pertencem. Quando estes atores falam com estas referências, dificulta a comunicação se não escolherem palavras que possam ajudar as pessoas a entender todos os elementos envolvidos. Quando o profissional pensa, explícita ou implicitamente, algo como “Eu vou fazer com que todo mundo entenda um pouquinho do vocabulário de epidemiologia para que essa comunidade saiba mais”, ele comunica o que? Que é um profissional que tem domínio sobre essa área. Quer dizer, o uso de palavras marca posições diferenciadas e isto, dependendo do como é veiculado pode, de um lado, gerar muitos conflitos na comunicação, e de outro, enriquecer o processo de aprendizagem intercomunicativo.

A este respeito, exemplifico através de um incidente que mostra como, mesmo consciente de diferentes registros, consigo perder o domínio da comunicação entre agentes. Ensinando num curso do Programa de Saúde da Família, querendo entender o conceito de família, os alunos cumpriram um exercício de falar sobre quais seriam os problemas de saúde de diferentes gerações. Um dos problemas principais que um grupo citou foi que, entre os jovens, há muita ira. Logo associei a questão com as relações intergeracionais, comentando a relação difícil entre pais e filhos que ocorre muito. Dentro do contexto de referência dos alunos e dos profissionais de saúde, meu comentário era, no mínimo, incompreensível, no máximo, hilariante, pois todo mundo sabe que IRA se refere a infecções respiratórias agudas! O meu referente pode ser

encontrado no Aurélio, mas o dos médicos e enfermeiros veio dos livros de anatomia, de epidemiologia etc. Às vezes, a crença de que se está sendo claro ofusca o fato de que a nossa compreensão está muito arraigada aos nossos termos profissionais. No incidente relatado, desvendar o problema de comunicação terminou produzindo uma reflexão interessante entre cientista social e profissional de saúde: sobre a localização percebida de problemas de acordo com formações diferentes – no corpo ou nas relações entre as pessoas.

Quando apresentamos o resultado da nossa pesquisa de avaliação social do Ibura na forma de um livro, todos acharam muito bonito. Mas, logo em seguida, percebeu-se outro problema: os profissionais de saúde não se interessaram em ler o livro. Acham-no ótimo e bonito, mas não o usam. Mal percebem qualquer utilidade para o que pretendiam fazer no Ibura. Nem mesmo em seminários e discussões no NUSP conseguimos reunir um conjunto de pessoas que usaria o livro para orientar ações (como tínhamos imaginado que aconteceria ao idealizar a pesquisa). Para comunicar melhor, fizemos um filme. É um resumo do que está no livro em 20 minutos de película bastante movimentados. Demorou para o filme sair, mas, para discutir junto com a comunidade, deu bons resultados. Serviu para a comunidade falar sobre o que queria na área de saúde. Levamos para as associações comunitárias e ao lar do idoso e promovemos uma boa discussão. Mas não surtiu o mesmo efeito para os profissionais de saúde. Eles continuaram fazendo o que sempre acharam que deveriam fazer, com base nas suas formações específicas. Se o livro ou o filme não se dirigia diretamente a estas questões, relacionadas com as suas especializações, era, basicamente, dispensável.

Um grande exemplo disto foi um trabalho premiado, dentre os trabalhos de pesquisa e intervenção no Ibura, sobre uma questão que julgamos ser muito importante. Um capítulo foi dedicado à hipertensão, identificado como um dos maiores problemas da comunidade. Uma professora, especialista no assunto e desconhecedora da pesquisa de avaliação, que era também médica, fez uma pesquisa mais aprofundada e apresentou os resultados, tendo o trabalho premiado sobre a questão dos hipertensos. E ela falava, “Eu não sei o que eu vou fazer. Eu identifiquei tantos hipertensos ali e eu não tempo pra atender todos um por um”. Ela não pensou numa ação que poderia ser feita fora do consultório e em horas convenientes para a população, junto com o núcleo de saúde pública, com outros atores, profissionais do serviço social, comunicação social, educação em saúde – ou seja, com pessoas de outras áreas (mesmo dentro do campo de saúde). No NUSP, nas nossas discussões em reuniões, ela recebeu comentários de pessoas de diversas perspectivas disciplinares sobre a possibilidade de trabalhar a hipertensão não apenas no consultório. Este foi um problema que apareceu sobre o desejo de seguir os ditames de sua área profissional, requerendo comunicação entre

diversos atores para descobrir um caminho mais eficiente para beneficiar a população.

Armados com os resultados da avaliação, passamos a concentrar a atenção sobre a saúde reprodutiva, visto como uma das questões de saúde, e de gênero, que merecia ser tratado de uma forma mais ampla e mais aprofundada. O desafio era lidar com a questão de saúde reprodutiva, promover saúde como um todo no bairro e fazer com que as ações realizadas por grupos do próprio bairro fossem valorizadas. Então, inventamos uma coisa chamada “Feira de saúde”, documentada num vídeo de cinco minutos, que mostra, de uma forma musicada e animada que ressaltou a diversidade de ações, atores e público que participaram na feira de saúde. Essa fita demorou a sair. A feira foi realizada em março de 2000. Filmamos a feira e não fizemos a escolha por uma produção rápida dos resultados. A finalidade do filme foi, além da evidente documentação, ser incorporado em reuniões com a comunidade para organizar a segunda feira de saúde. Devido à heterogeneidade do bairro, que, nos seus limites formais abrange mais de 100.000 habitantes, precisamos definir o tema de “diversidade” associada à saúde reprodutiva, mas também a diversas outras manifestações de saúde, como eixos organizativos da feira. Integramos a comunidade, as ONGs, as instituições de governo e o nosso próprio grupo nesse empenho comum.

Algumas idéias nortearam essa feira. Primeiro, associamos o trabalho ao do Distrito Sanitário 6, um dos seis distritos sanitários da cidade de Recife. Mas fizemos questão de também ter, preferencialmente, uma ação associada a grupos comunitários. O Distrito Sanitário foi mais um participante da elaboração do trabalho. Esse trabalho foi muito difícil: queríamos a comunidade, o Distrito Sanitário, as ONGs todos mostrando o que faziam. Convidamos numerosas ONGs que trabalham na área de saúde coletiva, na nossa região metropolitana ricamente servida por estes grupos. Isto fica evidente no filme e parte do sucesso da feira se deveu à boa participação de entidades como a Casa de Passagem, Gestos, Asas e PAPAI, bem como de outro grupos como BEMFAM e a HEMOPE, unidade governamental de hemoderivados. Todos vieram e apresentaram algum tema da pauta do seu trabalho relacionado com a realidade da área, direta ou indiretamente. Cada um teve uma barraca de feira. Inventaram atividades para o dia todo, tais como, filmes, distribuição de camisinhas, demonstrações de métodos contraceptivos, bandas de forró etc. Como saúde vai muito além de informações, decidimos que haveria uma diversidade de coisas acontecendo durante o dia para que houvesse um maior divertimento e troca de informações na comunidade. Assim, abrimos um palco para a apresentação de grupos artísticos do bairro – todos que se apresentaram eram grupos da comunidade. Houve grupos de dançarinos, capoeiras, um coral da Igreja Batista, outros cantores, grupos de rock, todos convivendo bem. A decisão de puxar a noção de

pluralidade e da possibilidade de participação de todos nesse mesmo espaço promoveu uma integração muito positiva.

O maior contratempo da feira foram as represálias aos agentes comunitários. Estes foram os nossos divulgadores da feira, distribuíram informações e cartazes sobre a feira, falaram com as pessoas, trouxeram-nas para as reuniões, convenceram grupos de idosos, de plantas medicinais e de capoeira a participar. Foram eles (melhor, sobretudo, elas) que sabiam quem fazia algum trabalho em benefício da comunidade. Recrutavam outros para ajudar. Os agentes comunitários foram importantes dentro do bairro e o Distrito Sanitário tinha seu trabalho em diversas campanhas que estavam em andamento, inclusive com um estande sobre saúde bucal. Mas os agentes comunitários são moradores do bairro e, nessa feira, ficou evidente aquela ambigüidade que enfrentam porque a diretora do Distrito Sanitário insistiu para que todas as agentes comunitárias apresentassem o que estivesse sendo feito pela Secretaria de Saúde. Mas eles, enquanto membros da comunidade, estavam envolvidos em grupos, como o de comidas naturais, e foram proibidos de apresentar as coisas que estavam fazendo na comunidade. A administração do programa de PACS-PSF orientou os agentes comunitários sobre o que poderiam e sobre o que não poderiam fazer. Não podiam apresentar as plantas medicinais porque esse tipo de produto não tem legitimação, credibilidade, comprovação de sua ação por instâncias formais de legitimação sanitária. Proibiram a participação dos agentes nessa apresentação, ficando para outros membros da comunidade montar e participar no seu estande.

Já na segunda feira de saúde, com uma nova administração, foi possível negociar para os agentes comunitários terem metade do espaço deles como comunidade e outra metade como agentes comunitários. Com o apoio da universidade, promovemos um trabalho conjunto entre as associações, os agentes, a comunidade, o Distrito Sanitário, que, desta vez, mostrou-se mais aberto à pluralidade. É interessante como esta feira terminou por desvendar a ambigüidade da situação do agente comunitário. Ele está sendo a peça esquecida na melhoria da implantação do PSF. As equipes de PSF estão fazendo um trabalho onde os agentes comunitários são os braços e a extensão do médico e do enfermeiro na comunidade. Antigamente, eram os agentes que lidavam com as questões de saúde, centralizava tudo numa enfermeira que não tinha capacidade de ser enfermeira porque, pelo volume de trabalho, virava burocrata. Mas ela tinha que veicular as demandas da comunidade e entender os agentes. Pelo fechamento da área de saúde, os agentes estão sendo desautorizados a transmitir suas idéias à comunidade, que não são frutos de uma formação profissional na área de saúde, mas apenas representam os serviços governamentais.

Tem uma enorme expectativa no Ibura em relação às feiras, que realizamos de dois em dois anos. A tendência é de crescer. A Hemope, que na primeira feira teve receio de coletar sangue na comunidade, na segunda montou um esquema de coleta durante o evento. Ouvimos muitos comentários como, “É ótimo ter a feira. É uma atividade ótima para as nossas crianças que nunca mais tiveram um dia tão divertido como esse”. Decidimos que a feira será itinerante. Cada vez vai pra outra comunidade no bairro e isto modifica os grupos que colaboram na organização. Também estimula grupos diferentes para participar. Quando realizamos a feira numa comunidade que beira o aeroporto, a INFRAERO disse: “A gente vai participar porque a gente quer que eles aprendam noções sobre meio ambiente. Para eles não deixarem lixo na comunidade, porque lixo atrai urubu, urubu voa e entra no motor do avião e o derruba. Isso é ruim pra comunidade. A gente quer que eles aprendam sobre a relação entre meio ambiente e saúde”.

Pegamos pedaços, fragmentos das questões sobre saúde que vêm da comunidade, dos programas de saúde, das áreas prediletas de ONGs e de nossa orientação enquanto pesquisadores. Aproveitamos para apresentar o que estamos fazendo, para estimular discussões e entrevistas sobre saúde reprodutiva. Assim, a nossa barraca apresenta os resultados das pesquisas do nosso núcleo, FAGES, ao mesmo tempo que se levantam novas informações durante a feira. Fazemos questão de realizar o evento apenas de dois em dois anos porque é um trabalho grande. Isto apesar dos inúmeros apelos de comunitários de outros locais que sugerem, durante o evento, que na outra semana devemos fazer outra feira na sua comunidade!

Mas organizar este evento está servindo para derrubar alguns desses bloqueios na transmissão de informações, permitindo que a comunicação entre profissionais de saúde, cientistas sociais e comunidade seja, pelo menos ligeiramente, melhorada. Há uma convergência aqui entre o nosso código de ética em antropologia de, minimamente, não prejudicar as populações pesquisadas, beneficiando-as quando possível e o juramento Hipocrático dos que atendem à saúde da população. Não transpomos as barreiras da multiplicidade de linguagens, mas realizamos uma escolha política de criar espaços favoráveis para estimular uma comunicação polifônica que borra distinções excludentes sem desprezitar as fronteiras saudáveis da diversidade.

Notas

¹ O seminário sobre o assunto teve o subtítulo de “as alternativas no Recife”, refletindo a especificidade territorial do encontro.

² “Unidades Domésticas, Gênero e Políticas Públicas” que recebeu a apoio da Fundação Ford para o trabalho de pesquisadores do grupo “A Família no Nordeste”, núcleo que formou a base para o atual Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade (FAGES) da UFPE.

- ³ O relatório foi intitulado “Avaliação Social e Cultural de Saúde no Ibura” e o livro foi organizado por mim e publicado em 1996 (SCOTT, 1996b).
- ⁴ “Em busca de saúde” com o valioso apoio do setor Graphimagem do NUSP, trabalhando os nossos roteiros e entrevistas na edição e produção do filme.
- ⁵ “A primeira feira de saúde, Ibura em busca de saúde” também com o apoio da Graphimagem do NUSP.

Referências

SCOTT, Russel Parry. Etnografia e avaliação social num projeto de saúde pública na periferia do Recife. *Revista Antropológicas*, Recife, ano 4, v. 9, Série Família e Gênero, p. 15-29, 1999.

_____. *Sistemas de cura: as alternativas do povo*. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia)—Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1996a.

_____. (Org.). *Saúde e pobreza no Recife: gênero, poder e representações de doença no bairro do Ibura*. Recife: NUSP: UFPE, 1996b.

ÉTICA E PESQUISA EM ANTROPOLOGIA

José Roberto Goldim

A Antropologia, sem dúvida nenhuma, tem apresentado muitos desafios para a ética na pesquisa. Esta área do conhecimento tem peculiaridades que merecem reflexão e discussão adequadas.

Os comitês de ética em pesquisa que estão, hoje em dia, regulamentados pela resolução 196, do Conselho Nacional de Saúde, têm por obrigação fazer a avaliação e o acompanhamento dos projetos de pesquisa realizados com seres humanos. A definição dada nesta resolução para a pesquisa em seres humanos é extremamente abrangente. Esta abrangência poderia gerar questionamentos quanto à competência do Ministério da Saúde em normatizar atividades que seriam da área do Ministério da Ciência e Tecnologia. A resolução 1/88, anterior à 196/96, referia-se especificamente à pesquisa em saúde. A nova resolução ampliou sua área de abrangência. Algumas áreas, como a pesquisa com indígenas, têm um complicador a mais. Nelas existe uma série de instituições e órgãos governamentais com normas e regulamentos próprios, que como tais devem ser acatados e atendidos, porém não são complementares nem possuem um fluxo de informações coerente. O risco desse tipo de situação é a burocratização do processo todo, com o objetivo de transpor estas instâncias e obter a plena liberação legal para sua efetivação.

O consentimento informado é uma prática que se introduziu, hoje em dia, na pesquisa, na prática clínica, nos sistemas de saúde do mundo inteiro e que, por vezes, claramente, é uma transposição indevida do ponto de vista cultural. Por exemplo, no caso de populações indígenas ágrafas, é impossível cumprir a exigência da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa e apresentar um documento escrito aos sujeitos da pesquisa. Em uma situação de avaliação de um projeto nesta área um parecerista solicitou a inclusão de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para ser aplicado aos sujeitos da pesquisa. Este parecerista ou leu o projeto e não entendeu as suas circunstâncias e peculiaridades ou então segue única e exclusivamente o que está proposto na resolução. Mesmo a resolução 196/96 prevê a possibilidade de não-obtenção do consentimento, desde que o pesquisador solicite e justifique esta situação, o que estava contido no projeto encaminhado. Uma outra situação, muito complicada e recorrente, está acontecendo no Japão. Neste país, está-se usando o termo “consentimento informado” há não mais que quatro anos, mas enfrentam um problema muito sério. Na língua japonesa, não havia uma palavra ou uma expressão que traduzisse a idéia de obter a

autorização após a pessoa ter sido adequadamente esclarecida sobre uma pesquisa. Então, em 1996, eles começaram a usar uma corruptela inglesa, a palavra *informado consentu*, que é uma transposição da expressão *informed consent*. Nos países do leste europeu, também não existia esse termo. Lá, a relação médico-paciente é claramente verticalizada e o consentimento informado está sendo imposto e assume um papel meramente burocrático ou legalista.

No Japão, também, o médico ganha pela assinatura do consentimento informado pelo paciente num procedimento assistencial. Há um pagamento adicional se ele obtiver a assinatura. Saiu um artigo recentemente cujo título era “Pagando por consentimento”. Eu pensei que fosse uma discussão sobre a negociação, porém, era a respeito da questão de ressarcimento do médico pelo tempo que ele gasta com a obtenção do consentimento, que é ressarcido como um procedimento médico. Isto, na minha opinião, é um equívoco total. Esta perspectiva é uma simples absorção acrítica de práticas não-assumidas pelos profissionais como válidas e realizadas apenas como uma tarefa burocrática, sem o seu componente que é intrinsecamente moral.

A tradição de consentimento informado vem de 1757 ou 1758. É claramente uma tradição ligada à área do direito, no sentido de garantir, por um lado, que o paciente seja adequadamente informado sobre riscos e benefícios, mas por outro, fica cada vez mais claro, que o objetivo é isentar o profissional da responsabilidade pelos atos que ele assumir. Agora, mais recentemente, alguns autores têm usado um novo termo, que fica meio estranho em português, “consentimento negociado”. Seria um consentimento em que as duas partes estabelecem uma negociação dos procedimentos que serão ou não utilizados. Neste caso, não é mais o consentimento do sujeito e sim um acordo entre as partes envolvidas, englobando os limites da atuação do profissional e os limites da invasão da privacidade do sujeito. Esta proposta pode gerar um outro complicador que é a perda da noção de quem detém o conhecimento para indicar um procedimento. O que na pesquisa é papel óbvio do pesquisador. O ideal é que o processo seja efetivamente compartilhado em termos de informação,, possibilitando um compromisso recíproco entre os envolvidos – pesquisador e sujeito – extrapolando a simples noção de uma autorização.

Estamos começando um projeto de pesquisa no Hospital de Clínicas de Porto Alegre/RS em que propomos a obtenção do consentimento de maneira um pouco diferente. A relação do pesquisador com o sujeito da pesquisa é diferente da relação do médico com o seu paciente. Essa é a visão que permeia toda a parte de fundamentação do consentimento. Se eu sou um paciente que procura um médico, estou fazendo uma busca espontânea por um profissional por estar com algum

problema. É diferente do pesquisador que busca um sujeito da pesquisa. Na pesquisa, a relação se inverte. A relação do médico com o seu paciente, por mais inadequada que possa ser, sempre será a relação de um indivíduo com um outro indivíduo. Na pesquisa, a relação do pesquisador se dá com alguém que vai gerar dados para possibilitar o estudo em si. Ou seja, aquelas pessoas servem como uma amostra. É uma relação de um indivíduo – pesquisador – com um grupo de indivíduos – sujeitos da pesquisa. A nova proposta é a de realizar o processo de obtenção do consentimento de forma coletiva em algumas de suas etapas. Primeiro, o pesquisador apresenta coletivamente todas as informações às pessoas que estão sendo convidadas. Dessa forma, podem ser utilizados mais recursos didáticos, dar mais tempo para o esclarecimento de dúvidas e detalhes. Logo após, é dado um tempo para que as pessoas que não quiserem participar, independente do motivo, se retirem. Esta proposta facilita a não-aceitação, afinal se retirar de um grupo é muito mais fácil do que se retirar de uma relação pessoa-pessoa.

O objetivo do processo de obtenção do consentimento é tentar efetivamente melhorar as características que estão descritas na própria denominação legal utilizada no Brasil: “consentimento livre e esclarecido”. Por definição, o consentimento nunca é efetivamente livre, porque sempre existe algum vínculo que comprometerá essa liberdade: um vínculo de dependência ou um vínculo de relação prévia com a pessoa que o está solicitando, como, por exemplo, quando são envolvidos grupos vulneráveis, como alunos. Na área médica, há muitas situações delicadas, tais como, definir a origem do sangue para constituir um grupo-controle. Os alunos nunca têm objeção em doar sangue para fins de controle. É muito fácil fazerem-no. Mas qual é a liberdade que o aluno tem, formalmente, em negar? Não foi à toa que os alunos foram quase que totalmente excluídos das pesquisas farmacológicas. Infelizmente, ainda se vêem publicações com alunos como sujeitos de pesquisa. Na década de 1970, se começou a realmente coibir toda pesquisa com presidiários. Então, no início da década de 1980, apareceram vários trabalhos publicados sobre o uso de novas drogas, muitos deles realizados com população descrita como “jovens de nível educacional elevado, na faixa de 18 a 25 anos”, só faltando descrever “vinculados ao pesquisador principal”. Histórias como essas são muito preocupantes. Contudo, nem todas as pesquisas com grupos vulneráveis são abusivas. Muitas vezes, por preconceito ou desconhecimento, os pareceristas tendem a avaliar qualquer pesquisa com estes grupos, tais como crianças, velhos, presidiários, indígenas, pacientes asilares, como sendo inadequadas. Isto faz com que estes grupos fiquem à margem das pesquisas e, como tal, mais vulneráveis ainda. A exclusão, supostamente protetora das atividades de pesquisa, pode ampliar o risco em situações assistenciais.

O importante é observar que toda a teoria do consentimento informado se baseia, não no princípio da autonomia do indivíduo, mas sim no do respeito à pessoa. A equiparação da autonomia ao respeito à pessoa mascarou uma série de questões fundamentais sobre o processo de consentimento informado. Infelizmente, o respeito à pessoa acabou ficando num plano secundário. Por exemplo, o engano deliberado em pesquisa, mesmo com o consentimento do sujeito, é abusivo na essência. A prática do engano deliberado está validada, por exemplo, na imprensa. As grandes reportagens têm sido feitas com um total acobertamento da identidade. A pessoa se traveste de uma outra situação, publica-se uma reportagem de impacto social e ninguém questiona o aspecto ético que está por trás da obtenção desta informação.

Outra questão importante ocorre quando o pesquisador se vê imerso no seu próprio universo de pesquisa e ele próprio muda. Como fica a situação de pesquisa quando o pesquisador é, por assim dizer, engolfado? Algumas vezes, a população se assenhora do pesquisador e não o pesquisador dos dados da população. Inúmeros exemplos existem também no Brasil sobre esta situação, especialmente com pesquisadores de religiões afro-brasileiras, que acabaram assumindo posições de destaque na própria hierarquia da religião.

Na pesquisa em Antropologia, é fundamental uma discussão sobre a questão do processo de consentimento informado. Como discutir este processo para além da noção de autonomia, deslocando a questão para o seu devido foco que é o do respeito à pessoa? Ficar na autonomia é um equívoco, até porque o termo correto seria autodeterminação. A autonomia é apenas um dos estágios de desenvolvimento psicológico-moral da pessoa. É preciso adequar o consentimento às questões de pesquisa em Antropologia. Infelizmente, na atualidade, ocorre uma hegemonia do modelo biomédico, que nem sempre é adequado e transponível.

A questão a ser discutida é sobre a forma possível de atuação. A Antropologia é uma área que realmente vai ter que pensar muito no sentido de adequar toda essa fundamentação, essa teoria do consentimento informado para que seja uma coisa efetiva e não apenas burocrática. A pesquisa e a ética são dinâmicas. Por exemplo, no livro “Pesquisa Qualitativa em Saúde”, já existem alguns conteúdos de ética na pesquisa que precisarão ser adequados para uma segunda edição. Um deles é a melhor caracterização de que, na pesquisa qualitativa, o fator de interação altera a própria questão do consentimento.

O Comitê de Ética em Pesquisa do Hospital de Clínicas de Porto Alegre/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), junto com o comitê do Hospital São Lucas/Pontifícia Universidade Católica (PUC), são, hoje, os comitês com a maior tradição em termos de avaliação de

pesquisa e os mais antigos do Brasil. O da UFRGS é de 1988 e o da PUC é do início de 1989. Na UFRGS, até hoje, já são mais de 3.000 projetos avaliados pelo CEP do Hospital de Clínicas. Espero que em breve consigamos organizar o Comitê de Ética em Pesquisa aqui do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas com o credenciamento da comissão de pesquisa aqui já existente, para fazer também a avaliação ética. Há pessoas familiarizadas e ativamente participantes em dar pareceres com ênfase em ética, tais como: Daniela Knauth, Maria Eunice Maciel e Ceres Víctora.

As questões referentes à adequação do procedimento de obtenção do consentimento informado e à adequação do procedimento de avaliação de projetos são os grandes desafios atuais na Ética na Pesquisa.

Uma sugestão seria a de consultar a CONEP, que acaba sendo o órgão que está legislando sobre ética em pesquisa no Brasil, sobre a questão da pesquisa antropológica em si. A ABA poderia fazer a proposição de uma resolução complementar à 196/96 que atendesse às especificidades da pesquisa na área de Antropologia. Seria uma forma de garantir que o processo de pesquisa na área tivesse uma avaliação adequada em seus aspectos éticos com o respaldo legal da CONEP. O importante é que os antropólogos tivessem a iniciativa de propor, pois eles conhecem as especificidades da área. O risco é que pessoas não-familiarizadas o façam. Temos que ter salvaguardas de adequação para a pesquisa, mas não podemos partir do pressuposto de que toda pesquisa é abusiva porque, além de ser um erro, é até um contra-senso ético. Esse é um movimento que associações de outras áreas deverão fazer também.

Sobre os autores

Alcida Rita Ramos

Professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB). Seus projetos de pesquisa incluem a etnografia Yanomami e a construção do indigenismo no Brasil e nas Américas. É autora de diversos artigos em livros e periódicos nacionais e estrangeiros na área de Antropologia Indígena. Entre os livros destaca-se *Indigenism: ethnic politics in Brazil* (1998). É atualmente Presidente da Comissão Pró-Yanomami (CCPY).

Ari Pedro Oro

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); atuou como tesoureiro geral da ABA durante a gestão 2000-02.

Carlos Caroso

Ph.D. em Antropologia pela University of California. É professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Saúde Coletiva (UFBA) e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Tem publicações sobre temas relacionados a agricultores tradicionais e processos de modernização do trabalho e das relações no campo, saúde mental, práticas terapêuticas e terapeutas comunitários religiosos. E-mail: caroso@ufba.br.

Ceres Vítora

Ph.D. em Antropologia pela Brunel University, é professora do Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coordena o Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS/UFRGS). Tem publicações na área da Antropologia do corpo, da saúde e ética. Foi Secretária-Adjunta da ABA (Gestão 2000-02) E-mail: victora@cpovo.net; nupacs@ifch.ufrgs.br

Daniela Knauth

Doutora em Antropologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e professora no Departamento de Medicina Social e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS/UFRGS). Tem publicações na área da Antropologia do Corpo e da Saúde e sobre Aids. E-mail: knauth@portoweb.com.br; nupacs@ifch.ufrgs.br

Guíta Grin Debert

Professora do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É autora de livros e vários artigos sobre questões de gênero e violência contra a mulher e sobre formas de gestão da velhice e experiência de envelhecimento e foi Vice Presidente da Associação Brasileira de Antropologia (2000-02).
E-mail: pagu@unicamp.br

Ilka Boaventura Leite

Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com Pós-Doutorado na Universidade de Chicago. É coordenadora do NUER – “Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas” – UFSC, tendo publicado vários livros e artigos sobre populações afro-brasileiras, relatos de viajantes e laudos periciais antropológicos. Seu livro mais recente é *O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia* (2002).

João Pacheco de Oliveira

Professor Titular de Etnologia do Museu Nacional (UFRJ) e Pesquisador 1A do CNPq. Fez trabalho de campo com os índios Ticunas, do Alto Solimões (AM), do que resultou seu doutoramento. Coordenou equipe de pesquisa sobre etnicidade e território (1985-94). Publicou diversos livros e artigos na área de Antropologia indígena, destacando-se o livro *O nosso governo: os ticunas e o regime militar* (1988). Foi presidente da ABA (1994-96) e membro, pela segunda vez, do Conselho Indigenista.

José Roberto Goldim

Mestre em Educação, doutor em Medicina: Bioética Biólogo do Grupo de Pesquisa e Pós-Graduação do Hospital de Clínicas de Porto Alegre. Coordenador do Núcleo Interdisciplinar de Bioética Professor de Bioética da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Professor da Universidade de Brasília (UnB), doutor pela Harvard University, e co-líder do grupo de pesquisa “Formas elementares da política: rituais, conflitos e identidades” (cadastrado no CNPq). Suas áreas de interesses são: teoria antropológica, antropologia do direito e da política. Seu livro mais recente é *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA* (2002).

Luiz Fernando Dias Duarte

Doutor em Ciências Humanas e professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (MS/UFRJ). É pesquisador 1A do CNPq. Tem trabalhado com identidade, pessoa, doença e perturbação, tendo publicado vários livros e dezenas de artigos científicos sobre esses assuntos. Foi Diretor do Museu Nacional e membro do Conselho Consultivo do IPHAN / MINC.

E-mail: lfdduarte@alternex.com.br

Márcio Santilli

Membro do Conselho Diretor e coordenador do Programa de Políticas e de Direitos Socioambientais do Instituto Socioambiental (ISA). É formado em Filosofia (Universidade Estadual Paulista - UNESP). Foi deputado federal (1983-87) e presidente da FUNAI (1995-96).

E-mail: msantilli@socioambiental.org.br

Maria Eunice de Souza Maciel

Doutora em Antropologia (Paris V). Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Representante do ICAF – Brasil. Secretária-Geral de ABA (gestão 2000-02).

Maria Luiza Heilborn

Maria Luiza Heilborn é Doutora em Antropologia Social, professora adjunta do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Nessa instituição coordena o Programa em Gênero, Sexualidade e Saúde e o Centro Latino Americano de Sexualidade e Direitos Humanos.

Marilda Batista

Doutora em Antropologia e Cinema pela Universidade de Paris X-Nanterre, professora visitante recém-doutor-CNPq no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social e no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Desenvolve pesquisas na área da antropologia fílmica e visual, cinema antropológico, rituais e antropologia da religião.

Roberto Cardoso de Oliveira

Doutor pela Universidade de São Paulo (USP), Professor Emérito pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e atualmente Professor Visitante da UnB/CEPPAC. É membro da Academia Brasileira de Ciências e da The Third World Academy of Sciences. É autor de mais de uma centena de artigos e de 16 livros.

Roberto Kant de Lima

Professor Titular de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política; Coordenador Executivo do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Ruben George Oliven

Professor titular de Antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia (2000-02). Publicou nove livros e mais de cem trabalhos científicos em livros e revistas nacionais e internacionais. Recebeu o Prêmio Érico Vannucci Mendes por sua contribuição ao estudo da Cultura Brasileira. Foi professor visitante em várias universidades latino-americanas, norte-americanas e européias.

Russell Parry Scott

Professor de Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Sociologia, Coordenador do FAGES - Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade, Participante fundador do Núcleo de Saúde Pública. Realiza pesquisa e ensino sobre teoria antropológica, sobre relações entre o domínio doméstico e outras esferas de poder, sobre projetos de desenvolvimento e sobre saúde.

Silvio Coelho dos Santos

Professor Emérito e Pesquisador sênior do CNPq, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É autor ou co-autor de 17 livros e de mais de 60 artigos, focalizando temas relacionados a populações indígenas e não-indígenas. Foi Presidente da ABA (1992-94) e Presidente da Comissão de Assuntos Indígenas, da mesma associação (2000-02).

Vilma Figueiredo

Professora Emérita da Universidade de Brasília, PhD em Sociologia pela George Washington University e Mestre em Ciência Política. Tem diversos artigos publicados no Brasil e no exterior, dentre os livros destaca-se *Autoritarismo e Eros: uma viagem à União Soviética* (1992). Foi diretora da ANPOCS, secretária executiva da SBS, vice-presidente da SBPC e membro da Câmara de Educação Superior do Conselho Nacional de Educação.